ممالک سطوت اختر تابان برج دارائی گوہر درخشان درج فرمان فرمائی غرۂ ناصیہ بر و احسان قرۂ باصرہ
شکوه و شان منشور فضائل جلیلہ طغرای فرمان محاسن جمیلہ نقطۂ پرگار کرم مرکز دائرۂ نعم حلّال دقائق سربستہ
کشاف رموز بر کرسی شہود ننشستہ افصح موسی بیان ابلغ سحبان زبان نکتہ پرور عطارد رقم صاحب
السیف والقلم عالیجناب معلی القاب حاجی حرمین شریفین جناب نواب محمد کلب علیخان صاحب بہادر
فرزند دلپذیر دولت انگلشیہ فرمانروای دار الریاست مصطفی آباد رامپور دام دولتہ وقام صولتہ
کہ اندرین دور قانون شریعت را بدرگاه عالم پناهش رواج و قراریست و متاع ہنر و علم را
بوجود باوجودش روز بازاری بخاطر فاتر رسید و اندیشۂ صحیح خبر آن بارگاه دیگر را شائستہ نذر
این گرانبہا گوہر ندید از آنجا کہ از بدو شعور طبیعت این سراپا عقیدت بہواخواہی آن بارگاه عالم پناه
مجبول است و پیوستہ ادای لوازم ارادت و اطاعت ازین عقیدت آثار و اجرای مراسم اعزاز
و مکرمت از ان سرکار والا تبار بطرز نیکو مرعی و مبذول خطبۂ این کتاب لاجواب بنام نامی
بندگان آسمان مکان اعلی حضرت دام اقبالہم مزین نموده و بشرف انتساب اسم سامی ملازمان
فلک آستان عزتش افزوده برخی از محامد والای آن ذات سراپا صفات می نگارد و نبذی
از محاسن و فضائل یکان یکان می شمارد مصرع گر قبول افتد زہی عز و شرف
آغاز ترانۂ مدح از صفت عدل و داد زہی کواکب حشمتی کیوان ہممی خورشید علمی ناہید بزمی
قیصر توانی فغفور مکانی کسری فری رستم جگری مطیع نوازی سرکش گدازی دارا سطوتی سکندر
حشمتی کہ اگر از کیفیت عدل و دادش رقم زنم آب بر روی کسری شکنم تا گل وجودش در
بوستان جہان نخندیده سر خار ستم پایمال خزان عدم نگردیده نوشیروان کہ باین صفت ہمایون
نوشین روان بود قبای ضلالت در بر داشت و این را اکلیل سعادت بر سر نار را با نور چہ نسبت و کفر را
با ایمان چہ مناسبت معشوقان دلربا بغمازه پیرائی عدالتش عاشق نواز و عاشقان بینوا بے برگ و نوای
انصافش با معشوقان گرم ناز و نیاز گلشنی کہ نسیم معدلتش شگفتہ منت رایحہ بر مشام جہانیان
ننهاده و نہالیکہ آبیاری نصفتش سر نفراختہ از پا در افتاده اخشیج پریشان بفیض عدل و انصافش

معدلت وزخم قلوب ستمدیدگان بمرهم صدق وسدادش مندمل خلیل کعبهٔ عدل وداد وشکنندهٔ
اصنام جور وفساد دلنعم تماثیل اشعار مدحت عدل او چو پردازم * جگر جور وکینه بگدازم *
خانه برباد کینه در عهدش * شادمان ظلم دیده در مهدش * فتنه نالان بصیت معدلتش *
دهر خندان بظل مکرمتش * ظلم کاهد بدور انصافش * عیش بالد بفیض اوصافش *
کبک در عهد معدلت دمساز * میکند آشیان به پنجهٔ باز * فکرم از وصف داد او مصئون *
ازجفای تفحص مضمون * صفت نازک خیالی آگر از نازک خیالیش حرفی زنم فصحای
جهان را خامه شکنم نازک خیالان وحید عصر قربان نازک خیالیش وعالی فطرتان سخن آفرین
آفرین گوی ذهن عالیش نثرش را اگر با نثر ظهوری نسبت دهم بر نارسائی ذهنم دندان بجگر افشارد
ونظمش را اگر با نظم نظامی مقابل کنم پایهٔ شناسم شمارد بر چهرهٔ نثر از رنگین خیالیش غازه ورویِ
گفتار موزون به نظم کلامش تازه صدرنشینان انجمن سخن ناصیه فرسای عتبهٔ زبان دانیش
سرفرازان جماهیر طلاقت حلقه بگوش جادو بیانیش خیال بلندش سحرساز وصریر کلکش
معنی نواز به تفصیلش ذره مشرق هزاران خورشید درخشان وباجمالش کوزه محیط دریای بیکران
بلاغت وابستهٔ سلسلهٔ کلامش وفصاحت مفتون زبان طلاقت نظامش از کلام عالیش
شگوفهٔ خسروی وترانهٔ عنسم وقندیل حرم در ایجاد طرق نظم ونثر بی ند ونظیر ست
وبمصداق کلام الملک ملک الکلام چشم بینندگان وبصیر اشعار جند اصحاب لوای سخن *
محوشق خدا خدای سخن * از بیانش بلند شان سخن * سخنش مهر آسمان سخن * آسمان پیش
طبع اوست زمین * گر سخن خاتم ست اوست نگین * برده سبقت ز افصحان جهان *
بفصاحت چو در عرب سحبان * صفت جوهر شناسی هنروران روزگار به آبیاری
قدردانیش چون سرو نورسته چمن چمن بر خویش می بالند وبخت خوابیدهٔ خود را بیدار باد
گفته غازهٔ امید برخ یاس می مالند هر جوهری که از نارسائی روزگار مانند آئینه در زنگ
نهان بود در عهد فرخی مهدش کوس انا الموجود نواخته وهر قابلیتی که از انقلاب ادوار

وگردش لیل و نهار بیان عنقا معدوم و بی نشان بود و بجلوس میمنت مقرونش علم شهود برافراخته بارگاه والایش کاملان را مخزن ست و جناب تقدس انتسابش علما و حکما را مسکن هر که در استحصال هنرها مثل ماه کاهید در جناب سپهر قبابش قدرش افزود و هر که در کسب جوهرها راه آسایش و آرام برخود بست نوالش ابواب نشاط ابدی بر رویش کشود کرم و نوال ساسانی بر ود کی خاص بود و اکرام و افضالش بهم تمام خلق عام ست همه هنرها ناقص و انعامش تمام اشعار هر ده از قدر دانیش چو دم بهم بار منت بر بخت ما نهیم * ناقد و قدر دان جوهرها * مشتری هنر بکشورها * قدر دان گهر فشانیها * رشک شاهان بقدر دانیها * روز بازار علم در عهدش * امن صاحب هنر به مهدش * نکته دانان ز دعوتش جامی * بدربش در خجسته فرجامی * از هنر هر که پیشکش برده * بردر آن حجی دل مرده * صله اش داد و ابر بخشید * دل حاسد به تیغ رشک برید * صفت جود و عطا یزدان جهان آفرین به تنویر سراج وجود باجودش ظلمت دریوزه گری از جهان برداشت و هر گدای بینوا الفیض زرپاشی غیر محصورش صاحب نصاب گردیده همت بر ادای زکوة برگماشت بینوایان بساز و برگ انعام بیکرانش مسجود اغنیای روزگار و گدایان تهیدست بدستیاری فیض بی پایانش محسود شاه و شهریار حاتم طائی اگر بزمانش بودی بفرومائگی خود اعتراف نمودی ابر شیوه در فشانی از کفش آموخته و دریا خزانه گهر بخشی از همت عالیش اندوخته آفتاب بزربخشیش کیمیاگر و صدف بگهر ریزیش قطره پرور حیات جاوید خواستن سکندر به تمنای عطای بی منتهایش و عمر ابد یافتن خضر بغرض رهبری بینوایان سوی بارگاه والایش اگر علو همم و عموم کرم والایش بنجامه سپارم تصرف مداد بحار و صفائح افلاک دوار نتوانم که اندکی از اندکش بشمارم یکی از همم عالی و عزایم متعالیش سفر حج حرمین مکرمین ست زادهما الله شرفا و تعظیما که از بدو ارتقای نیر سلطنت کسی از سلاطین هندوستان با همه فر جمشیدی و شوکت اسکندری همت بر کسب این سعادت عظمی بجو عطا پاشی و زرریزی نگماشت و اگر کسی بدین عزیمت برخاست بگوناگون هدف سهام ملام خواص و عوام گشته قهقری بازپای بخانه گذاشت جبذا علو همت فلک منزلش

گردرین سفر ہمایون بآبیاری انعام بیکران گلزار سخاوت را تر و تازہ گردانید و بہ تشریف مکرمت خلعت
موہبت برانداز جہانیان پوشانید از شرق تا غرب خانۂ امید سائلان بمصباح اکرامش روشن
گردید و صحرای آرزوی متمنیان بہار انعامش گلشن حاتم را بذل عامش خاتم بخجل در انگشت
و متمنان جہان بکشادگی کفش فشردہ مشت اشعار از سخایش چو خامہ تر سازم * صفحہ را معدن
گہر سازم * طبع از فیض او گہر بارد * نام نیسان ز دہر بر دارد * تشنہ جویای بحر او ز عطا *
تشنہ جوید بکوہ و در صحرا * می نماید ببذل او حاتم * کو نگین است و او تہی خاتم * بر درش
ہر کہ آرزو آرد * دامنش از جواہر انبارد * صفت حسن صورت خوبرویان جہان
ابروان مقوسش را قبلہ طاعت میخوانند و خاک پایش را عبیر زلف و قشقہ جبین و غازۂ رخسار
میدانند قامت زیبایش سرو دلجوی گلشن اقبال ست و خرام دلنوازش پایمال تارک
اندوہ و ملال ماہ از جبین نور آگینش داغ و دلہا از چہرۂ دلفروزش باغ باغ اشعار
حسن رخسار او رقم چو زنم * آب بر روی شمع و گل شبنم * غازۂ چہرۂ جوانی ہا *
روز بازار شادمانی ہا * از جمال رخش بشہ خاور * نور بخش کواکب دیگر * گر نہ بیند
سوی رخش بلبل * نفگند باز سایہ بر رخ گل * چون نگہہ بر فتد بصحرایش * آہو آید پی
تماشایش * حسن یوسف گلی ز گلزارش * صد زلیخا نثار رخسارش * صفت حسن
اخلاق وحشیان آہو مزاج بہ آوازۂ استیناسش وحشت گذار و نفاق کیشان وفا دشمن
بتماشای گلزار اخلاقش الفت شعار بزم موافقت و دلجوئی را شمع ست شبستان آرا
و کاشانۂ موالات و خوشخوئی را سراج است ہمہ نور و ضیا شمیم گلہای ریاضش حلم و حیاست
و نسیم نزہت افزای بستانش صدق و صفا بندگان پرورش نجیبہ اطوار رفقا نواز رخت آباد
صیت و دادش برہمزن بنیان حقد و نفاق و آوازہ صدق و سدادش محرک عروق وفا و وفاق
نیر جہانتاب از رای منیرش مستنیر و تدبیر صائبش غازہ پیرای چہرۂ تقدیر اشعار
روز بازار مہر و رافت ہا * عضد جہان در آفت ہا * دادہ از فرط اتحاد و وفاق * تاج از صدق بر سر اخلاق *

نفحه از خلق او نفحه پدید ❊ تا پسندد شها اگر دید ❊ آسمان خلق وار مه تابان ❊ چهر ماه ست او خور خشان
رسم رأفت از و پدید آمد ❊ پدر بدر عا کلید آمد ❊ ز الفتش باد و خاک و آتش و آب ❊ متفق همچو زمرۀ احباب
آید از فیض خلق او بیرون ❊ به زبان بو همی قلم مضمون ❊ صفت دین پروری زهی شاهنشاهی
که بر سرش اکلیل شاهی است و در دلش انوار الهی ضمیر خورشید نظیرش انوار عالیه را مهبطی ست
ثابت و سفینۀ فیض گنجینه اش مقاصد متعالیه را مکمنی ست با آتش طغیان افسردۀ آب
ایمانش و خاک شک از دامن افشانده باد ایقانش خاشاک کیش چشم دوز احولان ضلالت انباز
و غبار راهش سرمۀ دیدۀ موحدان با عنبر از هر موی مبارکش زبانیست محو حمد یزدان محمود و در شب
زنده داری و خدا پرستی رشک سلطان محمود شاید ار ادتش بکرسی شهود نشسته و غلغلۀ تعلیم خداییش
رونق هنگامۀ دوئی شکسته هر که خود را بفتراک ادراکش بسته از کمند نفس اماره فرا رسته سر بپایش
انداختن همان است و دل از ظلمت عصیان پرداختن همان اشعار شمع روشن محفل ایقان
صرصر آستین بشمع گمان ❊ صیت دینش نسیم صبح یقین ❊ و ز نسیمش شگفته روضۀ دین ❊ بزم ایقان از و ضیا اندوش
شمع بزم گمان از و خاموش ❊ همه ویران از و ست خانۀ شک ❊ حرف تردید شد ز دلها حک ❊ الحق اوصافش غیر محصور ست
و پای فکرت بطی این منازل خسته در نجر رهبرده جائی من تهی توصیفش آهن سرد کوفتن جاییکه فصحای بلاغت
پیشه از توصیفش پایان پدید نیاورده و بلغا فصحای اندیشه خود را شایسته این نمیدیدند من تهی ز ژولیده بیان را چه پایه که زبان باین نغمه کشایم
و پا به هنربافی این چنین الهی آهنگ بر ازین بادیه دامن برچیده و پا از گلیم خویش بیرون نکشیده بساط دعا
گستردن را ذریعه آسودگی می شمارم و دستار بر زمین زده دعای ترقی دولت و اقبال و افزایش
جاه و جلال بر زبان می آرم الهی تا افلاک محدد جهات است و عقول حربی کائنات آستان عرش
نشانش مسجود عالی فطرتان و الا همم و دارا سطوتان سکندر حشم باد اشعار تا زمین ست نطع صندل گون
تا به نطع ست سبزه بوقلمون ❊ بارشش بر تابود ز هوا ❊ تا ز آبست تازه روی گیا ❊ سبزه بود ست تا ز هر رنگ
پایمالش شود ز هر و سنگ ❊ هر چه کاهد ز عمر و جاه عدو ❊ باد افزون بعمر و جاه او

تمام شد

تقریظ ہدایہ شریف

من تصنیف منیف ذخر الفضائل فخر الاماثل صدر الافاضل وحید روزگار
جلیل المقدار مولوی غلام محمد خانصاحب اڈیٹر اودہ اخبار لازال ظل افاضتہ

الحمد لله الذی سوجنا من غیابة الضلالة الی ذروة الهدایه وهدانا باعلام العلوم من بدایة الغایة الی النهایه والصلوة والسلام علی من شرع
لنظم الشریعة قدر الدرایه ویواقیت تقویة الروایه اما بعد سار ونشگ ایجاد ایزد متعال آب ورنگ عرق انفعال گرمی بازار کساد
صحت اغلاط فساد جالب جلباب خیال پرده دار ناظوره کمال مفتون سلمای هدایت آرام مجنون لیلای رفاهت خاص وعام
الراجی الی رحمة الله الصمد غلام محمد غفر الله ذنوبه وستر عیوبه از خمخانه غیب صدای هنیئاً واز میکده لاریب صدای مریئاً شنیده
جامی از خمهای فیضان هدایت در جمع ارباب درایت نوشیده ودر انتهای دور جام جرعه ازان بنجوای شربنا واهرقنا الی الارض جرعة
فللارض من کاس الکرام نصیب بر لب خاک گذرانیده در غبار تماشای مستی میکند وفوق ضلالت را که از غایت ارتعاش ما نزلات
قدم مست میخوارست بر سنگ درشتی میزند تا شکستگی قلم را از موی پای تحریر بشارت و از البشاشت بطور جبر نقصان مغفرت کثیره بلا شبه
جبیره درستی میدهد که درین ایام میمنت اختتام که صدای رعد سرود بستان وسرود ستان موجد تواجد ورقص گلستان ست ولز
ابر کرم دریای رحمت الهی روان اهتزاز نسیم بهار شمیم غنچه تیر مرده دلان را گل گل می شگفاند وقوای نامیه هر دم روح روان تازه
در جسم بیجانیان می دواند مژده باد که بخت مسلمانان یاوری کرد وطالع اسلامیان رهبری اعنی کتاب مستطاب جامع احکام شریعت نبوی
حاوی مسائل ملت مصطفوی بحر ذخار رحمت الهی آفتاب هدایت اوامر ونواهی کنوز اسرار لطیف المسمی به هدایه شریف عربی مع ترجمه
فارسی که طالبان در تمنایش چون گوش بر روزن دارند ومومنان همچو مستسقیان که تشنه کامی سرکار دارند طلبگار بند الحمد لله که
در مطبع عالی متعالی سرآمد جاده مندان روزگار ملک التجار گره کشای عقده دشوار مسلمان رامعین ومددگار جناب منشی نول کشور صاحب
مالک مطبع اوده اخبار تصحیح تام وصحت ما لا کلام بقالب طبع در آمد گوئی که جان ضلالت ضالین از جسم ناتوان خویش بر آید ما شاء الله
بچه خوبی وخوش اسلوبی والتزام شائسته واهتمام بائسته منطبع گردیده است که عالم عالم بر وگرویده اگر چشم بدبین بر وافتد
کور شود واگر حاسد بیند زنده در گور بماند اهل تفقه زندگانی جاودانی یافتند ومشتاقان ربع مسکون جوق جوق از جهات واطراف
نقد جان بر کف نهاده در راه طلب او شتافتند آسی خامه گهی هنگامه من این چه مهولت و بیخبریست و گستاخی وفزون سری کای آنان
اطلاعی نداری که اینهمه شهرت حیثیت وعلت غائی اشاعت از برکت نام کیست بدانکه چون بسم الله زیب خطبه اسم پاک عالیجناب

همایون خطاب مقدس القاب اسلامیان مآب رئیس المومنین معاذ المسلمین افتخار العالمین حربی العلما ملجاء الفضلا شاه
سلیمان جاه دین پناه ماحی بدعت مبطل ضلالات فروغ نصفت نور معدلت حامی حرمین شریفین حضور فیض گنجور
نواب محمد کلب علیخان بهادر فرمان فرمای مصطفی آباد عرف رامپور ادام الله اقباله وضاعف اجلاله
بدایهٔ هدایه است و نهایه هدایه

قطعه

خدیو جهان خسرو نامور * خداوند فرمان ده دادگر * فروهیده فرهنگ فرخ لقا *
خرد ور مه نور بینش فزا * بدین و بدانش فروغ کمال * وجودش نمود جلال و جمال * زهی شاه سلطان دین پروری *
شه آفتاب کرم گستری * بهمت کف جود بحر آفرین * بحشمت شهنشاه روی زمین * برایات اقبال نصرت ازو *
باعلام اسلام شوکت ازو * جهان همچو کلب علیخان ندید * خدا مثل خود بی نظیر آفرید * چون
بندهٔ کمترین از کثرت کار اخبار و ضیق فرصت و عدم ممارست و هیچمدانی و عجز بیانی مجالی
نداشت که عشر عشیر از محامد حضور والا بتحریر در آرد و شمهٔ از محاسن اوصاف
وصفاتش بخامه سپارد بنا بر علی ذلک بر اجب واجب ولازم والزم انگاشت که بادعیه
بپردازد و از اطناب ممل باز آید * یا رب تا دوام مشعر الحرام کعبة الحاج
اجلاسه ثبات المحتاج *

فقط

تقریظ ہدایہ مع ترجمہ فارسی تراویدۂ خامۂ بلاغت ختامہ ظریف زمان لطیف دوران فاضل المعی عالم لوذعی مقبول بارگاه رب المشرقین مولوی محمد اعظم حسین دام فیضہ

الحمد لله الذی منه البدایة والیه النهایة والصلوة والسلام علی رسوله الذی ارسل الی کافة الخلق للهدایة وعلی آله المخصوصین بالعنایة واصحابه اصحاب الکفایة والدرایة اما بعد بر ضمائر خورشید نظائر متفقهین دانش گزین وخواطر دریا مقاطر متشبثین حبل المتین شرع مبین که تطبیق فرمای اختلافات بینه وپیوند ساز السنه مختلفه فارسیه عربیه آفریده شده پیدا که کتاب مستطاب منظور انظار ارباب الباب محبوب قلوب فضلا وطلاب نخلستان فقه را اصل اصول و با احتوای براهین ساطعه و دلائل قاطعه هر جمله اش بجای خود علمیت معقول از متن متینش هدایه اسلام و از شرح رزینش هدایه کافه انام تصنیف شریف و تالیف لطیف امام همام شیخ الاسلام سید العلما قدوه فقهای کرام برهان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر المرغینانی که در کتب فقه حنفیه عیون روایت را منبعی است دریا زا و نسبت بسائر کتب سابقه ولاحقه بدی نسبت انجم بخورشید سراپا ضیا زبان به بیان فضائل بی منتهاییش کشودن بزواید متفرع عنها پرداختن ست ونعم ما قال بعض الاجلة فی شانه بیت

ان الهدایة کالقران قد نسخت * ما صنفوا قبلها فی الشرع من کتب *

در اوائل طلوع نیر سلطنت با نصفت سرکار دولت مدار انگلشیه درین مملکت هندوستان و عهد معدلت مهد تمکین گورنر جنرل لارڈ هسٹنگس بهادر بضرورت انفصال معاملات وحل مقدمات مسلمانان هندوستان عموما ورعایای بنگاله خصوصا این کتاب مستطاب را از میان کتب فقه مدار و معتمد جلیه فضلای اقالیم سبعه معمول علمای حرمین مکرمین زادهما الله شرفا وتعظیما فرا یافته ترجمه اش بزبان فارسی که حل معضلات هدایه را کافی و دقائق زائده که حواشی وشروح را ازان گزیر نمی باشد منافی باشد بمبذول توجه وصرف عنایت جناب فضیلت انتساب سرافراز فضلای زمان مولوی غلام یحیی خان بهادر که در ان آوان بعهده جلیله قاضی القضاتی هر سه صوبه فسحت آباد همیشه بهار بنگاله و اوریسه و بهار ممتاز بودند باستعانت دیگر فضلای معاصرین جناب شان فراگردید بعد مرور مدتی بنظر ثانی مولوی محمد راشد بردوانی بعض اسقاطش که با اختلاف بعض اینجا پیش آمده بود از صفحه حالش دور شد و بصحت تمام در کلکته انطباع پذیرفت چون هرگونه پذیرا وپسندیده بود مطبوع طبائع خواص وعوام گردیده واز فرط روای دستور العمل حکام ضلاع و صدر دیوانی وکارنامه وکلا وعمال عدالتهای هندوستانی گشته بحرز جان بودنش نوبت رسید فرید خریداریش مرتبه پیدا کرد که در اندک زمان نسخ مطبوعه کلکته را اثری ونشانی بنظر در نیامد

خریداران بسیار گرد تکاپوی داشتند و یکتا نسخهٔ کاملهٔ آنش در نمی یافتند اگرچه قیمت هر چهار جلدش تا هشتاد روپیه فرا رسیده بود مگر نسخ ناقصش کمتر از پشیزی بمعاوضهٔ آنش میداشتند و بهزار تمنایش بجان می ارزیدند درین زمانه یکسره از دکاکین تجار معدوم گشته بود و طالبانش از دیار و امصار خصوصاً تجار مدارس تجاریه متواتره شوق بدل افاضت منزل مالک مطبع می افزودند چون خاطر خطیر جناب معلی القاب عالی همم فیض مجسم گزیده صفات پسندیده سجیات ترجمه شناس کمال جوهر صاحب خلق عام عمدة الاقتدار منشی نول کشور مالک مطبع اوده اخبار که افاضت عام و اشاعت علم و هنر را کافهٔ انام از اجزای اربعه وجودش قرار داده اند و همت عالی همتش را جز فکر ترفیه و افادت بنی نوع خود فکری دیگر نداده روز را بهمین خیال شب میکند و شب را درین افکار بروز می آرد تدبیر افاضت عام تخمین شعار اوست و دل و جانش را اشاعت هنر جستن شعار تصدیق مقالم را شاهد عدیل اینست که درین سه چهار سال اکثری از کتب مبسوطه عربیه مثل احیاء العلوم و سایر مصنفات حضرت واقدی و بسیاری دیگر ازین قبیل که هر یکی بفرط حجم خود دشمن دیده بینندگان خیره مینمود و امرا و والیان ریاست را استکتاب یکتا نسخهٔ آنش صدگونه مشکل بود بصرف زر خطیر و بذل مشقت شبانه روز خود بتوسط مشاهیر علمای این عصر اردو ترجمه فرمود و بطبعش خود را مورد تحسین و مصدر آفرین جهانیان نمود و پیوسته بطبع همچو کتب مشغوف بود و این ترجمهٔ هدایه را مطلوب جهان و از نظر مشتاقان معدوم و پنهان یافته بانطباعش آهنگ فرمود چون فقدانش از حد درگذشته بود بجستجویش دل و جان یکجا کرده هر سو بتحریر نامه و پیام دست و پا زده از کتبخانهٔ جناب معلی القاب مولوی عبد العزیز خان بهادر صدر الصدور سابق پتنه دو نسخهٔ صحیحهٔ کاملهٔ آنش بدست آورده غنیمت مکتومهٔ خاطر خود دشت بانطباع تصمیم داد الحق این گران بها عنایت جناب صدر الصدور ممدوح را سپاس سنجیدن از طاقت طلاقت متشبه بیرون باید و شکر این نعمت غیر مترقبه مطبع باختیار خود نمیدارد و چون افاضت عام در هر امر مطبع منظور بود بغرض اینکه افادهٔ آنش مخصوص بقومی و زبانی و اوانی و اقلیمی نباشد اصل هدایهٔ عربی را با این ترجمه یکجا نمودن فرا خواست تا طلاب عرب هم از منافع عامهٔ آنش محروم نمانند و فارسیان نیز بکار خودش در آرند و هندیان هم ذریعه حل معضلات هدایه انگاره بجان و دلش فرا خواهند خاکسار بمقدار اذل انام تمیز نگنام محمد عظیم حسین خیرآبادی را که نسبت تلمذ بجناب مستطاب ملک العلما قدوة فضلا استاد مطلق جناب مولانا محمد عبد الحق لا زال شموس افضاله طالعة و اعلام فضله علی رؤس علام رافعة داشته ام و از فرط نالائقیهای خود ننگ تلامذهٔ حضرت ممدوح بوده ام بنیابه نگرانی تصحیح و تطبیق عبارت عربی هدایه و ترجمهٔ فارسی که در هر صفحه از بدایت تا نهایتش این التزام بانجام رسیده برگماشت متن و خداد این تطابق اصل و ترجمه که از فاتحه تا خاتمه در هر صفحه یک حصه از عبارت هدایه فقرین است و ذو تا حصه زیرینش از ترجمه بلحاظ مطابقت تمام که ترجمهٔ لفظ اولین در سطر اولین هست و آخرینش در آخرین صد هزار وقت و مشقت افتاد دست پاس بیدوان که این التزام دقیق قدم بجادهٔ اختتام نهاد و چون خطبهٔ آنش بنام سامی بندگان حضور باهر النور خورشید پرضیای سپهر نصفت جمشید و ساده طراز معدلت حرم دیدهٔ ریاست زیبا اختر فلک شوکت خسروی مرایا اغراز مناصب و مقراب بیاز سراج منیر نوامیس شریعت شمع شبستان افروز کاشانهٔ ملت خسرو دین پرور شاه معدلت گستر که

گلستان همیشه بهار شریعت آبیاری وجود با جودش شاداب و تمام زنان خود بینی و ضلالت از جهان بفیض عام توحیدش بی نشان و نایاب **نظم** جوان عقل و جوان سال و جوان بخت + فلک رخش فلک قدر و فلک تخت +
کواکب موکب انجم سپاهست + فلک خرگاه و گردون بارگاهست + چو خاتم آسمان زیر نگینش +
کلید جزو کل در آستینش + زمین تا آسمان فرمان براوست + ز مشرق تا بمغرب جا گراوست +
چو تقدیرست حکم او جهانگیر + چو خورشیدست تیغش آسمان گیر + سلطان سپهر مرتبت خسرو جمشید
شوکت عالیجناب معلی القاب حاجی حرمین شریفین نواب محمد کلب علیخان بهادر فرزند دلپذیر
دولت انگلشیه فرمان فرمای دار السرور رامپور لازال صولته خوانده شد فیض نام نامی بندگان کیوان مکان جناب ممدوح الیهم
دام اقبالهم نوبت خریداریش بمرتبه رسید که قبل ازانکه حلل تمامی در برکشد طالب تجار افغانستان و بخارا و یارقند
پیشاپیش دویدآن مطبع نامی سر بر زدنش همانست و با فغانستان و یا در النصف رسیدن همان

تنبیه

انهمه دانستنی ست که ترجمه هدایه در هر مقام بعد ترجمه اصل عبارت هدایه بنظر ایضاح مقام
فائده از خود افزوده و امتیاز در اصل و فائده واجب انگاشته عبارت ترجمه اصل بحروف نسخ و
عبارت فائده بحروف نستعلیق بر نگاشته مارا این طریقه امتیاز بوجوه عدیده پذیرا نا فتاده
چه در یک صفحه سطری از نسخ و سطری از نستعلیق نگاشتن حسن خط را بر سنگ زدن
و بسبب اینکه اصل هدایه عربی هم باو در هر صفحه یکجا بوده اشتباه التباس
ترجمه با اصل و ببادی النظر پیدا کردن بود بنابرا امتیاز اصل ترجمه
و فائده زائده علامت جستیم در برابر عبارت فائده
ف نگاشتیم و بر ترجمه اصل ص گذاشتیم امتیاز
ترجمه اصل و فائده بخوشترین وجوه پیدا
گردید و بحسن خط هم بیدادی نرسید +

تمت

تقریظ بدایع شریف ریختۂ قلم اعجاز رقم
منشی انوار حسین صاحب تسلیم سہسوانی

طبع سلیم حضرت تسلیم ہمیشہ بایجاد صنائع و بدائع مائل ست بر انمعنی اوده اخبار و کتب مطبوعۂ این مطبع شاہد عادل ست فن تاریخ بسہ طبعش قسم منجور و حساب جمل نازکاکش میکشد چنانچہ درین عبارت صنعت عجیب و رعایت غریب کہ مصنف در ہر فقرہ و فقرتین الفاظ متحد الاعداد آوردہ ست بلکہ در نفس معنی ہفت قلزم را در قطرہ و صحرا را در ذرہ بند کردہ ست ممکن نیست کہ لفظ آوردۂ دیگری بجای لفظ نشانیدۂ مصنف نشیند و در انجمن سخن آساس تحسین و آفرین چیند

حمد یزدان باسطکہ خالق سیاہ و سپید زمین ست لطف انقیاد عجبودیت و عمدہ تاج سخن ست ہمانا افتتاح رنگینی مضامین ست و بہین بنیاد جلال دین اللہ اسم ذاتش وکیل نام صفاتش زمین را از بہی آدم قرین ست و بزم سموات را از انجم جہانتاب روشن مخرج دوزخ و بہشت ست مبدع خوب و زشت - کسیکہ بندگی او کرد یگانہ گردید و ہرکہ نافرمانی گزید بساط نشاط نوردید - عزت در عبادت اوست و دوستی در طاعت او - نعت محمد مصطفی محبوب مقبول خدا - ہم استیعاب سلسلہ قرین سلام ست ہم دستور العمل اہل کلام - سید الانبیا خطابش الطاف الٰہی انفاسش موجودات گوہر بحر وجود او نمود بود عالم در بود نمود او - چار یار او کہ پردہ در احتجاب اند در ارج چون لفظ مقدس در حساب اند - نور چشم ایمان عشق ابوبکر را میپدانم صورت دین محبت عمر را میخوانم - از دوستی عثمان طاعت ستارہ جو ید و در حب علی پناہ ہی پیدا سپر گناہ جہنمی آداب بتول ست گوئی گزیدۂ او در امان رسول - تولا حسنین نشاط دارین و لای دیگر آل نبی پنام یوم الحساب ست - ہم ترس و زترس ہم وسیلۂ نجات از عذاب ست - تعریف اصحاب ثقلین گلبن ایمان ست و توصیف ارباب دین منبع ایقان - تعریف ولی نعمت جامع کمالات وسیلہ جمیلہ عزت ست و توصیف بالا دستایش ذریعۂ رفیعۂ سعادت - شکر نعمت و عاطفت موجب انشراح و طمانیت - در مدحت منعم مجاز

سپاس انعام منعم حقیقی جلوہ گر وور کفران نعمت شہاب ثاقب وقاحت وغوایت برسر - اما کالای انشا واملا
کجا کہ بساط مدیح چنینم وور بزم محبان نامی دانیسان مقبل کنج نشینم - بالتخصیص مدح عالی ولی نعمتی کہ طراوت چمن
عنایت ست وگل شاداب بوستان مہربانی ورعایت - یعنی نواب عظمت جہان عالی ہمت بلند مکان - حسیب قدر
پسندیدہ سیرت - نور حدیقۂ جمال نور حدیقۂ جلال - معیار علم وتکیہ گاہ منرور والاقدر و بہار اقبال وعالی گہر
وقیق خصم سکندر جاہ نمود کیاست صاحب دستگاہ - شکوہ کرم توت ہمم شکوہ تکیہ انسانیت قرۃ العین
مردمیت - بخت بلند خوش افعال صاحب وفا صاحب نوال - تازہ گل دوحۂ دولت مہذب صاحب مروت -
راز موت روہ امیت - عینک چشم بسالت دبدبہ حسنی مشیت - مست وستگاہ شریعت بنیاد - بود ناموس تامین
حاجی حرمین شریفین - در بحر جاہ وجلالت بی بہادر محمد کاسب علیخان بہادر دو ناموس عظمت آتیہ
فرزند دلپذیر دولت انگلشیہ - نمود کرم صاحب شعور فرمان روای رامپور - کہ ممدوح زمان ست وعالی وسیلہ جہان
جان جان ست ودل پاکان - طبع لطیف او کمال لطف داد ار اقبالش غروشان روزگار - دل فیض منزل آمہل فہم
رو ہست وخاطر عاطر را الفت موزونی نوشتن بیجا - اگر ضمیر حسن اخلاق جوانم می سزد واگر واقف رموز وفاق دائم
میزید - بافضال خداوندگار وسراپا برکت ست بجاہ الفت اندیشی وداد فتوت - چارہ سازیست کہ دلنوازی
از لازمی او سربلند وجمعیت کہ دردمندی از ذم او برومند - ارجمندی بلاگردان اقبال لازوال بزم افروز قربان
جمال باکمال - اخلاص روشن تر از نیر جہانتاب وبوستان حسنات چون ریاض خلد شاداب - ہردم خیال ترقی
وتفریق چاکران در سر وتفرق وتوقف یکسر افتادہ از نظر - اگر تیر او خود خطا کند مشعر اصوب ست وصواب و ہر غلط بر دیگر بنگرد
عداوت آن محبت ومودت پناہ آئین صحبت را ناست چہ در جفا عید واز کین نیک پیدا وہویدا - دشمنی او بزم ولکت
قہر او دریای عطا - مہر انور جلوہ گرامی گوہر اوست فلک نیلی کہنہ سلم دراو - در صرف وبذل اخلاق دریا دل ست کہ
ہموارہ نقد کیسہ بجہر پا در گل - دل بہ احسان بی قید بست واز معاندت جان ستان بیرون جست - تا یہ بہار عمر از ملازمت
اوست شمشیر حوادث را عمد خدمت او - لطف خالق بجہر احباست وشمشیر بران برای اعدا - صحبت شمع بزمش جلا نگاہ
نور پیشانی سحر خندہ آفتاب ماک امید ومشتاق نگاہ دل افروز او قریب وبعید - درشد اید مصیبت بیک بہر طرفی
عود را نامست بیخ شفیق ہر رفیق جان فرہست دمرزمک کیاست دولت فطانت ست ونعمت طلاقت - گلدستہ

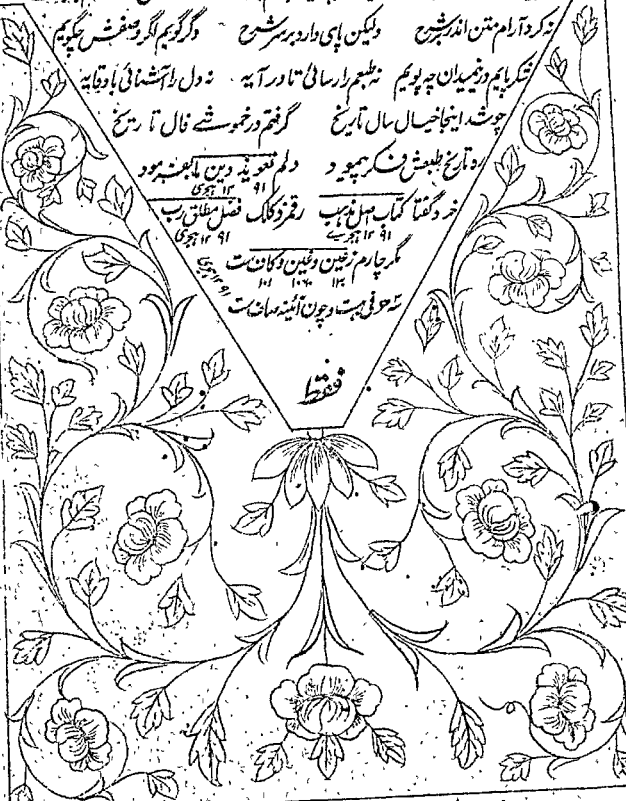
تلطف و تانفس سینهٔ هواخواهان بر ابلاغ بلاغ ساخت و تاسیس عمارت و رعایش تعمیر دل شکسته خانه بدوشان پرداخت
ازانجا که انفتاح در دیدهٔ دل که خرمن فیض ست بد منظرست و در ضمن آستانه بوسی بصد فرحی اوج فخر جلوه گر
آن کدام ست که در هوای آستان عالی نشان مانند ذره از جا نرفت و او را چه نام ست که بشوق چاشنی نوازش انجام
جوشش از خود رفتگی نگرفت - بحکم مایهٔ آگاهی میل لباس رنگین نفرمود و یکدست دست راطراز دامن سادگیها محمود -
تکلف ظاهری را که کلفت باطنی دران منطویست گذاشت و از اذیت و بیاکه ذلت عقبا دران مندرج بست دل بر نشستا
هم کامل سخن هم نیک خصال ست مصرع رنگین دیوان ایزد ذو الجلال - مهارت و فراست از هر لفظ پیدا و ممتاز سے
فکر بالادست از هر فقره هویدا تا بانی بیان و سیاق معانی ست و مرات خیال و بال نشاط رطب اللسانی - فصاحت بند نام
سحر سامری اشتقاق کلام - حسن لطف بلاغت با نطرف حدود و غایت - فضای متانت دلکشا سلاست مستغنی از تبیا
تقریر پذیرده مملکت نشستی دارد و تحریر در منزل خاص بند و بستی - گرمی طبع تقویت آتش طور صفائی فکر نازش صفوت
وشعر لمولفه فارسی جان داده و قربان ارفع شان او * شد نکوئی را نمود در سایهٔ دامان او * ای
یار طبع او هم نثر از رفعت ازو * هم نظام نظم را پروانه شوکت ازو * هر خیار وصف معنوی جناب ممدوح
و مدح ما و جیب صوری آن مایهٔ فتوح - باعث رفعت و احتشام ست و نقد حیات مستقیم احترام - نثر ازمین ترشیم
رنگینی گلشن فردوس بیاید و شعر از فیض رقم بر صفت عرش بیابد - نتیجهٔ تحریر واسطه فروغ نام میگردد
و سبب قدر عالی و حصول مرام - فی المثل در پیشین ایام خجسته فرجام در تعریف آن ملک سیرت و مرجع عوام
نثری از قلم مخلص درگاه ارتقا پناه چکیده و بهر ممتازی نام و نشان اسم با مسمی تاج المدائح گردید - چون
شاهد سخن حمائل صنایع و بدایع بر دوش کشید در صورت و معنی بر سلیم طبع باب قلم دوازده هوا و هوس او گردید
الآخر گلدسته دست اصحاب همیش شد و رفیق شب هجران ارباب و اقسا - بحکم سخن با لطف و ملاحت گر گوید
خفیف و ذلیل باشد برنگ و کم شگوفه کاری امارت تجویز رتبه بهتر گردد - از مرات عزت نواخته شود و از چیر
منزلت سرافراخته -- آری تسلیم ناشناور از فقدان استعداد که امتیاز پانزده و دوازده نمیدارد بلکه
پنج و شش را باتحاد اعداد یکی می انگارد نسخه پریشانی را توقیر اشعار میگوید و باین مرحباست حصول مرام می جوید
زوال نعمت را معدن دولت نام نهاده است و از فقدان تمیز اندو او را بال شهرت قرار داده - اخت سخن او

مائل احتراق گردید و بخت ناساز در آستی لباس آشفته پوشید - از جنبی مسیح آشنائی نیست که حرفی در مدح تواند
و از کمال طلاقت شناسائی نیست که زبان در دهان گرداند - ساز و برگ نوکاری کجا و سر و سامان اداگستری کجا -
که یک قلم اوصاف صاف بر طرازد و پنجه در پنجهٔ هنر در میدان اندازد - یعنی حرفی چند و کلمات نگارش آئینهٔ تمکین
بگذارش سپارد - بان این صنعت اگر خلعت شاباشی بخشد و اکلیل کلام گردد امر جداست و گر این سخن که خود
مخترع طبع اوست زنگ بیر شادی گردد و سبب کمال نام قدرت خداست - کلک کوتاه عمر سامع حق نویش
دراز باد و شاید گلنام پری جلوه در بزم گرم ناز باد - در بزم متینش انوری هر زبان آورد و بحر قدر دانش
در بی بها هر جا گر - تاریخ شرح شعر هر شاعر ترقیم نثر در میراث هر ناثر لمؤلفه هر محرر یک قلم موزون کلام +
نثر هر یک سزد شان احتشام + دیگر کلک دو زبان که از شاخ گیاهی بیش نیست چه نگارد و رنگینی مضامین
که تفاخر مرا عمده باعث گردد از کجا آرد - اعتداد دعوت حالات حکایات اہل قلم کار من نیست و تفصیل و تمکنت
یکان یکان در محوطهٔ انسلاک رقم آوردن قدرت حکم سخن نیست - معهذا این جمله را بحکم وقت نازک کام ناکام انگاره
میگذارم و سبب در نورد مقصد دیگر که بواسطهٔ ابتهاج جان و دل باشد می آرم از انجا که بمراد زیرکی در اشاعت علم علم
می افرازند و نهال امید عالم و عالم را نهال می سازند چنانچه درین ایام مبارک پیام بافضال ایزد منان و یزدان علام
توجه عالی متعالی باشارهٔ جوهر عقل کطبع هدایهٔ شریف میل فرمود و برابر آن قدردانی آن رفیع جاه مطبع اوده اخبار را
انتخاب نمود هدایهٔ شریف باطهارت درایت حلیهٔ طبع پوشید و شرح پارسی بحکم خرم درست رفاقت در پاشید
غلطید - کارنامهٔ نیکوکاری عمر ابد ماتن و شارح خوانمش یا فرع و بقیهٔ نورانی صاحب مطبع دانمش - متن از بارحت
ستایش سبک دوش شرح در دامن اسرار الهی جلوه فروش - عربی ہادی کامل سنیان پارسی ایمان انس جان -
ارباب دانش عربی و پارسی را انواع بهبائم میدانند و اصحاب بینش دولت جاوید تدین میخوانند سخنم را انسخ از کذب
نه الف از لاف ست مدعی کجا که بیند که این کتاب مطبع چون دامن آئینه صاف - بعون الطاف سبحان و بعون الکرام
کلین لامکان - درین مطبع هر کتاب با احکام پاکیزگی و اصول مطبوع و لطف موزونی در قالب طبع در می آید مگر گویم
که با طرح خوبی و طراز تحسین تمثال خیال رنگین در طبع در می آید - اینهمه سرگرمی پاکیزگی نیت مالک مطبع ست که
فرهنگ دانش ست و حقیقت خوبی آن مایهٔ عقل شمع محفل ارباب بینش ست - درین مقام اعتراز انجام - پاره درباره

دو دستہ غم چون حیرت دل در سینہ حساد بماناد۔ اکنون کہ بسر منزل مطبوع خاتمہ رسیدم باعانت
۳۵۹ ۶۵۲ ۱۲۷ ۱۲۷ ۱۲۷

قضا و قدر بہار باغ تاریخ چیدم مثنوی

ہدایہ چون بعون وصون یزدان | بشد مطبوع و عالم گشت شادان | بہر صفحہ برابر شرح ہم متن
نہ اصلا بیش شرح ست و نہ کم متن | ز دیگر صفحہ ہر یک چشم بربست | بلطف صلح راہ خشم بربست
نہ کرد آرام متن اندر بر شرح | ولیکن پای دارد بر سر شرح | دگر گویم اگر وصفش چگویم
تنگ پایم در ین میدان چہ پویم | نہ طبعم را رسائی تا در آید | نہ دل را آشنائی با دقایہ
چو شد اینجا خیال سال تاریخ | گرفتم در خموشی فال تاریخ
رد تاریخ طبعش فکر بیہود | دلم تعویذ دین با لعجب بود
۹۱ ۱۲ ہجری
خرد گفتا کتاب اصل مذہب | رقم زد کلک فضل مطلق رب
۹۱ ۱۲ ہجری ۹۱ ۱۲ ہجری
مگر چارم زعین و غین و کاف ست
۱۰۱ ۱۰۲۰ ۱۲۰
سہ حرفی بیت و چون آئینہ صاف ست ۱۲۹۱ ہجری

فقط

فهرس المجلد الاول للهداية

فهرست جلد اول ترجمه فارسی هدایه

والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم
بیمن توفیقات یزدان وفیض مفیض الاحسان گلدستہ دین متین یعنی
جلد اول
ہدایہ کامل المتن بدایہ
مع ترجمہ و شرح فارسی
منقول از مطبوع کلکتہ
بحسن اہتمام کارپردازان والا فطرت مشغوف متمتع طلباء علوم و وکلاء و مفتیان عدالت
در مطبع نامی گرامی منشی نولکشور بطبع مزین مطبوع شد

بسم الله الرحمن الرحیم

بدایت هدایت شرح اسلام کتابی است مملو از احکام مصدر بحمد شارع علام موشح بنعت سید انام علیه وعلی آله وصحابه
الصلاة والسلام که استنباط فروع از اصولش باجماع امت فوق سنت و قیاس است و نهایة التحقیق محققان و غایة البیان
مدققان بسلوک مسالک شرح وافیش و واجبات آن از آداب پایان بادیه حیرت و یاس خلاصه قواعد و نتایج ضوابطش
جامع رموزیست که ایضاح کنز دقائق آن بتبیین حقائق صورت نگیرد و دُرر غرر محیط ناپیداکنارش به بحر رائق تقریر و نهر فائق
تحریر وسعت نپذیرد و غیر وقائع صیانت ایزدی ضبط روایاتش لا ممکن بل محال و جز عنایت خبیر و فتح قدیر عروج معارج
الدرایتش از قسم وهم و خیال حقا که رمز الحقائق ادا و آمر بر حق از حل مفاتیح شروح مبسوطه متر است و مطلب فائق نواهی
ناهی مطلق از کشف مصابیح متون مختصر معرا النقد رائج معدن الحقائق بنسبه مزید علیه آن غیر کافی و زیادات جامعش بتهذیب
صغیر و کبیر وافی حیوت پای سعی بطی تعیب و فراز این وادی لنگ است و دست اجتهاد از وصول دامن مقصود کوتاه و زیر سنگ
لاجرم بفتوای مفتی خرد از قید تخریج و ترجیح وارستن دانند متاخرین قلاده تقلید سلف و خلف بگردن بستن بدرجه استحباب
بل وجوب نموده و بنا بر کثر امور دینیه از عبادات و معاملات بنظر اختلاف اعتقادات با هم جز شرعیه سررشته آداب از دست
دادن مکروه بلکه ناجائز و حرام دانسته بسلوک طریق مباح اظهار مدعا پرداخته شد در مرایای ضمائر صافی گهران حنفا کیش پرتو انداز
باد که سرکار در سنه ۱۱۹۰ هزار و صد و نود هجری ولایت جنت البلاد بنگاله الفرخ معدلت و نور نصفت نواب گورنر جنرل عماد الدوله
مستر وارن هستنگس بهادر جلادت جنگ منور بود قاضی القضات مولوی غلام یحیی خان بهادر باتفاق مولوی تاج الدین بنگالی

ومیر محمد حسین ابن شرف‌الدین رحمهم الله حسب فرمان نواب معزی الیه هدایه عربی را بزبان پارسی ترجمه آوردند و
کپتان هملتن از ملازمان سرکار دولت مدار کمپنی عالیشان انگریز سوای جلد اول عبادات سه جلد دیگر را بانگریزی ترجمه کرد
وظاهر حال آنکه ترجمه تمام کتاب باتفاق هرچارکس خصوصاً باطلاع قاضی القضات و مولوی تاج الدین مرحومین نشده
از آنجهت بسا مسائل نقلیه وعقلیه سیما آنچه از عربیت فی الجمله تعلق دارد در ترجمه فروگذاشت گردیده وبمقتضای سهو وغفلت
که لازمه بشر است بعض مسائل خطاهای نمایان بظهور پیوسته ورنه قاضی القضات مولوی تاج الدین مرحومین از فحول علمای وقت
بودند وبعض هرچارکس قسمی بخوبی ترجمه شده است که قابل تحسین و آفرین است واز آنجا که مستر هملتن درین ملک ترجمه بعض
جلد دوم بابی المذهب وترجمه باقی در لندن بلا امداد کسی از فضلا کرده لهذا در شرح حال امام اعظم نعمان ابن ثابت
ابوحنیفه کوفی بجای بیان کتب پنجگانه اصول که مبسوط وجامع کبیر وجامع صغیر وزیادات وسیر است غلطهای فاحش واقع شده
ودر ترجمه مسائل کثیر راه یافته مثلاً در کتاب الجنایات باین مسئله که اگر کسی کسی را خفه کند نزد ابی حنیفه رح برو قصاص نیست
ونزد صاحبین واجب است ترجمه کرده که اگر کسی کسی را غصه دهاند وحال آنکه خفه عبارت است از کشتن کسی بافشردن گلو وهرگاه در
سنه ۱۲۲۱ بیست ویک هجری تمام ممالک هند وبنگاله ودکن زیر حکومت اولیای دولت انگلشیه درآمد وریاست عامه
ولایت قلمرو هند وبنیاد قوانین تونهادت همایون یوسف صورت موسی سیرت عیسی حلم ادریس علم لقمان هنر سلیمان فر عمر
شوکت علی ممالک ستان بهرام احتشام کیوان توان موسس قوانین نصفت وعدالت مشید ارکین عظمت وجلالت
زود حضور دوراندیش پیش بین جهانی نام ونگ مجموعه دانش وفرهنگ مقدمة الجیش جنود فتح وظفر رعایا نواز غربا پرور
انسان العین بینش عین الاعیان انفس ارواح آفرینش صدرنشین محفل عز وبرتری زینت ده کج کلاهی گورنری حشمت مرتبه
جود وسخا رفیع القدر سمو المناقب گورنر جنرل مستر جارج هلیر دبارلو صاحب ادام الله اقباله وانجح آماله رونق پذیرفت
وصاحب مراتب خدیو کشور سخن سنجی شهنشاه ملک معنی یابی بحر زاخر درر علوم عقلی ونقلی قاموس محیط لآلی فنون فرعی
واصلی گوهر جان بلاغت است ابوعلی وابونصر ارسطوی وقت فلاطون عصر زینت بخش دولت سرمدیه انگلشیه
مجدد قواعد سیه آبرو بخش خاکساران وهواخواهان آتش زن دودمان ظلمه وستمگاران مربع نشین چارپالش دولت واقبال
دستگاه فی و آمال نائب مبداء فیاض در فیض گستری سایه رحمت رحمان در رحم آوری ناسخ نام کسری وحاتم
بعدل وعطا افراسیاب در ستم در تهور وشجاعت حق گذار وحق پرور که سوای تعریف خبر که احتمال صدق وکذب
است لفظ حق ترجمانش نگذشته وبجز تحقیق لغت حرف لغو پیرامون دهان صدق تبیانش نگردیده صدور توهمات
واشکالات همین تا قبلش همان نسبت خس وخاشاک با صاعقه محرق وظلمت جهل ونادانی را بمقابل شعله ذکاوتش بعینه
علاقه تا بشمس شارق اگرنه در ظلمت آباد هند نیر طلعتش تابیدی ارباب علم وفضل که مانند ذرات در حضیض گمنامی
ناکامی ازان براوج مدعا اکشاده بفحوا زایدی چسان رسیدندی وشپره خستیان کوتاه بین که بقوت جهل ونادانی

سر اشکبار بفرق فرقد میسودند و حجاب نومیدی بر چهرهٔ مقصود کشیده رخت از بار نشیب نامرادی چگونه کشیدندی اگر جسم مجسمش را روح
مجرد گویم روا است و مرتبهٔ عقل هیولانیش را درجهٔ عقل کل خوانم سزا آبای علوی را چنین جوهر فردی در صلب تاثیر بر نخورده و امهات سفلی
بهمچو فرزندی در کنار تربیت نپرورده مرکز علمای آفاق مجمع مکارم اخلاق مقبول حضرت واهب المواهب خداوند خداوندگان
جان هربرت هارنگتن صاحب ادام الله اقباله و جعل الی کل خیر آله رونق افزای محکمهٔ عدالت صدر و نظامت بود بتقریب تفحص احکام و فتاوای
مقدمات عدالت دیوانی و نظامت از کتب معتبرهٔ فقه آنجناب را سیر ترجمهٔ انگریزی هدایه بمقابله فارسی و عربی آن اتفاق افتاد و بمقتضای
خبرت ذاتی که اکثر مسائل فقهیه در حافظهٔ کاملهٔ آنجناب محفوظ بود بر غلطهای ترجمه فارسی هدایه و انگریزی آن اطلاع دست داد و تصحیح ترجمهٔ فارسی
که درستی ترجمهٔ انگریزی وابستهٔ آن بود پیش نهاد خاطر دریا مقاطر گردید و این ضعیف الخلیقه بل لاشیٔ فی الحقیقه سرگردان بادیهٔ جهل و نادانی
محمد راشد ابن ضیاء الدین محمد بردوانی عفی الله عنهما که بعد تحصیل و فراغت از علوم ضروریه مرسومه بجناب مستطاب آن درّ مکنون بحر دانش و
بینش و کوکب دری فلک محیط آفرینش بشیوهٔ ملازمان منسلک و تربیت پذیر بود و عند التکرار یک مسئلهٔ علمی فواید هزاران مسائل از هر نوع
بر میداشت و تا قرنی از مائدهٔ پر فائدهٔ آن حاتم زمان ذله ربای وظائف بوده اوقات چاشت و شام را با جمعی کثیر از ایتام و بیوگان
عیال خود بفراغت بسر می‌برد و بمساعی جمیلهٔ اش بعهدهٔ مولویت عدالت پادشاهی سوپریم کورت و ترجمه فارسی زنجگلهٔ عدالت دیوانی
صدر و نظامت مقرر بود و بعد ازان بمقتضای فیض بخشیهای آن فیاض بتقرر خدمت افتای صدر سربلندی یافت مخاطب باین خطاب شد
که ترجمهٔ هدایهٔ فارسی صحیح بکنی این قلیل البضاعت آن امر را سرمایهٔ فوز جاودانی دانسته الفاظ مشتمله امر را مادهٔ تاریخ یافته فوراً انگشت اجابت
بر دیده نهاد و جناب خداوندی احوال ابتری ترجمهٔ فارسی و انگریزی بنواب گورنر جنرل موصوف که شمهٔ از خوبیهای ذاتی و صفاتی آن والا نهاد
بالا گذشت اطلاع کرده اجازت تصحیح فارسی و چهاپهٔ آن بتوسط این حقیر بدست آورد و بتعمیم فوائد علمی که طالب علمان عربی خوان را بتسهیل مطالب
هدایهٔ عربی و فارسی خوانان این ملک را که بهره از عربیت ندارند بدانستن مسائل مداولهٔ آن و صاحبان عالیشان انگریز را بانفاذ احکام مقدمات
مرجوعهٔ عدالت دیوانی و نظامت بکار آید طلب فرمود نواب معزی الیه که موجد قوانین علوم و رسوم است بلا توقف بنظر استحسان در آورده
مؤنت تصحیح و چهاپهٔ آن بر خزانهٔ عامره حواله کرده اجازت داد چنانچه این قلیل البضاعت عدیم الحیثیت ترجمهٔ جلد اول که مترجمان سابق
رعایت عهدهٔ مترجمی که عبارت از ابقای معنی و تغییر الفاظ است مطلقاً نکرده بودند بطور معهود که لازمهٔ ترجمه است کرد و در سه جلد دیگر که
ترجمهٔ آن بانگریزی شده بود بپاس اینکه از تغییر ترجمهٔ فارسی ترجمهٔ انگریزی بالکل ناقص خواهد شد و حکم جناب خداوندی بود که حتی الوسع در
ابقای آن کوشد ترجمهٔ سابق را بحال داشته همین التزام کرد که دلائل و مسائل متروکهٔ اصل را الحاق کند و هر جا که در اصل مطلب غلطی است تصحیح
آن نماید و بشرح مطالب دقیقهٔ آن عبارات شروح بقدر ضرورت الحاق کند تا طالب العلم هدایه خوان را بتسهیل عربی مدد رسد و فارسی خوانان
و صاحبان عالیشان بفهم مطالب آن محتاج بشروح و کتب دیگر نشوند و وجه فرق میان اصل ترجمه و الحاق بدینگونه صورت بست که آنچه
در هدایهٔ عربی مذکور است ترجمهٔ آن بحروف عربی و آنچه ملحق است بحروف فارسی در قالب طبع آورده شد و اکثر جا در اواخر ملحقات نام شروح
مثل عنایه و کفایه وغیره مندرج گردید تا در میان اصل عبارت کتاب و لاحق بران فرق باشد و باید دانست که صاحب هدایه شیخ الاسلام

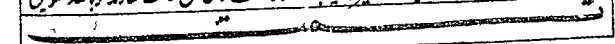
برهان

برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر مرغینانی راکہ وفاتش در ۵۹۳ھ پانصد و نود و سہ وقوع یافتہ در ہدایہ شرح ہدایہ کہ ہم از مصنفات اوست
او بہا است کہ دانستن آن بر طالب واجب است یکی از آن اینست کہ ہر جا کہ گفتہ است کہ این حدیث محمول است بر فلان معنی مراد از آن آنست
کہ اہل حدیث آنرا بر آن معنی حمل نمودہ اند و ہر جا کہ میگوید کہ بحسب معنی کہ من آنرا بران حمل نمودم مراد از آن اینست کہ صاحب ہدایہ آن حدیث را
بران حمل نمودند اہل حدیث و از آداب اوست کہ روایت خود را عام از سنت و اثر کہ ثابت است بقول صحابہ رضہ حدیث میگوید وگاہی فرق میکند
در میان خبر و اثر و در جواب اما فا را ذکر نمیکند باعتماد ظہور معنی و در ان وصلیہ واو را فرو میگذارد و مراد از فقہ دلیل عقلی میدارد و در مسائلیکہ
اختلاف است میان امام اعظم رضہ و شافعی رضہ یا امام یا صاحبین یا زفر دلیل شافعی و صاحبین یا زفر را اول می آرد و دلیل امام در آخر ہمیشہ صریحی
می نگارد کہ جواب ادلہ شافعی و صاحبین و زفر از آن حاصل میشود و ہموارہ رضی بجواب اخیر است پس ہر جا کہ دلیل صاحبین را آخر ذکر کردہ است
رضای او بآن قول اخیر باید فہمید و از قال العبد الضعیف خود را مراد میگرد و لیکن کتاب ہدایہ برای تعظیم صاحب ہدایہ بجای لفظ قال
العبد الضعیف قال رحمہ اللہ یا قال رضی اللہ عنہ مقرر کردہ اند و صاحب ہدایہ لفظ متکلم را برای احتراز از صیغہ انانیت ذکر نکردہ است و از آداب اوست
کہ مسائل قدوری را اولا ذکر میکند و بعد از آن مسائل جامع صغیر و اگر نوعی مخالفت در عبارت قدوری و جامع صغیر باشد
عبارت جامع صغیر را بتصریح ذکر میکند و از آداب اوست کہ جواب سوالات را بلا ذکر اسولہ بطور دفع دخل مذکور می کند
و از قبیل مقال می پرہیزد و دہر دلیست کہ صاحب ہدایہ کتاب خود ۱۳ بسیزدہ سال باتمام رسانید و درین مدت صائم
بود و ہر گاہ خادم او در خدمت شراب و طعام برای وی می آورد میگفت کہ آنجا بگذار و راہ خود پیش گیر
و بعد از آن آنرا بر فقیرے تصدق میکرد و در اخفای صوم میکوشید و زاہد و متورع بود لہذا
کتاب او مقبول و منتفع بہ شد و از انجا کہ انسان ضعیف البنیان مساوق سہو و نسیان است
و طریق مدعا پر از کریوہ و مغاک لا جرم اگر بطے آن پای اندیشہ را لغزشے
رسد و دامن فکر را از خار وہم آویزشے توقع از بزرگان والا فطرت
آنست کہ بچشم انصاف نگرند و از جرائم درگذرند

والعفو عند کرام الناس مامول

تمت

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد و سپاس بی‌قیاس معبودی را سزاوار است که فقهای بالغ اندیشه در راه طاعتش از طی کردن پست و بلند اصول و فروع درمانده
رفتار و عقلای معرفت پیشه را در وادی جستجویش پای تعقل در عقال حیرت گرفتار شکر نعمتش که بر سائر افراد کائنات بمنزلهٔ فرض عین است
بوجهی ادا کردن متعسر و کشیدن دامن ادراکش که ورای طاقت سرپنجهٔ اجتهاد است بدراز دستی معقول و منقول متعذر درود نامحدود
تحفهٔ بارگاه صدر نشین مسند اصطفا است که اتباع سنت سنیهٔ آنش وصول رحمت یزدان را وسیله است و چراغ عالم افروز شرعیتش را
از نسیم صبح قیامت فتیلهٔ شرائف الصلوة و کرائم التحیات علیه و علی آله الاطهار و صحابه الاخیار اما بعد بر آئینهٔ ضمیر دیباچه آرایان
دفتر دانش و بینش و مرآت خاطر ترجمه کشایان غوامض مجموعهٔ آفرینش منطبع میگرداند که کشور نزهت پرور بنگاله از روزیکه بانوار
فرمان فرمائی نواب گورنر جنرل عماد الدوله مستر وارن هسٹنگس بهادر جلادت جنگ مستغنی و مستنیر گردیده است همگی همت
والا نهمتا مصروف و معطوف بر آنست که حراست و پاسبانی بلاد و انتظام مهمات عباد بر وجهی صورت انعقاد یابد که عموم خلائق در
ظل عدالت از تابش آفتاب شدت و محنت آسوده بال و مرفه الحال بوده ابواب بیداد و ظلم بر چهرهٔ انام از خواص و عوام بسته و بنیان
فساد از فتنهٔ متعدیان طریق حق مقطوع و مستاصل گردد و چون حصول این اصول بدون شرع مقدسهٔ نبوی و اوامر و نواهی ملت مصطفوی
استکمال نمی‌پذیرد بنابر آن این روشناس کشور خمول و انزوا اشتهر به غلام یحیی مامور و ماذون گشته که کتب عربیه علم فقه
علی الخصوص کتاب مستطاب هدایه را که از غایت دقت و ایجاز بمثابه اعجاز بود باتفاق ملا تاج الدین و میر محمد حسین
و ملا شریعت الله از زبان تازی بمحاوره عجمی منتقل سازد چنانچه بمعاضدت ایشان همت بر گماشته چندانکه گنجایش داشته
نقش الفاظ عربی را بعبارت مانوس فارسی بر داشته هدایه فارسی نام گذاشته و هدایهٔ فارسی پیرایهٔ انجام یافت تاریخ اتمام
آنست اگر چشم بصیرت باز و دماغ انصاف ساز است از فضائل این کتاب همین بس که عموم الناس را احتیاج بدان حاصل و فوائد
و منافع آن شامل خواهد بود بر سیاحین این گلشن فیض مسکن مخفی و محتجب نماند که در اثنای ایراد مسائل هر جا که لفظ شیخین مذکور
گشته مراد از آن قدوة المجتهدین امام ابو حنیفه و ارشد تلامذه او امام ابو یوسف رحمهما الله تعالی و آنجا که کلمه طرفین نگارش یافته
غرض از آن اسم سامی امام ابو حنیفه رحمة الله علیه و امام محمد است که نسبت استفاده او بشیخین می‌پیوندد و مقصود از لفظ صاحبین
هر دو تلامذه اند رحمهما الله تعالی توقع از مکارم اخلاق ناظران این اوراق آنکه اگر در مرور پست و بلند این مرحله دور پیمای سمند
پای اندیشه از جای رفته باشد در طریق خورده گیری بیجا با نتازند و انگشت نمای طعن و ملامت نسازند و بالله التوفیق ✦

الحمد لله الذی اعلی معالم العلم واعلامه واظهر شعائر الشرع واحکامه وبعث رسلا وانبیاء صلوات الله علیهم اجمعین الی سبیل الحق هادین واخلفهم علماء الی سنن سننهم داعین یسلکون فیما لم یؤثر عنهم مسلک الاجتهاد مسترشدین منه فی ذلك وهو ولی الارشاد وخص اوائل المستنبطین بالتوفیق حتی وضعوا مسائل من کل جلی ودقیق غیر ان الحوادث متعاقبة الوقوع والنوازل یضیق عنها نطاق الموضوع

جمیع حمد ثابت است خدای را که بلند گردانید معالم علم و اعلام آن و ظاهر کرد شعائر شرع و احکام آن ف معالم جمع معلم است بمعنی نشان که بر راه نهند و مراد ازان اصول شرع است که مدارک علم شرعیست و اعلام جمع علم است بمعنی جبل و کوه و مقصود ازان علما است و شعائر جمع شعیره است بمعنی انچه بروی نشانی باشد و مراد ازان اسباب و علل و شروط و علامات است و احکام عبارت است از حل و حرمت و صحت و فساد ص و مبعوث کرد رسل و انبیارا علیهم الصلوة والسلام که بسوی راه های حق هادی اند و خلیفه آنها کرد علما را که بسوی روش سنتهای آنها داعی اند و سلوک میکنند در چیزیکه مروی نیست از انبیا طریق اجتهاد را در حالیکه طلب رشد میکنند دران از او تعالی که ولی ارشاد است و خاص کرد اوائل مجتهدین را ف کابو حنیفه و اصحاب وی ص بتوفیق حتی که وضع کردند آنها در فتاوای خود ها مسائل را از قسم جلی و دقیق ف که عبارت است از مسائل قیاسیه و استحسانیه ص ولیکن حوادث متعاقبة الوقوع است ف یعنی پی در پی می آید ص و تنگی میکند از نوازل ف یعنی از واقعات ص کمر بند مسائل موضوع ف یعنی جوابهای منقوله از سلف دران کافی نیست

واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد والاعتبار بالامثال من صنعة الرجال وبالوقوف على المآخذ يعض عليها بالنواجذ وقد جرى على الموعد في مبدأ بداية المبتدي ان اشرحها بتوفيق الله تعالے شرحا ارسمه بكفاية المنتهي فشرعت فيه والوعد يسوغ بعض المساغ وحين اكاد اتكئ عنه اتكاء الفراغ تبينت فيه نبذا من الاطناب وخشيت ان يهجر لاجله الكتاب فصرفت عنان العناية الى شرح آخر موسوم بالهداية اجمع فيه بتوفيق الله تعالے بين عيون الرواية ومتون الدراية تاركا للزوائد في كل باب معرضا عن هذا النوع من الاسهاب مع ما انه يشتمل على اصول ينسحب عليها فصول واسأل الله تعالى ان يوفقني لاتمامها ويختم لي بالسعادة بعد اختتامها حتى ان من سمت همته الى مزيد الوقوف يرغب في الاطول والاكبر ومن اعجله الوقت عنه يقتصر على الاصغر والاقصر وللناس فيما يعشقون مذاهب والفن خير كله ثم سألني بعض اخواني ان املي عليهم المجموع الثاني فافتتحته مستعينا بالله تعالے في تحرير ما اقاوله متضرعا اليه في التيسير لما احاوله انه الميسر لكل عسير وهو على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير وحسبنا الله ونعم الوكيل

ص وشکار کردن شوارد ف یعنی وحشیان رمنده ص بافروختن آتش از موارد ف و فرودگاه آنها آب است یعنی احکام مستخرجه حاصل میشود از اصول چنانکه شکار گرفته میشود از فرودگاه آن آب ص وقیاس کردن بامثال از صنعت رجال است ف یعنی کار مردان کامل ص وآن صنعت حاصل میشود بوقوف بر ماخذ درحالیکه گرفته شود آنرا بنواجذ ف کردندانهای پس همه دندانهاست یعنی قیاس احکام بر نظائر آن کار کاملان ست ومیشود آن کار بدانستن ماخذ و حصول کمال مضبوطی واستحکام ص وبدرستیکه وعده رفته بود برمن درابتدای کتاب بدایة المبتدی بآنکه بتوفیق خدا شرح آن کنم ونام آن نهم کفایة المنتهی پس شروع کردم دران حال آنکه وعده مسوغ است ف یعنی روا میدارد اقدام ومضی آنرا ص بعض مساغ ف در روا داشتنی چه وعده مجوز ایفاست ص وچون آن ص وهرگاه قریب شد بآنکه حاصل شود مرا ازان فراغ دریافتم دران شرح اندکی از اطناب وترسیدم که بسبب آن متروک شود کتاب پس برگردانیدم عنان عنایه ف یعنی قصد ظاهر وباطن خود ص بسوی شرحی دیگر مسمی به هدایه وبتوفیق خدا جمع خواهم کرد درآن عیون روایت ومتون درایت ف یعنی روایات مختار علما ومعانی مرویه ونکات متینه ص درحالیکه خواهم گذاشت زوائد را در هر باب واعراض خواهم کرد ازین قسم اطناب ف که در کفایة المنتهی شده ص معهذا شامل خواهد شد این شرح بر اصول ف وقواعد ص که منجر وکشیده میشود بر آن فصول ف یعنی بسبب ایجاز هیچ از اصول وقواعد وفصول ومسائل متروک نشود ص ومیخواهم از خدا تعالی که توفیق دهد مرا باتمام آن وخاتمه من به نیکبختی کند بعد اختتام آن پس هرکس که برتری کند همت او بسوی زیادتی وقوف واطلاع رغبت کند در اطول واکبر ف که کفایة المنتهی است ص وکسیکه عاجل الوقت است اقتصار کند بر اصغر واقصر ف یعنی هدایه ص ومردمانرا درچیزهای مرغوب روشهای نوع بنوع است وروشها همه نیک اند بعد ازان ف که خود صرف عنایه کرده بودم ص درخواستند ازمن بعض برادران که املا کنم برایشان مجموعه دوم پس شروع آن کردم درحالیکه استعانت میکنم از خدا بنوشتن چیزیکه قول آن میکنم وتضرع میکنم بسوی خدا در آسان کردن چیزیکه قصد آن دارم بدرستیکه او تعالی آسان کننده هر عسیر است ف یعنی مشکل ص وبرهرچه میخواهد توانا وقدیر و بقبول کردن تضرع جدیر ف یعنی لائق ص وخدا است بسنده ما وبهتر وکیل

کتاب الطهارات

قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية ففرض الطهارة غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس بهذا النص والغسل هو الاسالة والمسح هو الاصابة وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الاذنين لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها والمرفقان والكعبان يدخلان في الغسل عندنا خلافا لزفر رح وهو يقول ان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل في باب الصوم ولنا ان هذه الغاية لاسقاط ما وراءها اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل وفي باب الصوم لمد الحكم اليها اذ الاسم يطلق على الامساك ساعة والكعب هو العظم الناتي هو الصحيح ومنه الكاعب قال والمفروض في مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس لما روى المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه والكتاب مجمل فالتحق بيانا به وهو حجة على الشافعي في التقدير بثلث شعرات وعلى مالك في اشتراط الاستيعاب وفي بعض الروايات قدره بعض اصحابنا بثلث اصابع اليد لانها اكثر ما هو الاصل في آلة المسح قال وسنن الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضي من نومه لقوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده ولان اليد

کتاب الطهارات ف وآن در لغت بمعنی نزه و پاکی است از نجاسات حقیقی و در شرع بمعنی نزه و پاکی از مطلق نجاست است حقیقی باشد یا حکمی
ص مسئله فرمود خدای تعالی که ای مومنان وقتیکه قصد نماز کنید پس غسل کنید رویهای خود را و دستهای خود را تا مرفق ف یعنی آرنج
ص ومسح کنید سرهای خود را و غسل کنید پایهای خود را تا هر دو کعب پس فرض وضو از روی این نص غسل اعضای ثلثه ف یعنی
روی و هر دو دست و هر دو پای ص ومسح سر است و غسل بالفتح عبارت است از روان کردن ف آب بر عضو مغسول یعنی شستن
ص ومسح عبارت است از رسانیدن ف آب بر عضو بے آنکه روان شود ص و حد روی از منتهای رستنگاه موی
سر تا زیر زنخ و از نرمه گوش تا نرمه گوش دیگر است زیراچه مواجهه ف که بمعنی روبرو شدن است از مقابله همین اعضا ص
واقع میشود و مواجهه مشتق از وجه است و هر دو آرنج و هر دو کعب نزد علمای ما در شستن داخل است بخلاف زفر رح که او میگوید که غایت
زیر مغیا داخل نمیشود مانند شب در روزه و دلیل علمای ما آنست که این غایت برای اسقاط ماورای غایت است زیراچه اگر آن غایت
نمی بود هر آئینه مستوعب میشد دست و پای کل آنرا ف یعنی تا بغل و ران ص و در باب روزه ذکر غایت برای کشیدن حکم تا غایت
است زیراچه اسم ف روزه ص بر مطلق امساک اطلاق کرده میشود و کعب استخوانی است برآمده ف یعنی شتالنگ ص و همین صحیح است
و از ان لفظ کاعب آمده است و فرض در مسح سر مقدار ناصیه است و آن ربع سر است زیراچه روایت کرده است مغیره بن شعبه
که نبی صلعم در خاک روبه جای قومی آمد و بول کرد و وضو نمود و مسح کرد بر ناصیه و هر دو موزه خود و قرآن ف درین حکم ص مجمل است
پس عمل رسول صلعم بیان آن لاحق شد و همین حدیث حجت است بر شافعی رح برای اندازه کردن او مسح سر را به سه موی و نیز حجت است
بر مالک رح در شرط کردن او مسح تمام سر را و در بعضی روایات اندازه کرد بعض اصحاب ما مسح سر را به سه انگشتان دست زیراچه
سه انگشت دست غالبا اصل آله مسح است مسئله ۲ از سنتهای ف وضو یکے ص شستن هر دو دست است پیش
از در آوردن آن در آوند آب هرگاه بیدار شود وضو کننده از خواب برای قول علیه السلام وقتیکه بیدار شود کسی از شما از خواب
پس فرو نبرد دست خود را در آوند آب تا که نشوید آن دست را سه بار زیراچه معلوم نیست که کجا مانده است دست او در شب و سبب آنکه د

آلة التطهير فتسن البداية بتنظيفهما وهذا الغسل الى الرسغ لوقوع الكفاية به في التنظيف قال وتسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والمراد به نفي الفضيلة والاصح انها مستحبة وان سماها في الكتاب سنة ويسمي قبل الاستنجاء وبعده هو الصحيح والسواك لانه عليه السلام كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصبع لانه عليه السلام فعل كذلك والمضمضة والاستنشاق لان النبي عليه السلام فعلهما على المواظبة وكيفيتهما ان يمضمض ثلثا يأخذ لكل مرة ماء جديدا ثم يستنشق كذلك هو المحكي من وضوء رسول الله عليه السلام ومسح الاذنين وهو سنة بماء الراس خلافا للشافعي رح لقوله عليه السلام الاذنان من الراس والمراد بيان الحكم دون الخلقة قال وتخليل اللحية لان النبي عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك وقيل هو سنة عند ابي يوسف رح جائز عند ابي حنيفة ومحمد رح لان السنة اكمال الفرض في محله والداخل ليس بمحل الفرض وتخليل الاصابع لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم كي لا تتخللها نار جهنم ولانه اكمال الفرض في محله وتكرار الغسل الى الثلث لان النبي عليه السلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلثا ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم والوعيد لعدم رؤيته سنة قال ويستحب للمتوضي ان ينوي الطهارة فالنية في الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي رح فرض لانه عبادة فلا يصح بدون النية كالتيمم ولنا انه لا يقع قربة الا بالنية ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه طهارة بالاستعمال

آلهٔ تطهیر است پس مسنون است ابتدا بتطهیر آن و این شستن تا بند سر دست کافی است در تنظیف ف و پاکی ش دوم ص خواندن بسم الله
در ابتدای وضو برای قول پیغمبر صلعم وضو نیست آن شخص را که بسم الله نخواند و مراد ازان نفی فضیلت است ف نه نفی صحت ص و
اصح آنست که بسم الله خواندن مستحب است اگرچه در کتاب آنرا سنت گفته و اصح آنست که بسم الله قبل و بعد استنجا خوانده شود ف سوم
ص مسواک چه پیغمبر صلعم بران مواظبت کرده است و اگر مسواک نباشد باید که از انگشت بمالد دندان را چه پیغمبر صلعم چنین کرده است ف چهارم ص مضمضه
ف یعنی آب در دهن جنبانیدن ف پنجم ص استنشاق ف یعنی آب در بینی کردن ص زیرا چه پیغمبر صلعم بران مواظبت کرده است
و کیفیت مضمضه و استنشاق اینست که سه بار مضمضه کند و هر بار آب جدید بگیرد و بعد ازان استنشاق کند بهمان طور همین منقول است
از وضوی پیغمبر صلعم ف ششم ص مسح هر دو گوش و آن سنت است نزد علمای ما باب سر ف یعنی به بقیه آبی که برای مسح سر گرفته شود
ص بخلاف شافعی رح برای قول پیغمبر صلعم که هر دو گوش از جمله سر است و مراد ازان بیان حکم است نه بیان خلقت ف هفتم ص تخلیل ریش
زیرا چه جبرئیل علیه السلام بآن امر کرده است پیغمبر را صلعم و بعضی گفته اند که تخلیل ریش سنت است نزد ابی یوسف رح و نزد طرفین جائز است
نه سنت زیرا چه سنت اکمال فرض است در محل فرض و اندرون ریش محل فرض نیست ف هشتم ص تخلیل انگشتان برای قول علیه السلام
تخلیل انگشتان کنید تا در آید نکند دران آتش دوزخ و بجهت آنکه تخلیل انگشتان اکمال فرض است در محل آن ف نهم ص سه بار شستن
ف اعضای مذکوره ص زیرا چه پیغمبر علیه السلام وضو کرد ف و شست اعضا را ص یک یک بار و فرمود که این وضوئیست که
قبول نمیکند خدای تعالی نماز را مگر بآن ف و بعد ازان ص وضو کرد ف و شست اعضا را ص دو دو بار و فرمود که این وضوی شخصی است
که دو چند میکند خدا اجر را برای او ف و بعد ازان ص وضو کرد ف و شست اعضا را ص سه سه بار و فرمود که این وضوی من است و وضوی
پیغمبرانی است که پیش از من گذشته اند و هر که برین زیاده یا ازین کم کند ف یعنی آنکه سه بار شستن سنت اعتقاد نکند تعدی کرد و ظلم
ف دهم ص نیت در وضو و نزد شافعی رح نیت در وضو فرض است زیرا چه وضو عبادت است پس بدون نیت صحیح نباشد مانند تیمم و دلیل
علمای ما اینست که وضو عبادت نمی شود مگر به نیت لیکن مفتاح نماز می شود بسبب آنکه وضو است باستعمال مطهر ف یعنی آب

بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة او هو ينبئ عن القصد ويستوعب راسه بالمسح هو السنة وقال الشافعي رح السنة هو التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول ولنا ان انسا رض توضأ ثلثا ثلثا ومسح براسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله عليه السلام والذي يروى من التثليث محمول عليه بماء واحد وهو مشروع على ما روي عن ابي حنيفة رح ولان المفروض هو المسح وبالتكرار يصير غسلا فلا يكون مسنونا فصار كمسح الخف بخلاف الغسل لانه لا يضره التكرار ويرتب الوضوء فيبدأ بما بدأ الله تعالى بذكره وبالميامن والترتيب في الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي رح فرض لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية والفاء للتعقيب ولنا ان المذكور فيها حرف الواو وهي لمطلق الجمع باجماع اهل اللغة فتقتضي اعقاب غسل جملة الاعضاء والبداية بالميامن فضيلة لقوله عليه السلام ان الله تعالى يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل فصل في نواقض الوضوء المعاني الناقضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الاية وقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم وما الحدث قال ما يخرج من السبيلين وكلمة ما عامة فتتناول المعتاد وغيره والدم والقيح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير والقيء ملأ الفم وقال الشافعي رح الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روي انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ ولان غسل غير موضع الاصابة امر تعبدي فيقتصر على مورد الشرع وهو المخرج المعتاد ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وقوله عليه السلام من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته

ص بخلاف تيمم زيرا چه تراب مطهر نيست مگر در وقت اراده نماز و نيز لفظ تيمم دلالت دارد بر معنى قصد ف كه عين نيت است يازدهم ص مسح تمام سر يكبار و شافعى رح گفته است كه سنت سه بار مسح كردن است بآبهاى جديد باعتبار عضو مغسول و دليل علماى ما اينست كه انس رضى الله عنه وضو كرد و شست اعضا را سه سه بار و مسح كرد سر را يكبار و گفت اين وضوى رسول صلعم است و سه بار مسح كه از پيغمبر صلعم مرويست آن محمول است بر مسح سه بار بيك آب و سه بار بيك آب مسح كردن مشروع است و مرويست از ابى حنيفه رح و بجهت آنكه فرض نيست مگر مسح سر و از تكرار مسح بسا است كه بمرتبه غسل ميرسد پس مسنون نبود و مانند مسح موزه باشد بخلاف غسل ف اعنى شستن ص كه تكرار آن ضرر ندارد ف دوازدهم ص ترتيب پس ابتدا كند بچيزيكه ابتدا كرده بامر آن خداى تعالى و بميامن ف اعنى اعضاى راست ص و ترتيب در وضو نزد ما سنت است و نزد شافعى رح فرض است زيرا چه در قول خداى تعالى پس بشوئيد رويهاى خود را تا آخر آيه فاى تعقيب است و دليل علماى ما آنست كه دران آيه حرف واو مذكور است و باتفاق اهل لغت واو براى مطلق جمع است بلا ترتيب و فا بران جمله داخل است پس تقتضاى آن اينست كه غسل جمله اعضا بلا ترتيب عقب قصد نماز موجود شود و ابتدا بميامن فضيلت است بجهت قول پيغمبر صلعم كه بدرستيكه خداى تعالى دوست ميدارد ابتدا كردن باعضاى راست در هر چيز حتى كه نعلين پوشيدن و شانه كردن

فصل در بيان شكننده وضو مسئله ١ هر چيز كه برآيد از دو راه ف قبل و دبر ص شكننده وضو است بجهت قول خداى تعالى كه و قتيكه بيايد كسى از شما از غائط الايه و براى آنكه پرسيده شد از پيغمبر صلعم كه شكننده وضو چه چيز است فرمود كه هر چيز كه برآيد از سبيلين و لفظ هر چيز بسبب عموم شامل است معتاد و غير معتاد را مسئله ٢ ف بعض شكننده وضو ص خون و ريم است و قى كه پر دهن باشد و شافعى رح گفته است كه چيزيكه از غير سبيلين برآيد شكننده وضو نيست بجهت آنكه مرويست كه پيغمبر صلعم قى كرد و وضو نمود و بجهت آنكه شستن غير موضع نجاست امر تعبدى است ف و موافق قياس نيست ص پس اقتصار كرده خواهد شد بر صورتيكه شرع بران وارد است و آن مخرج معتاد است و دليل علماى ما ف يكى ص آنست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه وضو واجب ميشود از خون سائل و نيز فرموده است كه هر كه قى كند يا در نماز خون از بينيش جارى شود بايد كه برگردد و وضو كند و بنا كند بر نماز خود ف اعنى بقيه نماز را ادا كند

ما لم يتكلم ولان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول غير ان الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير وبملء الفم في القيء لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لا خارجة بخلاف السبيلين لان ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج وملء الفم ان يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف لانه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا وقال زفر رح قليل القيء وكثيره سواء وكذا لا يشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد ولاطلاق قوله عليه السلام القلس حدث ولنا قوله عليه السلام ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا وقول علي رض حين عد الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم واذا تعارضت الاخبار يحمل ما رواه الشافعي رح على القليل وما رواه زفر رح على الكثير والفرق بين المسلكين ما قد بيناه ولو قاء متفرقا بحيث لو جمع يملأ الفم فعند ابي يوسف رح يعتبر اتحاد المجلس وعند محمد رح يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان ثم ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا يروى ذلك عن ابي يوسف رح وهو الصحيح لانه ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض به الطهارة وهذا اذا قاء مرة او طعاما او ماء

ص ما دامیکه تکلم نکرده باشد ف دوم ص آنکه خروج نجاست در زوال طهارت تاثیر دارد و اینقدر در اصل ف یعنی سبیلین ص معقول است ف بسبب تضاد طهارت و نجاست و معقول از مورد شرع متعدی میشود ص و اقتصار بر چهار عضو ف یعنی شستن روی و دست ص و پا و مسح سر خلاف قیاس است ف و خلاف قیاس مقتصر میشود بر مورد شرع ص لیکن هرگاه آن امر معقول در اصل که سبیلین است ضرورة متجاوز شود ف حتی اگر خروج نجاست از غیر سبیلین هم مزیل طهارت شود ص پس این امر خلاف قیاس هم بتبعیت آن متجاوز شود ف ورنه حکم نص متغیر گردد ص مگر آنکه خروج نجاست از غیر سبیلین بسیلان آن سوی موضعیکه حکم تطهیر بآن لاحق است و به پری دهن در قی متحقق میشود زیراچه بسبب زائل شدن پوست نجاست بجای خود ظاهر میشود و آن بادی است نه خارج بخلاف سبیلین زیراچه آن محل نجاست نیست پس بمجرد ظهور آن دلیل انتقال و خروج است و قی با پری دهن آنست که اگر خواهد قی کننده که ضبط آن نماید نتواند کرد مگر بتکلف زیراچه اینچنین قی غالبا بیرون می آید پس خروج آن اعتبار کرده شود و زفر رح گفته است که قی قلیل و کثیر برابر است بجهت اطلاق قول پیغمبر صلعم که قی حدث است و همچنین شرط نمیکند سیلان را ف در چیزیکه از غیر سبیلین برآید ص بنا بر قیاس آن بر مخرج معتاد ف که سبیلین است ص و دلیل علمای ما ف یکی اینست ص که پیغمبر صلعم فرموده است که در یک قطره و دو قطره از خون وضو واجب نیست مگر آنکه سیلان کند ف دوم ص آنکه علی رضی الله عنه وقتیکه شمار کرد تمام شکننده وضو را گفت که قی با پری دهن و هرگاه تعارض شد میان اخبار پس حمل کرده شود حدیثی را که روایت کرده است شافعی رح بر قی قلیل و آنچه روایت کرده است زفر رح محمول شود بر قی کثیر و فرق میان دو طریق همان است که پیشتر مذکور شد مسئله ۱۲ اگر شخصی قی کند چند بار باین طور که اگر جمع کرده شود بحد پری دهن رسد پس نزد ابی یوسف رح اتحاد مجلس معتبر است ف یعنی اگر در یک مجلس است شکننده وضو است ص و نزد محمد رح اتحاد سبب معتبر است و آن غثیان است ف یعنی شوریدن دل ص مسئله ۱۳ هر چیزیکه شکننده وضو نیست نجس نیست و این مرویست از ابی یوسف رح و همین صحیح است زیراچه آن چیز را حکم نجاست داده نشده است حتی که بسبب آن وضو نمی شکند و اینهمه که مذکور شد وقتی است که قی کند تلخه یا طعام یا آب یا

فان قاء بلغما فغیر ناقض عند ابی حنیفۃ و محمد رح وقال ابو یوسف رح ناقض اذا قاء ملأ الفم والخلاف فی المرتقی من الجوف اما النازل من الرأس فغیر ناقض بالاتفاق لان الرأس لیس بموضع النجاسۃ لابی یوسف رح انہ نجس بالمجاورۃ ولہما انہ لزج لا تتخللہ النجاسۃ وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القیء غیر ناقض ولو قاء دما وہو علق یعتبر فیہ ملأ الفم لانہ سوداء محترقۃ وان کان مائعا فکذلک عند محمد رح اعتبارا بسائر انواعہ وعندہما ان سال بقوۃ نفسہ ینقض الوضوء وان کان قلیلا لان المعدۃ لیست بمحل الدم فیکون من قرحۃ فی الجوف ولو نزل من الرأس الی ما لان من الانف نقض الوضوء بالاتفاق لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر فیتحقق الخروج والنوم مضطجعا او متکیا او مستندا الی شیء لو ازیل لسقط لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل فلا یعری عن خروج شیء عادۃ والثابت عادۃ کالمتیقن بہ والاتکاء یزیل مسکۃ الیقظۃ لزوال المقعد عن الارض ویبلغ الاسترخاء فی النوم غایتہ بہذا النوع من الاستناد غیر ان السند یمنعہ من السقوط بخلاف حالۃ القیام والقعود والرکوع والسجود فی الصلوۃ وغیرہا ہو الصحیح لان بعض الاستمساک باق اذ لو زال لسقط فلم یتم الاسترخاء والاصل فیہ قولہ علیہ السلام لا وضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ والغلبۃ علی العقل بالاغماء والجنون لانہ فوق النوم مضطجعا فی الاسترخاء والاغماء حدث فی الاحوال کلہا

پس اگر قی کند بلغم را شکنندۂ وضو نبود نزد طرفین رح و ابو یوسف رح گفتہ است کہ قی بلغم شکنندۂ وضو ہست اگر بپُری دہن باشد و این اختلاف در آن قی ہست کہ از شکم برآید واما بلغمی کہ از سر فرود آید پس آن شکنندۂ وضو نیست بالاتفاق زیرا چہ سر موضع نجاست نیست و دلیل ابی یوسف رح اینست کہ بلغم **ف** برآمدہ از شکم بسبب مجاورۃ بنجاست شکم **ص** نجس ہست و طرفین رح میگویند کہ بسبب لزوجت بلغم نجاست دران درآمد نمیکند و نجاستیکہ بآن متصل است قلیل است و قی قلیل شکنندۂ وضو نیست **مسئلہ ۵** اگر قی کند کسی خون بستہ را اعتبار کردہ میشود دران پُری دہن را زیرا چہ آن سودای سوختہ ہست و اگر آن خون رقیق بود شکنندۂ وضو است نزد محمد رح بقیاس سائر انواع قی و نزد شیخین رح شکنندۂ وضو ہست اگر سیلان کردہ باشد آن خون بقوت خود اگرچہ قلیل بود زیرا چہ معدہ موضع خون نیست پس آن خون بسبب جراحتی بود کہ در شکم باشد **مسئلہ ۶** اگر خون از دماغ فرود آید و تا بپارۂ بینی رسید وضو بالاتفاق می شکند زیرا چہ آن خون بموضعی رسیدہ است کہ شستن آن واجب است **ف** در وضو یا در غسل **ص** پس خروج متحقق شود **مسئلہ ۷** خواب شکنندۂ وضو ہست اگر خواب کنندہ بر پہلو بخوابد یا تکیہ زند بزانو یا بدست خود یا پشت باز زند بچیزیکہ اگر زائل شود آن چیز بیفتد خواب کنندہ زیرا چہ بر پہلو خفتن سبب استرخای مفاصل است پس از روی عادت خالی نمیشود از برآمدن چیزی **ف** از ریح وغیرہ **ص** و چیزیکہ از روی عادت ثابت ہست بمنزلہ چیزی است کہ از روی حس یقینا ثابت است و تکیہ زدن زائل میکند تماسک بیداری را بسبب زائل شدن مقعد از زمین و باین نوع تکیہ زدن در خواب استرخا بنہایت میرسد مگر اینکہ تکیہ گاہ خوابندہ را از افتادن باز میدارد بخلاف خوابیدن در حالت قیام و قعود و رکوع و سجود در نماز و غیر آن و ہمین صحیح است زیرا چہ درین صورت بعض استمساک باقی میماند ورنہ می افتاد خوابندہ پس استرخا کامل نمیشود و اصل درین باب حدیث پیغمبر صلعم ہست کہ فرمودہ است وضو واجب نیست بر کسیکہ بخوابد در حالت قیام یا قعود یا رکوع یا سجود و جز این نیست کہ وضو واجب است بر کسیکہ بر پہلو بخوابد زیرا چہ ہر گاہ بر پہلو خوابد استرخا عارض شود و بند ہای مفاصل **مسئلہ ۸** اغما **ف** یعنی مغلوبیت عقل کہ بیہوشی ہست **ص** و جنون **ف** یعنی مسلوبیت عقل کہ دیوانگی ہست **ص** شکنندۂ وضو ہست زیرا چہ اغما و جنون در استرخا از خوابیدن بر پہلو زیادہ تر ہست و اغما شکنندۂ وضو ہست در جمیع احوال **ف** یعنی حال قیام و قعود و رکوع و سجود

وهو القیاس فی النوم الا انا عرفناه بالاثر والاغماء فوقه فلا یقاس علیه والقهقهة فی صلوٰة ذات رکوع وسجود والقیاس انها لا تنقض وهو قول الشافعی
لانه لیس بخارج نجس ولهذا لم یکن حدثا فی صلوٰة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوٰة ولنا قوله علیه السلام الا من
ضحک منکم قهقهة فلیعد الوضوء والصلوٰة جمیعا وبمثله یترک القیاس والاثر ورد فی صلوٰة مطلقة فیقتصر علیها والقهقهة
ما یکون مسموعا له ولجیرانه والضحک ما یکون مسموعا له دون جیرانه وهو علی ما قیل یفسد الصلوٰة دون الوضوء والدابة
تخرج من الدبر ناقضة فان خرجت من رأس الجرح او سقط اللحم منه لا ینقض والمراد بالدابة الدودة وهذا لان النجس
ما علیها وذلک قلیل وهو حدث فی السبیلین دون غیرهما فاشبه الجشاء والفساء بخلاف الریح الخارجة من القبل
والذکر لانها لا تنبعث عن محل النجاسة حتی لو کانت المرأة مفضاة یستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر فان قشرت
نفطة فسال منها ماء او صدید او غیره ان سال عن رأس الجرح نقض وان لم یسل لا ینقض وقال زفر رح ینقض فی الوجهین
وقال الشافعی رح لا ینقض فی الوجهین وهی مسئلة الخارج من غیر السبیلین وهذه الجملة نجسة لان الدم ینضج فیصیر قیحا
ثم یزداد نضجا فیصیر صدیدا ثم یصیر ماء هذا اذا قشرها فخرج بنفسه واما اذا عصرها فخرج بعصره

و همین قیاس است در خواب **ف** یعنی مقتضای قیاس است که خواب هم در جمیع احوال مثل اغما ناقض وضو شود بسبب زائل شدن مقعد
از زمین و موجود بودن احتمال استرخا **ص** مگر آنکه شناختیم ما عدم وجوب وضو را بر خوابنده در حالت قیام و قعود و رکوع و سجود از حدیث
پیغمبر صلعم و اغما از خواب زیاده تر است پس قیاس کرده نشود خواب را بر اغما **مسئله ۹** شکننده وضو است خنده قهقهه در نمازیکه
دران رکوع و سجود بود و قیاس آنست که شکننده وضو نشود و آن قول شافعی است رح زیرا چه آن نجس خارج نیست و ازینجهت آن قهقهه
در نماز جنازه و سجدهٔ تلاوت و در خارج نماز شکننده وضو نیست و دلیل علمای ما رح قول پیغمبر صلعم است که هر که خنده قهقهه کند در نماز پس
باید که اعاده کند وضو و نماز هر دو را و بامثال این اخبار قیاس متروک میشود و این حدیث بر نماز کامل وارد شده است پس مقتصر خواهد
بران و متعدی خواهد شد **ف** سوی نماز جنازه و سجدهٔ تلاوت **ص** و قهقهه خنده ایست که بشنود خنده کننده و نزدیکان او
و ضحک آنست که بشنود آنرا خنده کننده نه نزدیکان او و ضحک مفسد نماز است و ناقض وضو نیست **مسئله ۱۰** برآمدن کرم از دبر
شکننده وضو است و اگر کرم از سر جراحت برآید یا پاره گوشت از جراحت بیفتد وضو نمیشکند زیرا چه رطوبتیکه بر بدن آن کرم است
نجاست قلیل است و برآمدن نجاست قلیل از سبیلین شکننده وضو است نه از غیر سبیلین پس نجاست قلیل بدن کرم که برآید از غیر سبیلین مانند آروغ
شکننده وضو نبود و نجاست قلیل بدن کرم برآمده از سبیلین مانند تیز نرم شکننده وضو بود بخلاف ریحیکه از ذکر و فرج برآید که شکننده وضو نیست
زیرا چه آن ریح از محل نجاست نمی برآید حتی که اگر ریح برآید از فرج زنیکه دو راه او یک شده باشد مستحب است مر او را که اعادهٔ وضو کند
زیرا چه احتمال است که آن ریح از دبر او برآمده باشد **مسئله ۱۱** اگر بکند کسی پوست آبله را و آب یا ریم یا غیر آن روان شود از سران پس وضو
میشکند و اگر روان نشود نمی شکند و زفر رح گفته است که در هر دو صورت وضو می شکند و شافعی رح گفته است که در هر دو وجه وضو نمیشکند و آن
مسئله خارج از غیر سبیلین است **ف** که بالا گذشت یعنی نزد زفر رح شرط نمیکند سیلان را در آنچه از غیر سبیلین برآید و نزد شافعی رح شکننده وضو نیست
مگر آنچه از سبیلین برآید **ص** و نزد علمای ما تمامی این نجس است زیرا چه خون بعد از پخته شدن ریم میشود و ریم بعد زیادت پختگی رقیق میشود و بعد از ان
آب میگردد و لیکن این وقتی است که بعد کندن پوست **ف** آب و ریم و غیره **ص** از خود روان شود اما اگر سیلان آن بسبب افشردن بود

فلا ينقض لانه مخرج وليس بخارج والله اعلم **فصل** في الغسل وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل سائر البدن وعند الشافعي رح هما سنتان فيه لقوله عليه السلام عشر من الفطرة اي من السنة وذكر منها المضمضة والاستنشاق ولهذا كانا سنتين في الوضوء ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا امر بالاطهار وهو تطهير جميع البدن الا ان ما تعذر ايصال الماء اليه خارج بخلاف الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما منعدمة والمراد بما روى حالة الحدث بدليل قوله عليه السلام انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء وسنته ان يبدأ المغتسل فيغسل يديه وفرجه ويزيل النجاسة ان كانت على بدنه ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه ثم يفيض الماء على رأسه وسائر جسده ثلثا ثم يتنحى عن ذلك المكان فيغسل رجليه هكذا حكت ميمونة رض اغتسال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما يؤخر غسل رجليه لانهما في مستنقع الماء المستعمل فلا يفيد الغسل حتى لو كان على لوح لا يؤخر وانما يبدأ بازالة النجاسة الحقيقية كيلا تزداد باصابة الماء وليس على المرأة ان تنقض ضفائرها في الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر لقوله عليه السلام لام سلمة رضي الله عنها يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك وليس عليها بل ذوائبها هو الصحيح لما فيه من الحرج بخلاف اللحية لانه لا حرج في ايصال الماء الى اثنائها قال والمعاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة حالة النوم واليقظة وعند الشافعي رح خروج المني كيف ما كان يوجب الغسل

پس آن شکننده نیست زیراچه آن برآورده شده است نه برآمده والله اعلم

فصل در بیان غسل **مسئله ١** فرض غسل مضمضه و استنشاق وشستن تمام بدن است ونزد شافعی رح مضمضه و استنشاق در غسل سنت است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که ده چیز سنت است ومضمضه و استنشاق دران مذکور است وازینجهت آن هر دو در وضو سنت است ودلیل علمای ما رح اینست که خدا تعالی فرموده است که اگر شما جنب شوید طهارت کامله کنید وآن امر تطهیر جمیع بدن است مگر آنکه عضویکه رسانیدن آب بآن متعذر باشد از نص خارج است **ف** ورسانیدن آب در محل مضمضه و استنشاق متعذر نیست پس در نص داخل باشد **ص** بخلاف وضو زیراچه واجب دران شستن رویست **ف** نه تمام بدن پس قیاس شافعی رح غسل را بوضو صحیح نبود **ص** ومقابله درمیان محل مضمضه ومحل استنشاق معدوم است وشافعی رح انچه روایت کرده است **ف** که مضمضه واستنشاق از جمله ده سنت است **ص** مراد ازان حالت حدث است **ف** یعنی اگر حال حدث آن چنان بود که موجب وضو باشد در آن صورت آن هر دو سنت است **ص** ودلیل آن قول پیغمبر صلعم است که فرموده است که مضمضه و استنشاق فرض است در غسل جنابت وسنت است در وضو **مسئله ٢** سنت غسل آنست که غسل کننده اول هر دو دست وفرج خود بشوید وپاک کند نجاست **ف** حقیقی **ص** اگر بر بدن او باشد تا بسبب رسیدن آب منتشر نگردد وبعد ازان وضو کند مانند وضوی نماز مگر آنکه هر دو پا را نشوید وبعد ازان بریزد آب بر سر وبر تمامی بدن خود سه بار بعد ازان از جای غسل جدا شود وبشوید هر دو پای خود را همچنین روایت کرده است میمونه رضا از غسل پیغمبر خدا صلعم وتاخیر شستن هر دو پا **ف** پیش از جدا شدن از جای غسل **ص** فائده ندارد حتی که اگر غسل کند بر تخته شستن هر دو پا تاخیر کرده نشود **مسئله ٣** واجب نیست بر زن که در غسل واکند مویهای بافته خود را بشرطیکه برسد آب در بن مویهای آن زن زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است بام سلمه رضا کفایت می کند ترا وقتیکه رسد آب در بن مویهای تو وواجب نیست بر زن تر کردن گیسوهای او وهمین صحیح است بخلاف ریش چه حرج نیست بر رسانیدن آب درمیان آن **مسئله ٤** از سببهای موجب غسل انزال منی است بر وجه جهندگی وشهوت از مرد وزن خواه در حالت خواب باشد خواه در حالت بیداری ونزد شافعی رحمة الله علیه خروج منی بهر طوریکه باشد موجب غسل است

لقوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني ولان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى
شهوته من المرأة والحديث محمول على الخروج عن الشهوة ثم المعتبر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابي يوسف رحمه الله
ظهوره ايضا اعتبارا للخروج بالمزايلة اذ الغسل يتعلق بهما ولهما انه متى وجب من وجه فالاحتياط في الايجاب والتقاء الختانين من غير انزال
لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصره وقد
يخفى عليه لقلته فيقام مقامه وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية ويجب على المفعول به احتياطا بخلاف البهيمة
وما دون الفرج لان السببية ناقصة والحيض لقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد وكذا النفاس
بالاجماع وسن رسول الله عليه السلام الغسل للجمعة والعيدين وعرفة والاحرام نص صاحب الكتاب
على السنية وقيل هذه الاربعة مستحبة وسمى محمد رحمه الله الغسل في يوم الجمعة حسنا
في الاصل وقال مالك رحمه الله واجب لقوله عليه السلام من اتى الجمعة فليغتسل ولنا قوله عليه السلام من توضأ
يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل وبهذا يحمل ما رواه على الاستحباب او على النسخ ثم هذا الغسل للصلوة

برای قول پیغمبر صلعم که آب از آب است یعنی غسل بسبب خروج آب منی است ودلیل علمای ما اینست که امر خدایتعالی برای تطهیر شامل است جنب را ودر لغت
جنابت عبارت است از خروج منی بر وجه شهوت چه میگویند که جنب شد مرد وقتیکه قضای شهوت کند از زن وحدیث مذکور محمول است
بر خروج منی بر وجه شهوت وبعد ازان **ف** باید دانست **ص** که نزد طرفین وقت انفصال منی از مکان خود شهوت شرط است
ونزد ابی یوسف رح هم در وقت انفصال وهم وقت ظهور آن شهوت شرط است زیراچه وجوب غسل متعلق است بران هر دو **ف** یعنی
انفصال وخروج بشهوت **ص** ودلیل طرفین اینست که هرگاه غسل بوجهی واجب شد پس احتیاط آنست که واجب گردانیده شود غسل را
بهر صورت **مسئله ۵** اگر غائب شود سر ذکر در فرج زن غسل واجب میشود اگرچه انزال نشود زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه غائب
شود سر ذکر در فرج زن غسل واجب میشود خواه انزال کند یا نکند وبجهت آنکه دخول حشفه سبب انزال منی است ونفس منی از چشم او که
غائب است وگاهی بسبب قلت آن مخفی می ماند پس دخول حشفه را که سبب انزال منی است قائم مقام انزال نموده می شود وهمچنین غسل
واجب می شود بسبب دخول حشفه در دبر چه دخول حشفه در دبر نیز سبب کامل انزال است ودرین صورت بر مفعول نیز غسل واجب میشود
بنابر احتیاط بخلاف وطی بهیمه ودخول در چیزیکه سوای فرج باشد زیراچه دخول حشفه درین صور تنها سبب ناقص است برای انزال **ف**
پس دخول حشفه را قائم مقام انزال کرده نشود **ص** **مسئله ۶** از موجبات غسل است حیض برای قول خدایتعالی که نزدیکی مکنید
زنان ای خود را تا که طهارت کامله حاصل نشود آنهارا وهمچنین از موجبات غسل است نفاس **ف** یعنی پاکی زن از خونی که بعد از
زادن می برآید **ص** بسبب انعقاد اجماع بران **مسئله ۷** سنت کرد رسول صلعم غسل جمعه وهر دو عید وغسل روز عرفه وغسل احرام را
وصاحب کتاب تصریح کرد بمسنون بودن این چار غسل وبقول بعض این چار غسل مستحب است ومحمد رح گفته است که غسل جمعه حسن
است ومالک رح گفته است که آن غسل واجب است بجهت قول علیه السلام که هر که بیاید برای نماز جمعه باید که غسل کند ودلیل علمای ما
اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که وضو کند در روز جمعه کافیست او را وهر که غسل کند افضل است وبسبب این حدیث محمول خواهد شد
حدیثی که روایت کرده است آن را مالک رح بر استحباب یا بر نسخ وبعد ازان باید دانست که غسل روز جمعه سنت است برای نماز

عند ابی یوسف رح وهو الصحیح لزیادة فضیلتها علی الوقت واختصاص الطهارة بها وفیه خلاف الحسن والعیدان بمنزلة الجمعة لان فیهما الاجتماع فیستحب الاغتسال دفعا للتاذی بالرائحة واما فی عرفة والاحرام فسنبینه فی المناسك ان شاء الله تعالی قال ولیس فی المذی والودی غسل وفیهما الوضوء لقوله علیه السلام کل فحل یمذی وفیه الوضوء والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منه خروجا فیکون معتبرا به والمنی حاثر ابیض ینکسر منه الذکر والمذی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاعبة الرجل اهله والتفسیر ماثور عن عائشة رضی الله عنها

باب الماء الذی یجوز به الوضوء وما لا یجوز به

الطهارة من الاحداث جائزة بماء السماء والاودیة والعیون والآبار والبحار لقوله تعالی وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله علیه السلام الماء طهور لا ینجسه شیء الا ما غیر لونه او طعمه او ریحه وقوله علیه السلام فی البحر هو الطهور ماؤه والحل میتته ومطلق الاسم یطلق علی هذه المیاه ولا یجوز بما اعتصر من الشجر والثمر لانه لیس بماء مطلق والحکم عند فقده منقول الی التیمم والوظیفة فی هذه الاعضاء تعبدیة فلا تتعدی الی غیر المنصوص علیه اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی به لانه ماء خرج من غیر علاج ذکره فی جوامع ابی یوسف رح وفی الکتاب اشارة الیه حیث شرط الاعتصار ولا یجوز بماء غلب علیه غیره فاخرجه عن طبع الماء

نزد ابی یوسف رح وهمین صحیح است زیراچه نماز جمعه فاضلتر است از روز جمعه ونیز طهارت مخصوص است بنماز ودران خلاف حسن رح است وروزهای عیدین مانند روز جمعه است زیراچه در روزهای عیدین اجتماع مسلمانان میشود پس دران روزها هم غسل مستحب باشد برای دفع اذیت مسلمانان از بوی بد واما استحباب غسل در روز عرفه وبرای احرام پس بیان آن عنقریب در کتاب الحج خواهد آمد ان شاء الله تعالی **مسئله** از برآمدن مذی و ودی غسل واجب نمیشود وجز این نیست که دران واجب میشود وضو بجهت قول پیغمبر صلعم که هر مردی که مذی برآید ازو پس برو وضو واجب است و ودی بول غلیظ است که برمی آید بعد برآمدن بول رقیق وآن منی غلیظ وسفید است که بسبب خروج آن آلت منکسر وسست میگردد پس اعتبار کرده میشود آنرا با بول و ودی منی رقیق مائل بسفیدیست که غالبا وقت ملاعبت مرد با زن می برآید واین تفسیر

از عائشه رضی الله عنها منقول است والله اعلم

باب در بیان آبی که بآن وضو وغسل رواست وآبی که بآن غسل و وضو روا نیست

مسئله طهارت از حدث **ف** یعنی وضو وغسل **ص** رواست بآب باران وآب بیابانها وچشمها ودریا وچاه ها بجهت قول خدا تعالی که نازل کردیم از آسمان آب طهور را **ف** یعنی آب پاک کننده را **ص** وقول پیغمبر صلعم که آب طهور است ناپاک نمیگرداند آنرا هیچ چیز مگر چیزیکه متغیر گرداند رنگ آنرا یا مزه یا بوی آنرا وبجهت قول علیه السلام در حق دریا که طهور است آب آن وحلال است میته آن ومطلق ماء **ف** یعنی آب **ص** شامل است تمامی آبها را **مسئله ۲** روا نیست طهارت بآبیکه افشرده شود از شجر یا ثمر زیراچه آن آب مطلق نیست وحکم قرآن وقت نایابی آب منقول است بسوی تیمم **ف** چه او تعالی فرموده است که اگر آب نیابید تیمم کنید وحکم این اعضا یعنی وضو وغسل تعبدیست یعنی تعبدیها **ص** پس متعدی نشود بسوی غیر منصوص علیه **ف** یعنی آب شجر وثمر بقیاس اینکه در ازاله نجاست حقیقی ملحق میشود بآب مطلق در جواز وضو وغسل بآن کرا تعبدیست ملحق بآب مطلق نگردد **ص** **مسئله ۳** رواست وضو بآبیکه میچکد از درخت انگور زیراچه آن آب از خود بغیر عمل برآمده است مذکور است این مسئله در جوامع ابی یوسف رح وعبارت قدوری نیز بآن مشعر است که افشردن را **ف** در عدم جواز طهارت **ص** شرط کرده است **مسئله ۴** روا نیست وضو بآبیکه بران غیر آن غالب شود وآب را از طبع آن **ف** که رقت وسیلان است **ص** بیرون کند

كالأشربة والخل وماء الورد وماء الباقلي والمرق وماء الزردج لأنه لا يسمى ماء مطلقا والمراد بماء الباقلي ما تغير بالطبخ فإن تغير بدون الطبخ يجوز التوضي به وتجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر فغير احد وصفيه كماء المد والماء الذي اختلط به الزعفران او الصابون او الاشنان قال رح اجرى في المختصر ماء الزردج مجرى المرق والمروي عن ابي يوسف رح انه بمنزلة ماء الزعفران هو الصحيح كذا اختاره الناطفي والامام السرخسي وقال الشافعي رح لا يجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض لانه ماء مقيد الا يرى انه يقال ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا يخلو عنها عادة ولنا ان اسم الماء باق على الاطلاق الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة واضافته الى الزعفران كاضافته الى البئر والعين ولان الخلط القليل لا يعتبر به لعدم امكان الاحتراز عنه كما في اجزاء الارض فيعتبر الغالب والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون هو الصحيح وان تغير بالطبخ بعد ما خلط به غيره لا يجوز التوضي به لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء الا اذا طبخ فيه ما يقصد به المبالغة في النظافة كالاشنان ونحوه لان الميت يغسل بالماء الذي اغلي بالسدر بذلك وردت السنة الا ان يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه وكل ماء وقعت النجاسة فيه لم يجز الوضوء به قليلا كانت النجاسة او كثيرا وقال مالك رح يجوز ما لم يتغير احد وصفيه لما روينا وقال الشافعي رح يجوز ان كان الماء قلتين لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا ولنا حديث المستيقظ من منامه وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة

چون شربت بنفشه وغیره وسرکه وگلاب وآب باقلا وشوربا وآب زرد معصفر زیراچه براین چیزها اطلاق لفظ آب بدون قید نمی شود ومراد از آب باقلا آبی است که دران جوشش داده شود باقلا را وازان متغیر گردد وآب باقلا که بدون جوشش دادن ف مثلا از خیسانیدن ص متغیر گردد وضو بآن جائز است ور مختصر قدوری آب زرد معصفر را بمنزلهٔ شوربا اعتبار کرده است واز ابی یوسف رح مرویست که آن بمنزلهٔ آب زعفران است وهمین صحیح است وهمچنین است مختار ناطفی وامام سرخسی وشافعی رح گفته است که وضو روا نیست بآب زعفران ومانند آن از چیزیکه از جنس زمین نبود زیراچه آن آب مقید است لهذا گفته میشود آنرا آب زعفران ف نه مطلق آب ص بخلاف اجزای زمین که آب خالی نمی باشد ازان از روی عادت ودلیل علمای ما اینست که اطلاق اسم مطلق آب بران باقی است وازینجهت برای آن نام دیگر مقرر نشده است و اضافت آن بسوی زعفران مانند اضافت آب است بسوی چاه وچشمه ونیز مخلوط شدن چیز قلیل معتبر نیست زیراچه احتراز ازان ممکن نیست مانند اجزای زمین پس اعتبار غالب راست واعتبار غلبه باجزاست نه بتغیر رنگ وهمین صحیح است واگر بعد آمیزش چیز دیگر آب بسبب جوشش دادن متغیر گردد آن آب وضو بآن جائز نبود زیراچه آن آب در معنی باران فرود آمده از آسمان باقی نمی ماند چه آتش آنرا متغیر گردانیده مگر آنکه جوشش داده شود دران آب چیزی را که مقصود ازان مبالغه در نظافت وپاکی بود مثل اشنان ومانند آن زیراچه مرده را غسل میدهند بآبیکه گرم میکنند با سدره وبآن حدیث وارد است مگر آنکه آن چیز بر آب غالب شود وچنان گردد که گویا ستو با آب آمیخته است زیراچه درین هنگام اسم آب ازان زائل میشود مسئله ۵ آب غیر جاری که دران نجاست افتد وضو بآن روا نیست قلیل باشد آن نجاست یا کثیر ومالک رح گفته است که وضو بآن روا است مادامیکه یکی از اوصاف آب متغیر نگردد بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد ف که آب پاک است ناپاک نمیگرداند آنرا هیچ چیز مگر چیزیکه تغیر دهد رنگ یا مزه یا بوی آنرا ص شافعی رح گفته است که وضو بآن روا است بشرطیکه آن آب دو قله باشد وقله دو صد وپنجاه من شرعیست ودلیل شافعی رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که آب هرگاه بمقدار دو قله بود تحمل نجاست نمی کند ودلیل علمای ما یکی آن حدیث است که در حق بیدار شونده از خواب وارد است دوم آنکه او صلعم فرموده است که بول نکند کسی در آب دائم ف یعنی غیر جاری ص ونه غسل جنابت کند کسے دران

من غير فصل والذى رواه مالك رح ورد فى بئر بضاعة وماؤه كان جاريا فى البساتين وما رواه الشافعى رح ضعفه ابو داؤد
وهو يضعف عن احتمال النجاسة والماء الجارى اذا وقعت فيه نجاسة جاز الوضوء به اذا لم ير لها اثر لانها لا تستقر مع جريان
الماء والاثر هو الطعم او الرائحة او اللون والجارى ما لا يتكرر استعماله وقيل ما يذهب بتبنة والغدير العظيم الذى لا يتحرك
احد طرفيه بتحريك الطرف الآخر اذا وقعت نجاسة فى احد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر لان الظاهر ان النجاسة
لا تصل اليه اذ اثر التحريك فى السراية فوق اثر النجاسة ثم عن ابى حنيفة رح انه يعتبر التحريك بالاغتسال وهو قول
ابى يوسف رح وعنه بالتحريك باليد وعن محمد رح بالتوضى ووجه الاول ان الحاجة اليه فى الحياض اشد منها
الى التوضى وبعضهم قدروا بالمساحة عشرا فى عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس وعليه الفتوى والمعتبر فى العمق
ان يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح وقوله فى الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع وعن
ابى يوسف رح انه لا ينجس الا بظهور النجاسة فيه كالماء الجارى **قال** وموت ما ليس له نفس سائلة فى الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير
والعقرب ونحوها وقال الشافعى يفسده لان التحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة

و درين هيچ تفصيل نفرموده است **ف** كه بقدر دو قله باشد يا كمتر ازان **ص** وحديثيكه روايت كرده است آنرا مالك رح وارد است در بير بضاعه
كه آب ان در بستانها جاري بود **ف** وآن چاهي است قديم در مدينه و بضاعه نام زني است كه صاحب آن چاه بود **ص** وحديثيكه روايت
كرده است آنرا شافعي رح تضعيف آن كرده است ابو داود رحمة الله عليه وگفته است كه در اسناد آن ضعف است يا آنكه **ف** معني حديث
آنست **ص** كه از تحمل نجاست ضعيف ميشود **ف** ونجس ميگردد **ص** مسئله ٦ آبي كه جاريست اگر دران نجاست افتد وضو بآن
جائز است بشرطيكه اثر نجاست دران پيدا نباشد زيرا چه نجاست در آب جاري مستقر نمي ماند واثر نجاست بوي آنست يا مزه يا رنگ آن
وآب جاري آنست كه استعمال آن متكرر نمي شود وبقول بعض آب جاري آنست **ف** كه بزور رواني خود برگ **ص** كاه را ببرد
مسئله ٧ غدير عظيم **ف** يعني حوض بزرگ **ص** كه از جنبانيدن آب يكطرف آن آب طرف ديگر نجنبد اگر بيك جانب آن
نجاست افتد روا است وضو بجانب ديگر آن زيرا چه ظاهر است كه نجاستيكه افتاده است بيكجانب آن نميرسد بجانب ديگر چه اثر جنبانيدن آب
قوي تر است در سرايت از سر نجاست واز ابي حنيفه رح مرويست كه تحريك يكجانب غدير به بتحريك جانب ديگر معتبر است بغسل وهمين قول
ابي يوسف رح است ونيز مرويست از ابي يوسف رح كه تحريك آب بدست معتبر است واز محمد رح مرويست كه تحريك بوضو معتبر است وجه
روايت ابي حنيفه رح اينست كه حاجت بسوي حوض براي غسل زياده تر است از حاجت بسوي آن براي وضو وبعض فقها اندازه كرده اند غدير را
از روي مساحت بده در ده از گز كرباس از براي توسعه بر آدميان وفتوي بر اين است و در عمق غدير عظيم معتبر همين است كه غدير بجائي بود
كه از برداشتن آب بغرفه زمين آن مكشوف نگردد وهمين صحيح است وآنچه مذكور شد در كتاب قدوري كه اگر نجاست بيك جانب افتد بجانب ديگر
وضو جائز است دران اشارت است بسوي آنكه نجس ميشود جاي افتادن نجاست واز ابي يوسف رح مرويست كه جاي افتادن نجاست
نيز نجس نميشود مگر وقتيكه اثر نجاست در آنجا ظاهر باشد مانند آب جاري مسئله ٨ اگر بميرد در آب جانوريكه خون سائل ندارد مثل مگس
و پشه و زنبور و كژدم و مانند آن پس آن آب نجس نمي شود وشافعي رح گفته است كه نجس ميگردد زيرا چه اين چيزها حرام است وحرمت آن
بجهت كرامت **ف** و بزرگي **ص** نيست وآن علامت نجاست است بخلاف كرم سركه وثمر زيرا چه دران ضرورت است

ولنا قوله عليه السلام فيه هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها والحرمة ليست من ضرورتها النجاسة كالطين وموت ما يعيش في الماء فيه لا يفسده كالسمك والضفدع والسرطان وقال الشافعي رح يفسده الا السمك لما مر ولنا انه مات في معدنه فلا يعطى له حكم النجاسة كبيضة حال محها دما ولانه لا دم فيها اذ الدموي لا يسكن في الماء والدم هو المنجس وفي غير الماء قيل غير السمك يفسده لانعدام المعدن وقيل لا يفسده لعدم الدم وهو الاصح والضفدع البحري والبري سواء وقيل البري يفسد لوجود الدم وعدم المعدن ومائي المولد ما يكون توالده ومثواه في الماء ومائي المعاش دون مائي المولد مفسد **قال** الماء المستعمل لا يطهر الاحداث خلافا لمالك والشافعي رحمهما يقولان ان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى كالقطوع وقال زفر وهو احد قولي الشافعي ان كان المستعمل متوضيا فهو طهور وان كان محدثا فهو طاهر غير طهور لان العضو طاهر حقيقة وباعتباره يكون الماء طاهرا لكنه نجس حكما وباعتباره يكون الماء نجسا فقلنا بانتفاء الطهورية وبقاء الطهارة عملا بالشبهين وقال محمد رح وهو رواية عن ابي حنيفة رح هو طاهر غير طهور لان ملاقاة الطاهر

و دلیل علمای ما یکی قول پیغمبر است صلعم در حق آن آب که حلال است خوردن آن و روا است وضو با آن و دوم اینکه نجس کننده نیست مگر آمیزش خون مسفوح باجزای آب وقت مردن آن جانور حتی که حلال میشود جانور مذبوح بسبب انعدام خون در آن و در جانوران مذکور خون سائل نیست و حرام را ضرور نیست که نجس شود مانند خاک **ف** که حرام است و ناپاک نیست **ص** **مسئله** ۹ اگر بمیرد در آب جانوری که زندگانی میکند در آب مانند ماهی و غوک و خرچنگ پس آن آب ناپاک نمیشود و شافعی رح گفته است که ناپاک میشود مگر بسبب مردن ماهی و دلیل او بالا گذشت **ف** و آن اینکه آن جانوران حرام اند مگر ماهی **ص** و دلیل علمای ما یکی اینست که آن جانوران در معدن خود مرده اند پس حکم کرده نشود به نجاست آن چنانکه اگر زرده بیضه خون گردد **ف** چه اگر چنین بیضه را کسی در آستین خود گرفته نماز گذارد جائز است بخلاف آنکه اگر شیشه پر از شراب یا بول را در آستین گیرد و نماز گذارد جائز نبود **ص** و دوم اینکه در جانوران مذکور خون نیست زیرا چه جانوری که خون سائل دارد در آب ماندن نمی تواند و موجب نجاست نیست مگر خون و اگر بمیرد **ف** ازین قسم جانوران **ص** در غیر آب **ف** مانند شیر **ص** و طعام پس قول بعض علما آنست که مردن غیر ماهی ناپاک میگرداند زیرا چه آن چیزها **ف** معدن آن نیست **ص** و بقول بعض **ف** غیر آب نیز موت آن جانوران **ص** ناپاک نمیشود زیرا چه در جانور مذکور خون نیست و همین صحیح است و غوک بحری و بری برابر است و بقول بعض از مردن غوک بری آب ناپاک میشود زیرا چه دران خون است و آب معدن آن نیست و مراد از جانوری که زندگانی در آب میکند آنست که توالد و زندگانی آن در آب بود اما جانوری که زندگانی آن در آب بود و توالد و تناسل آن در آب نبود مردن آن در آب موجب ناپاکی آب بود **مسئله** ا روا نیست استعمال آب مستعمل در طهارت احداث بخلاف مالک و شافعی رح و آنها میگویند که طهوریت **ف** که صفت آبست عبارت است **ص** از اینکه غیر خود را مکرر طاهر کند مانند قطوع که **ف** عبارت است از چیزی که بار بار قطع بدان حاصل شود مثل شمشیر **ص** و زفر رح گفته است و آن یکی از دو قول شافعی است که اگر استعمال کننده آن آب با وضو بود پس آب مستعمل طهور است و اگر بی وضو است پس آن آب طاهر است و طهور نیست زیرا چه عضو مسلمان پاک است حقیقی و باین اعتبار باید که آب مستعمل طاهر باشد و نجس است حکما و باین اعتبار باید که آب مستعمل نجس باشد پس حکم کرده شد که آب مستعمل طاهر است و طهور نیست تا رعایت هر دو اعتبار شود و بقول محمد رح و آن روایتی است از ابی حنیفه رح آب مستعمل طاهر است و طهور نیست زیرا چه ملاقات طاهر که آب است

الطاهر لا توجب التنجس الا انه اقيمت به قربة فتغيرت به صفته كمال الصدقة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رح هو نجس لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ولانه ماء ازيلت به النجاسة الحكمية فيعتبر بماء ازيلت به النجاسة الحقيقية ثم فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رح انه نجاسة غليظة اعتبارا بالمستعمل فى الحقيقة وفى رواية ابى يوسف رح عنه وهو قوله نجاسة خفيفة لمكان الاختلاف والماء المستعمل هو ماء ازيل به حدث او استعمل فى البدن على وجه القربة قال رض وهذا عند ابى يوسف رح وقيل هو قول ابى حنيفة ايضا وقال محمد رح لا يصير مستعملا الا باقامة القربة لان الاستعمال بانتقال نجاسة الآثام اليه وانما تزال بالقربة وابو يوسف رح يقول اسقاط الفرض مؤثر ايضا فيثبت الفساد بالامرين ومتى يصير الماء مستعملا الصحيح انه كما زال العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده والجنب اذا انغمس فى البئر لطلب الدلو فعند ابى يوسف رح الرجل بحاله لعدم الصب وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء بحاله لعدم الامرين وعند محمد رح كلاهما طاهران الرجل لعدم اشتراط الصب والماء لعدم نية القربة وعند ابى حنيفة رح كلاهما نجسان الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة

باطاهر كه عضو است موجب نجس گشتن آن آب نيست وليكن هرگاه كه بآب مستعمل عبادت حاصل شود پس صفت طهوريت آن متغير ميگردد مانند مال صدقه ف بسبب حاصل شدن عبادت بآن مال متغير ميگردد صفت آن وطيب نمى ماند ومثل چرك شمرده ميشود لهذا حرام است در حق هاشمى ص وبقول شيخين رح آب مستعمل نجس است بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه هرآينه بول نكند كسى از شما در آب دايم ف يعنى غير جارى ص ونه غسل جنابت كند كسى دران وبجهت اينكه بآب مستعمل ازاله نجاست حكمى نموده شده است پس قياس كرده خواهد شد بر آبى كه بآن ازاله نجاست حقيقى ميشود وبروايت حسن از ابى حنيفه رح آب مستعمل نجس است به نجاست غليظه بنابر قياس آن بر آبى كه مستعمل شود در ازاله نجاست حقيقى وبروايت ابى يوسف از ابى حنيفه رح كه نيز قول ابى يوسف رح است آب مستعمل نجس است به نجاست خفيفه زيراچه در طهارت ونجاست آن اختلاف است مسئله ۱۱ آب مستعمل بيان است كه زائل كرده شود بآن حدث را يا استعمال كرده شود در بدن بر وجه عبادت قال رض كه اين قول ابى يوسف رح است وبعضى گفته كه نيز قول ابى حنيفه است رح ومحمد رح گفته است كه آب مستعمل نميشود مگر باستعمال آن بر وجه قربت وعبادت زيراچه آب مستعمل نميشود مگر بسبب انتقال نجاست گناه بسوى آن ونجاست گناه انتقال نميكند بسوى آب مگر وقتيكه استعمال كرده شود بر وجه عبادت وابو يوسف رح ميگويد كه بسبب اسقاط فرض نيز مستعمل ميگردد وبجهت سقوط حدث از اعضاى وضو مسئله ۱۲ گفتگو كرده اند علما درينكه آب كدام وقت مستعمل ميشود صحيح آنست كه هرگاه از بدن زائل ميشود مستعمل ميگردد زيراچه پيشتر از زوال حكم كرده نمى شود بمستعمل بودن آن بسبب ضرورت ف ورنه طهارت حاصل نشود ص وبعد انفصالش از بدن ضرورت مذكوره باقى نمے ماند مسئله ۱۳ وقتيكه غوطه زند شخص جنب در چاه براى جستن دلو مثلاً پس نزد ابى يوسف رح آن شخص بحال خود بود ف يعنى جنب باشد ص زيراچه نزد ابى يوسف رح براى اسقاط فرض ف يعنى غسل جنابت ص ريختن ف آب بر سر وبدن ص شرط است وآن متحقق نيست درصورت مذكوره وآب چاه نيز بحال خود ماند بسبب انعدام اسقاط فرض ونيت عبادت ونزد محمد رح شخص جنب وآب چاه هردو پاك بود وسبب پاكى جنب اينست كه نزد او رح ريختن آب شرط نيست وسبب پاكى آب چاه اينكه نيت عبادت يافته نشد ونزد ابى حنيفه رح شخص جنب وآب چاه هردو ناپاكست اما آب پس بجهت آنكه شخص جنب اسقاط فرض از بعض اعضا ف يعنى پاى خود كرد ص باول ملاقات ف ورسيدن آب وازان جنابت از پاى وى زائل گرديد

والرجل لبقاء الحدث في بقية الاعضاء وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل وعنه ان الرجل طاهر لان الماء
لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال وهو اوفق الروايات عنه **قال** وكل اهاب دبغ فقد طهر وجازت الصلوة فيه والوضوء
منه الا جلد الخنزير والآدمي لقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وهو بعمومه حجة على مالك رح في جلد الميتة ولا يعارض
بالنهي الوارد عن الانتفاع من الميتة وهو قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب لانه اسم لغير المدبوغ وحجة على
الشافعي رح في جلد الكلب وليس الكلب بنجس العين الا ترى انه ينتفع به حراسة واصطيادا بخلاف الخنزير لانه نجس
العين اذ الهاء في قوله تعالى فانه رجس منصرف اليه لقربه وحرمة الانتفاع باجزاء الآدمي لكرامته فخرجا عما روينا ثم
ما يمنع النتن والفساد فهو دباغ وان كان تشميسا او تتريبا لان المقصود يحصل به فلا معنى لاشتراط غيره ثم ما يطهر جلده
بالدباغ يطهر بالذكاة لانه يعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات النجسة وكذلك يطهر لحمه وهو الصحيح وان لم يكن ماكولا
وشعر الميتة وعظمها طاهر وقال الشافعي رح نجس لانه من اجزاء الميتة ولنا انه لا حيوة فيهما ولهذا لا يتألم بقطعهما
فلا يحلهما الموت اذ الموت زوال الحيوة وشعر الانسان وعظمه طاهر وقال الشافعي رح نجس

ص وا شخص جنب پس نا پاک است بسبب باقی بودن حدث جنابت در باقی اعضای او و بقول بعض فقها ناپاکی شخص جنب بسبب پلیدی
آب مستعمل در بدن اوست و بروایت دیگر از ابی حنیفه رح شخص جنب پاک باشد زیرا چه آب مستعمل نمی شود مگر بعد انفصال از بدن و فقها گفته اند
که این روایت موافق تر است بفقه نسبت بروایات دیگر **مسئله ۱۴** هر پوست غیر مدبوغ که دباغت نموده شود پاک میگردد و
جائز می شود نماز در آن و بر آن **ف** و وضو از دلو آن **ص** سوای پوست آدمی و خوک زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر پوست
که دباغت داده شود پاک میگردد و این حدیث بسبب عموم خود حجت است بر مالک رح **ف** در باب جائز نبودن نماز بر پوست مردار نزد او
ص و حدیث مذکور معارض نشود آن نهی را که وارد است درباره انتفاع از مرده و آن قول علیه السلام است که نفع مگیرید از مرده باهاب
ف یعنی پوست آن **ص** زیرا چه اهاب پوست غیر مدبوغ است و نیز حدیث مذکور حجت است بر شافعی رح **ف** در باب پاک نبودن
پوست سگ بعد از دباغت نزد او مانند پوست خوک **ص** زیرا چه سگ مانند خوک نجس عین نیست لهذا جائز است انتفاع به سگ باین طور
که نگهداشته می شود برای نگاهبانی و شکار بخلاف خوک که آن نجس عین است و ضمیر غائب در قول خدا تعالی که آن ناپاک است راجع
بسوی خوک است بسبب قرب آن و حرمت انتفاع باجزای آدمی بسبب بزرگی اوست پس آدمی و خوک از حدیث مذکور مستثنی است
و بعد از آن **ف** باید دانست **ص** که چیزیکه باز میدارد پوست را از بدبو شدن و فاسد گشتن همان دباغت است اگرچه آن چیز هیچ
قیمت نداشته باشد مثل در آفتاب نهادن و خاک مالیدن زیرا چه مقصود همین قدر حاصل میشود پس شرط کردن غیر آن مثل **ف**
استعمال برگ کنار و غیره چیزهای عفص **ص** وجه ندارد **مسئله ۱۵** هر پوستیکه بدباغت پاک میشود پس بسبب ذبح آن جانور نیز
پاک میشود زیرا چه ذبح در زائل کردن رطوبات نجسه کار دباغت میکند و همچنین پاک میشود بسبب ذبح گوشت مذبوح اگرچه خوردن آن حرام باشد
و همین صحیح است **مسئله ۱۶** موی مرده و استخوان آن پاک است و بقول شافعی رح ناپاک است زیرا چه آن از اجزای مردار است
و دلیل علمای ما اینست که اجزای مذکوره ذی حیات نیست و از جهت تالم حاصل نمیشود به بریدن آن پس موت بآن اجزا عارض نمیشود
چه موت عبارت از زوال حیات است **مسئله ۱۷** موی انسان و استخوان آن پاک است و نزد شافعی رح ناپاک است

لانه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه قلنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلا يدل على نجاسته **فصل في البير** واذا وقعت في البير نجاسة نزحت وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها باجماع السلف ومسائل البير مبنية على اتباع الآثار دون القياس فان وقعت فيها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانا والقياس ان تفسد لوقوع النجاسة في الماء القليل وجه الاستحسان ان ابار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها فتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر اليه في المروي عن ابي حنيفة رح وعليه الاعتماد ولا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والخثي والبعر لان الضرورة تشمل الكل وفي شاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين قالوا يرمي البعرة ويشرب اللبن لمكان الضرورة ولا يعفى القليل في الاناء على ما قيل لعدم الضرورة وعن ابي حنيفة رح انه كالبير في حق البعرة والبعرتين فان وقع فيها خرء الحمام او العصفور لا يفسده خلافا للشافعي رح له انه استحال الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاجة ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها واستحالته لا الى نتن رائحة فاشبه الحماة فان بالت فيها شاة نزح الماء كله عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح لا ينزح الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورا واصله ان بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده نجس عندهما

زیرا چه انتفاع بآن و بیع آن جائز نیست و علمای ما رح می گویند که عدم جواز انتفاع و بیع آن بنا بر کرامت و بزرگی اوست پس دلیل نجاست آن نشود

فصل در بیان احکام آب چاه **مسئله ۱** اگر بیفتد در چاه نجاستی **ف** غیر حیوان **ص** کشیده شود تمامی آب آن برای پاک کردن آن چاه و برین اجماع سلف است و مسائل چاه ها مبنی است بر اتباع آثار نه بر قیاس پس اگر بیفتد در چاه یک پشک یا دو پشک شتر یا گوسفند بسبب آن آب چاه ناپاک نمیگردد و این از روی استحسان است و قیاس آنست که ناپاک شود بجهت افتادن نجاست در آب قلیل و وجه استحسان آنست که دهانه چاه های صحرا مرتفع نمی باشد و مواشی گرد آن **ف** میگردد و پشک می افگنند **ص** و باد می اندازد آنرا در چاه پس بسبب این ضرورت اعتبار نکرده شود نجاست قلیل را و در نجاست کثیر ضرورت نیست و از ابی حنیفه رح مرویست که نجاست کثیر آنست که نظر کنندگان آنرا کثیر دانند و همین روایت معتبر است نه آنچه مرویست که آن مفوض است برای کسیکه مبتلا شود و فرق نیست درمیان پشک شتر و سرگین اسپ و گاو و درمیان تر و خشک و شکسته و ناشکسته آن زیرا چه ضرورتیکه مذکور شد این همه را شامل است و اگر گوسفندی یک پشک یا دو پشک انداز د در آوندیکه دران شیر دوشیده می شود پس بعضی مشایخ فقها گفته اند که آن پشک را باید انداخت و شیر را باید نوشید بجهت ضرورت **مسئله ۲** اگر نجاست قلیل بیفتد در آوند آب پس آن آب ناپاک میگردد بجهت عدم ضرورت و از ابی حنیفه رح مرویست که آوند شیر مانند چاه است در حق افتادن یک یا دو پشک **مسئله ۳** اگر بیفتد در چاه پیخال کبوتر یا گنجشک آب ناپاک نمیگردد و شافعی رح میگوید که ناپاک می شود زیرا چه آن پیخال در آخر بدبو می شود پس مانند پیخال ماکیان باشد و دلیل علمای ما اینست که مسلمانان متفق اند بنگهداشتن کبوتران در مساجد و اکثر طاقها می سازند در مساجد برای نگهداشتن کبوتران با آنکه امر شارع رح است بتطهیر مساجد و آن پیخال در آخر بدبو نمی شود پس مانند خاک بود **مسئله ۴** اگر بول کند گوسفند در چاه پس نزد شیخین رح تمامی آب چاه باید کشید و محمد رح میگوید که نباید کشید آب آن چاه مگر وقتیکه بول بر آن غالب شود و درین هنگام آن آب طهور نمی ماند و اصل آن اینست که نزد محمد رحمة الله بول جانوران ماکول اللحم پاک است و نزد شیخین رحمهما الله ناپاک است و دلیل محمد رحمة الله آنست

ان النبي عليه السلام امر العرنيين بشرب ابوال الابل والبانها ولهما قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه
من غير فصل ولانه يستحيل الى نتن وفساد فصار كبول ما لا يؤكل لحمه وتاويل ما روي انه عرف شفاءهم وحيا ثم عند ابي حنيفة رح
لا يحل شربه للتداوي لانه لا يتيقن بالشفاء فيه فلا يعرض عن الحرمة وعند ابي يوسف رح يحل للتداوي للقصة وعند محمد
يحل للتداوي وغيره لطهارته عنده وان ماتت فيها فارة او عصفورة او صعوة او سودانية او سام ابرص نزح منها عشرون دلوا
الى ثلثين بحسب كبر الدلو وصغرها يعني بعد اخراج الفارة لحديث انس رض انه قال في الفارة اذا ماتت في البير واخرجت من
ساعته ينزح منها عشرون دلوا والعصفورة ونحوها تعادل الفارة في الجثة فاخذت حكمها والعشرون بطريق
الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب فان ماتت فيها حمامة او نحوها كالدجاجة والسنور نزح منها ما بين اربعين دلوا
الى ستين وفي الجامع الصغير اربعون او خمسون وهو الاظهر لما روي عن ابي سعيد الخدري رض انه قال في الدجاجة
اذا ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوا وهذا لبيان الايجاب والخمسون بطريق الاستحباب ثم المعتبر في كل
بير دلوها الذي يستقى به منها وقيل دلو يسع فيه صاع ولو نزح منها بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلوا

که پیغمبر صلعم امر کرده بود قوم عرنیین را بخوردن بول شتر و شیر آن **ف** وعرنه موضعی است یا قبیله که قوم عرنیین بآن منسوب است وقصهٔ آن قوم آنست
که آنها در مدینه نزد پیغمبر صلعم مسلمان شدند وبسبب عدم موافقت هوای مدینه بیمار شدند ورنگ آنها زرد گشت پس پیغمبر صلعم فرمود که بروید
در جاییکه شترهای صدقه درانجاست وبخورید بول وشیر شتران تا آنها ازان عمل شفا یافتند **ص** ودلیل شیخین رح یکی اینست که پیغمبر صلعم
فرموده است که احتراز کنید از بول زیراچه اکثر عذاب قبر بسبب عدم احتراز ازانست ودرین هیچ فرق نکرده است میان بول ماکول اللحم
وغیر آن دوم اینکه بول ماکول اللحم بدبو ومتعفن است مانند بول غیر ماکول اللحم وانچه روایت کرده است آنرا محمد رح تاویل آن
اینست که پیغمبر صلعم دریافته بود از وحی **ف** شفای آن قوم در خوردن بول شتر **ص** وبعد ازان **ف** باید دانست **ص** که
نزد ابی حنیفه رح خوردن بول ماکول اللحم حلال نیست نه برای تداوی ونه برای غیر آن زیراچه یقینا معلوم نیست که شفا دران است پس
ارتکاب حرام یقینی برای امر محتمل نباید کرد ونزد ابی یوسف رح خوردن آن بجهت تداوی حلال است بنا بر قصهٔ عرنیین ونزد محمد رح خوردن
آن حلال است بجهت تداوی وغیر آن زیراچه بول ماکول اللحم نزد او پاک است **مسئله ۵** اگر بمیرد در چاه موش یا گنجشک یا صعوه یا
سودانیه یا چلپاسه پس بعد برآوردن آن جانوران ازان چاه کشیده شود آب ازان چاه بمقدار بیست دلو تا سی دلو بمقدار کلانی
وخوردی دلو زیراچه انس رض حکم کرده بود بکشیدن بیست دلو از چاهیکه موشی دران افتاده بود وهمان ساعت آن موش برآورده
شده بود از چاه وگنجشک مانند آن مثل موش است در جثه پس حکم آن مانند حکم موش بود وکشیدن آب بمقدار بیست دلو واجب است
وبمقدار سی دلو مستحب است **مسئله ۶** اگر بمیرد در چاه کبوتر یا مانند آن چون ماکیان وگربه پس کشیده شود آب ازان چاه بقدر
چهل دلو تا شصت دلو ودر جامع صغیر مذکور است که کشیده شود آب بمقدار چهل یا پنجاه دلو وهمین ظاهر است زیراچه مرویست که ابوسعید
خدری رض گفته است که چهل دلو آب کشیده شود از چاه اگر بمیرد دران ماکیان واین برای بیان آنست که کشیدن چهل دلو بطریق وجوب
است وکشیدن پنجاه دلو بطریق استحباب است وبعد ازان **ف** باید دانست **ص** که معتبر در هر چاه دلو همان چاه است که بآن
آب کشیده میشود ازان وبقول بعض مراد ازان دلویست که بمقدار صاع باشد واگر کشیده شود از چاه بدلو عظیم یکبار بمقدار بیست دلو

جاز لحصول المقصود وان ماتت فيها شاة او آدمي او كلب نزح جميع ما فيها من الماء لان ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم افتيا بنزح الماء
كله حين مات زنجي في بئر زمزم فان انتفخ الحيوان فيها او تفسخ نزح جميع ما فيها صغر الحيوان او كبر لانتشار البلة في اجزاء الماء
وان كانت البئر معينة بحيث لا يمكن نزحها اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء وطريق معرفته ان تحفر حفرة مثل موضع الماء
من البئر ويصب فيها ما ينزح منها الى ان تمتلئ او ترسل فيها قصبة وتجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزح منها عشر دلاء
ثم تعاد القصبة فينظر كم انتقص فينزح لكل قدر منها عشر دلاء وهذان عن ابي يوسف رح وعن محمد رح نزح مائتا دلو
الى ثلثمائة فكانه بنى قوله على ما شاهد في بلده وعن ابي حنيفة رح في الجامع الصغير في مثله ينزح حتى يغلبهم الماء
ولم يقدر الغلبة بشيء كما هو دابه وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء وهذا اشبه بالفقه وان وجدت
في البئر فارة او غيرها ولا يدرون متى وقعت ولم تنتفخ اعادوا صلوة يوم وليلة اذا كانوا توضؤا منها وغسلوا كل شيء
اصابه ماؤها وان كانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوة ثلثة ايام ولياليها وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليهم
اعادة شيء حتى يتحققوا انها متى وقعت لان اليقين لا يزول بالشك وصار كمن رأى في ثوبه نجاسة

کافی است برای حصول مقصود مسئله اگر بمیرد در چاه گوسفندی یا آدمی یا سگ پس کشیده شود تمام آبیکه دران است زیرا که ابن عباس و ابن زبیر
فتوی داده اند بکشیدن تمام آب وقتیکه مرده بود زنگی در چاه زمزم و اگر بمیرد در چاه حیوانی و آماسیده شود یا متفسخ گردد یعنی اجزای آن
از هم پاشد پس کشیدن تمامی آب آن واجب گردد خواه آن حیوان کوچک باشد یا کلان زیرا که درین صورت رطوبت آن حیوان در اجزای
آب منتشر میگردد پس اگر آن چاه چشمه دار باشد و کشیدن تمامی آب ازان ممکن نبود پس کشیدن آنقدر آب که درانجا بالفعل موجود است کافی است
و برای معرفت مقدار آب چاه چشمه دار ف دو طریق است یکی آنکه حفره کنده شود گودی بمقدار عمق آن چاه و بعد ازان کشیده شود
آب ازان چاه و پر کرده شود آن گودی را ف دوم اینست ح که چوبی را مثل عصا دران چاه بیندازند و بعد ازان علامت کنند
بر موضعیکه آب چاه تا آنجا رسد و بعد ازان بکشند ازان چاه ده دلو آب مثلا و بعد ازان باز بیندازند آن چوب را دران چاه و ببینند
که بسبب کشیدن ده دلو آب چه قدر کم شده است ازان چوب پس باید که بکشند بمقابل هر مقدار ازان ده دلو آب را ف تا آنکه
بمقدار چوب آب از چاه کشیده شود ح و این هر دو طریق منقول است از ابی یوسف رح و از محمد رح مرویست که کشیده شود ازان
چاه دو صد دلو آب تا سه صد دلو و شاید که قول محمد رح مبنی است بر آنچه او مشاهده کرده است در شهر خود ف که بغداد است ح یعنی اکثر
در چاههای بغداد دو صد دلو آب بود تا سه صد و بقول بعض عمل کرده شود بقول دو کس که آنها را بصیرت بود در امر آب و این قول اشبه
بفقه است مسئله اگر یافته شود در چاه موشی یا غیر آن و معلوم نبود که آن کدام وقت افتاده است پس اگر آن موش آماسیده
یا متفسخ نگردیده باشد باید که اعاده کرده شود نماز یک روز و شب را اگر از آب آن چاه وضو کرده باشند و شسته شود هر چیز را که آب چاه
بآن رسیده باشد و اگر آن موش مثلا آماسیده یا متفسخ باشد پس باید که اعاده نماز سه روز و شب کرده شود و این نزد ابی حنیفه رح است
و صاحبین رح گفته اند که اعاده نماز هم لازم و واجب نیست مگر وقتیکه بیقین معلوم شود که آن موش از کدام وقت دران چاه افتاده است پس
ازان وقت حکم به نجاست آب آن چاه کرده شود و دلیل صاحبین رح اینست که آب آن چاه از سابق پاک است یقینا و بسبب یافتن موش
دران شک افتاد چه معلوم نیست که کدام وقت افتاده است دران و یقین زائل نمیشود بسبب شک چنان شد که اگر کسی ببیند نجاستی را در جامه خود

ولا يدرى متى اصابته ولابى حنيفة رح ان للموت سببا ظاهرا وهو الوقوع فى الماء فيحال به عليه الا ان
الانتفاخ دليل التقادم فيقدر بالثلث وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم وليلة
لان مادون ذلك ساعات لايمكن ضبطها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى هى على الخلاف فيقدر بالثلث فى اليابس
وبيوم وليلة فى الطرى ولو سلم فالثوب بمرأى عينه والبير غائبة عن بصره فيفترقان **فصل فى الاسآر**
وغيرها وعرق كل شئ معتبر بسؤره لانهما يتولدان من لحمه فاخذ احدهما حكم صاحبه
وسؤر الادمى ومايؤكل لحمه طاهر لان المختلط به اللعاب وقد تولد من لحم طاهر ويدخل فى هذا
الجواب الجنب والحائض والكافر وسؤر الكلب نجس ويغسل الاناء من ولوغه ثلثا لقوله عليه السلام
يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا ولسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولى وهذا
يفيد النجاسة والعدد فى الغسل وهو حجة على الشافعى رح فى اشتراط السبع ولان مايصيبه بوله يطهر
بالثلث فمايصيبه سؤره وهو دونه اولى والامر الوارد بالسبع محمول على ابتداء الاسلام

ونداند کہ این نجاست کدام وقت بجامۂ او رسیدہ است پس بر وی اعادۂ نماز اصلاً واجب نیست ف ہمچنین درینجا نیز ص و دلیل
ابی حنیفہ رح اینست کہ ظاہر ہمین است کہ آن موش بسبب افتادن دران چاہ مردہ است پس ظاہر ہمین نسبت اعتبار کردہ خواہد شد
لیکن آماسیدن دلالت میکند بر تقادم پس اندازۂ آن بسہ شبانہ روز کردہ شد و عدم تفسخ و آماسیدن دلالت میکند بر قرب عہد
پس اندازۂ آن بیک روز و شب نمودہ شد چہ کمتر ازان ساعتہا است کہ ضبط آن ممکن نیست و از مسئلۂ دیدن نجاست در جامہ کہ صاحبین رح
آنرا نظیر آوردہ اند جواب اینست کہ مسئلۂ مذکورہ متفق علیہ نیست بلکہ دران نیز اختلاف است یعنی نزد ابی حنیفہ رح سہ روز اندازہ نمودہ میشود
اگر نجاست خشک باشد و بیک روز و شب اندازہ نمودہ میشود اگر آن نجاست تر باشد و اگر تسلیم کردہ شود کہ مسئلۂ مذکور متفق علیہا است
پس فرق میان آن و میان مسئلہ کہ کلام در انست اینست کہ جامۂ انسان تحت نظر وی است و چاہ از نظر غائب است پس قیاس آن بران صحیح نبود
فصل در بیان پس خوردہ و عرق **مسئلہ ۱** عرق ہر حیوان در حکم پس خوردۂ آنست زیرا چہ عرق و لعاب دہن ہر دو
از گوشت متولد است پس حکم ہر دو یک خواہد بود **مسئلہ ۲** پس خوردۂ آدمی کہ خواہ مسلمان باشد یا کافر یا جنب و حائض و پس خوردۂ
ہر حیوان ماکول اللحم پاک است زیرا چہ مخلوط شدہ است بآن پس خوردہ لعاب دہن آن و آن متولد است از گوشتیکہ پاک است
پس پاک بود ف **مسئلہ ۳** پس خوردۂ سگ ناپاک است و آوندیکہ دران بخورد سگ چیزی سہ بار شستہ شود بجہت آنکہ پیغمبر صلعم
فرمودہ است کہ سہ بار شستہ شود آوندیکہ سگ دران خوردہ باشد و زبان سگ وقت خوردن آب میرسد بآب ف نہ بآوند
ص و ہرگاہ بسبب آب خوردن سگ در آوند ناپاک میشود آوند پس آب مذکور بطریق اولی ناپاک خواہد شد و حدیث مذکور مشتمل است
بر دو چیز یکی تنجس آب آوند دوم عدد ثلثہ در شستن و قید اخیر ف یعنی وجوب شستن سہ بار ص حجت است بر شافعی رح
در شرط کردن او ہفت بار شستن آوند مذکور و حجت دیگر آنست کہ ہرگاہ آوندیکہ بول کند دران سگ بشستن سہ بار پاک شود پس
آوندیکہ آب خورد دران سگ بطریق اولی پاک خواہد بود بشستن سہ بار و آنچہ در حدیث آمدہ است کہ آوند مذکور را ہفت بار باید شست
و بآن دلیل گرفتہ است شافعی رح پس آن محمول است بر اسلام یعنی در ابتدای اسلام ہمین حکم بود ف و بعد ازان بشستن سہ بار حکم قرار یافتہ است

وسؤر الخنزير نجس لانه نجس العين على ما مرّ وسؤر سباع البهائم نجس خلافاً للشافعي رح فيما سوى الكلب والخنزير لان لحمها نجس ومنه يتولد اللعاب وهو المعتبر في الباب وسؤر الهرة طاهر مكروه وعن ابي يوسف رح انه غير مكروه لان النبي عليه السلام كان يُصغي لها الاناء فتشرب منه ثم يتوضأ منه ولهما قوله عليه السلام الهرة سبع والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف فبقيت الكراهة وما رواه محمول على ما قبل التحريم ثم قيل كراهته لحرمة اللحم وقيل لعدم تحاميها النجاسة وهذا يشير الى التنزه والاول الى القرب من التحريم ولو اكلت الفارة ثم شربت على فوره الماء يتنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها والاستثناء على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف رح ويسقط اعتبار الصب للضرورة وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه لانها تخالط النجاسة ولو كانت محبوسة بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة وكذا سؤر سباع الطير لانها تأكل الميتات فاشبه الدجاجة المخلاة وعن ابي يوسف رح انها اذا كانت محبوسة يعلم صاحبها انه لا قذر على منقارها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة

مسئله ۴ پس خوردهٔ خوک ناپاک است زیرا چه خوک نجس عین است چنانچه بالا گذشت مسئله ۵ پس خوردهٔ جانور درنده ناپاک است ف زیرا چه گوشت آن ناپاک است و لعاب دهن از ان متولد است ص و شافعی رح میگوید پس خوردهٔ درندگان سوای سگ و خوک پاک است مسئله ۶ پس خوردهٔ گربه پاک است لیکن مکروه است نزد طرفین و از ابی یوسف رح مرویست که مکروه نیست زیرا که پیغمبر صلعم آوند وضوی خود را کج میکرد و گربه از ان آب میخورد و بعد ازان پیغمبر صلعم ازان آب وضو میکرد و دلیل صاحبین رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که گربه درنده است و مراد ازان بیان حکم شرعی است ف نه بیان خلقت ص پس معلوم شد ف که پس خوردهٔ آن ناپاک است ص لیکن نجاست ساقط است بعلت طواف یعنی پیغمبر صلعم فرموده است که گربه طواف میکند در خانه های شما و میگردد در ان ف پس اگر پس خوردهٔ آن ناپاک شود حرج لازم آید و باین علت ص نجاست از پس خوردهٔ گربه ساقط شد و کراهت باقی ماند و چیزیکه روایت کرده است ابو یوسف رح محمول بر قبل تحریم است و بعض فقها گفته اند که کراهت پس خوردهٔ آن بنا بر حرمت گوشت آنست پس کراهت تحریمی خواهد بود و بعض فقها گفته اند که کراهت بنا بر آنست که گربه از خوردن نجاست احتراز نمیکند پس کراهیت مذکور کراهیت تنزیهی خواهد بود مسئله ۷ اگر بخورد گربه موش را و بعد ازان در همان ساعت بنوشد آب را از آوندی پس آن آب ناپاک میگردد و لیکن اگر زمانی درنگ کند و بعد ازان آب خورد پس آن آب ناپاک نمیگردد زیرا چه درینصورت آن گربه می شوید دهن خود را از لعاب دهن خود و این حکم نزد ابی حنیفه رح و ابی یوسف رح هر دو است زیرا چه نزد ابی یوسف رح اگر چه برای پاکی ریختن آب شرط است و لیکن درینصورت بسبب ضرورت آن شرط نزد او ساقط است چه گربه بر ریختن آب قادر نیست مسئله ۸ پس خوردهٔ ماکیان بی قید که می چرد مکروه است زیرا چه آن ماکیان نجاست می خورد و اگر محبوس باشد باین طور که منقار آن بر پای آن نرسد پس درینصورت پس خوردهٔ آن مکروه نیست زیرا چه درینصورت نجاست نمیخورد و همین حکم سباع طیر است چون باز و غیره زیرا چه آن جانور میخورد مرده را پس آن مانند ماکیان بی قید است و از ابی یوسف رح مرویست که آن وقتی است که محبوس باشد باینطور که بداند صاحب آن که نجاست نیست در منقار آن پس درینصورت پس خوردهٔ آن مکروه نیست

واستحسن المشائخ هذه الرواية وسؤر ما يسكن البيوت كالحية والفأرة مكروه لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السؤر الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف فبقيت الكراهة والتنبيه على العلة في الهرة وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه قيل الشك في طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب اللعاب على الماء وقيل الشك في طهوريته لانه لو وجد الماء لا يجب عليه غسل رأسه وكذا لبنه طاهر وعرقه لا يمنع جواز الصلوة وان فحش فكذا سؤره وهو الاصح ويروى نص محمد رح على طهارته وسبب الشك تعارض الادلة في اباحته وحرمته او اختلاف الصحابة رض عنهم في نجاسته وطهارته وعن ابي حنيفة رح انه نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة والبغل من نسل الحمار فيكون بمنزلته فان لم يجد غيرهما يتوضأ بهما ويتيمم ويجوز ايهما قدم وقال زفر رح لا يجوز الا ان يقدم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق ولنا ان المطهر احدهما فيفيد الجمع دون الترتيب وسؤر الفرس طاهر عندهما لان لحمه ماكول وكذا عنده في الصحيح لان الكراهة لاظهار شرفه فان لم يجد الا نبيذ التمر قال ابو حنيفة رح يتوضأ به ولا يتيمم لحديث ليلة الجن فان النبي عليه السلام توضأ به حين لم يجد الماء وقال ابو يوسف رح يتيمم ولا يتوضأ به

واین روایت را استحسان نموده اند مشائخ رح مسئله ۹ پس خورده جانوریکه سکونت میکند در خانه چون مار و موش مکروه است زیراچه حرمت گوشت آن موجب نجاست پس خورده آنست ولیکن نجاست آن ساقط است بنا بر علت طواف چنانچه سابقاً مذکور شد پس کراهیت آن باقی خواهد ماند مسئله ۱۰ پس خورده خر و استر مشکوک است ولیکن بعض گفته اند که شک است در طهارت آن چه اگر طاهر می بود طهور می شد مادامیکه لعاب بران غالب نمی شد و بقول بعض شک در طهوریت آنست و همین صحیح است زیراکه اگر کسی با آب مشکوک وضو کند و بعد ازان آب پاک بیشک بدست او آید واجب نمی شود باو که شوید سر خود را که با آب مشکوک آن را مسح کرده بود و همچنین شیر خر پاک است و عرق آن مانع جواز نماز نیست اگرچه کثیر باشد پس معلوم شد که پس خورده آن نیز پاک است و محمد رح تصریح نموده است بانکه پس خورده خر و استر پاک است و بدانکه سبب شک ف در طهارت و طهوریت آن ح تعارض ادله است یعنی بعض دلیل دلالت میکند بر اباحت آن و بعض ازان دلالت میکند بر حرمت آن و نیز اختلاف صحابه رض است در نجاست و طهارت آن و از ابی حنیفه رح مرویست که پس خورده خر نجس است و این بنا بر ترجیح دادن حرمت و نجاست است بر حلت و طهارت و بدانکه استر از نسل خر است پس او نیز بمنزله خر خواهد بود مسئله ۱۱ اگر یافته نشود آب سوای آب مشکوک که پس خورده خر و استر است پس حکم آن اینست که جمع کرده شود میان وضو و تیمم یعنی وضو کند با آب مشکوک و تیمم نیز کند خواه اول وضو کند با آب مذکور و بعد ازان تیمم یا بعکس آن کند و زفر رح گفته است که جائز نیست مگر همین که اول وضو کند با آب مذکور و بعد ازان تیمم نماید زیراچه ف استعمال ح آب مذکور واجب است پس آن مانند آب مطلق بود و دلیل علمای ما رح اینست که موجب طهارت درین دو صورت یکی ازان دو چیز است پس جمع نمودن میان آنها مفید است نه ترتیب مسئله ۱۲ پس خورده اسپ پاک است نزد صاحبین رح زیراکه اسپ ماکول اللحم است و همچنین است نزد ابی حنیفه رح بنا بر روایت صحیح زیراچه کراهیت گوشت اسپ نزد ابی حنیفه رح بجهت اظهار شرف است نه بجهت نجاست مسئله ۱۳ اگر نیابد کسی آب را سوای نبیذ تمر پس درین صورت بقول امام ابی حنیفه رح وضو کند با آن آب و تیمم درکار نیست بجهت آنکه پیغمبر صلعم وضو کرده است با آن در لیلة الجن وقتیکه آب بدست نیامده بود و ابو یوسف رح گفته است که درین صورت مذکور تیمم کند و فقط وضو نکند

وهو رواية عن ابي حنيفة رح وبه قال الشافعي رح عملا بآية التيمم لانها اقوى او هو منسوخ بها لانها مدنية وليلة الجن كانت مكية
وقال محمد رح يتوضأ به ويتيمم لان في الحديث اضطرابا وفي التاريخ جهالة فوجب الجمع احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة
فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة وبمثله يزاد على الكتاب واما الاغتسال به فقد قيل يجوز عنده
اعتبارا بالوضوء وقيل لا يجوز لانه فوقه والنبيذ المختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء كالماء وما اشتد
منها صار حراما لا يجوز التوضي به وان غيرته النار فما دام حلوا فهو على الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به
لانه يحل شربه عنده وعند محمد رح لا يتوضأ به لحرمة شربه عنده ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة جريا على قضية القياس

باب التيمم

ومن لم يجد الماء وهو مسافر او خارج المصر بينه وبين المصر ميل او اكثر يتيمم بالصعيد لقوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء والميل هو المختار في المقدار لانه
يلحقه الحرج بدخول المصر والماء معدوم حقيقة والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لان التفريط يأتي من قبله

و این روایتی است از ابی حنیفه رح و این قول شافعی رح است و دلیل ایشان آیهٔ تیمم است زیرا چه آن قوی تر است از حدیث لیلة الجن یا
آنکه حدیث لیلة الجن منسوخ است بآیت تیمم چه حدیث مذکور مدنی است و لیلة الجن مکی است و محمد رح گفته است که در صورت مذکوره وضو
کند به نبیذ و تیمم نماید برای نماز زیرا چه در حدیث لیلة الجن اضطراب است و تاریخ آن نیز مجهول است پس واجب شد جمع میان وضو
و تیمم بنا بر احتیاط قال رض لیلة الجن متعدد است پس دعوی نسخ آن صحیح نیست و حدیث مذکور مشهور است و بآن عمل نموده اند صحابه رض
و بمثل این حدیث زیاده کرده میشود بر کتاب الله **ف** و اینکه مذکور شد حکم وضو است به نبیذ تمر **ص** اما غسل بآن پس بقول بعض آن
نیز جائز است نزد ابی حنیفه رح بنا بر قیاس آن بوضو و بقول بعض غسل بآن جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیرا چه غسل فوق وضو است
و نبیذ که در جواز وضو بآن اختلاف است آن نبیذ است که شیرین و رقیق شده و مانند آب بر اعضا سائل **ف** و روان **ص** گردد و اما وقتیکه سخت گردد
حرام شود و بآن وضو جائز نبود و نبیذیکه متغیر کند آن را آتش بطبخ پس آن مادامیکه شیرین و رقیق بود دران نیز اختلاف مذکور است و اگر بطبخ سخت گردد پس نزد
ابی حنیفه رح بآن نیز وضو جائز است زیرا چه نزد او رح نوشیدن آن حلال است و نزد محمد رح وضو بآن روا نیست چه آن حرام است نزد او رح و وضو روا نیست بهیچ نبیذ
سوای نبیذ تمر که مذکور شد چه همین مقتضای قیاس است **ف** و نص دران یافته نشده **ص** بخلاف نبیذ تمر که دران حدیثی یافته شده است والله اعلم

باب در بیان تیمم **مسئله ۱** — اگر شخصی نیابد آب را در حالیکه او مسافر است یا بیرون شهر است و در میان او و شهر تقدیر یک میل
است یا زیاده ازان پس جائز است او را که تیمم کند بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است **ف** که اگر شما مریض باشید **ص** یا مسافر و وضو بشکند
بسبب بول و غائط یا بسبب جماع و نیابید آب را پس تیمم کنید برروی زمین پاک و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که تراب طهور مسلمان است اگرچه
ده سال باشد مادامیکه آب نیابد **ف** و میل سه هزار گام یا چهار هزار گام است و هر گام یک و نیم ذراع و هر ذراع بست و چهار انگشت است **ص**
و دور بودن از شهر بمقدار میل معتبر است زیرا چه بسبب رفتن تا بشهر برای آب حرج لاحق میشود در حالیکه **ف** شخص مذکور حاضر است **ص** آب
موجود نیست حقیقةً و معتبر در جواز تیمم مسافت مذکور است نه خوف فوت نماز **ف** یعنی اگر میان او و میان آب کم از مسافت مذکور شد و لیکن وقت نماز تنگ است
بای حد که اگر برای وضو بطلب آب رود نماز فوت میشود تیمم وی را جائز نیست **ص** زیرا چه موجب تنگی وقت قصور اوست **ف** چه اگر پیشتر نماز میکرد وقت تنگ نمیشد

ولو كان يجد الماء الا انه مريض فخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه يتيمم لما تلونا ولان الضرر في زيادة المرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء وذلك يبيح التيمم فهذا اولى ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك او بالاستعمال واعتبر الشافعي رح خوف التلف وهو مردود بظاهر النص ولو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد او يمرضه يتيمم بالصعيد وهذا اذا كان خارج المصر لما بينا ولو كان في المصر فكذلك عند ابي حنيفة رح خلافا لهما هما يقولان ان تحقق هذه الحالة نادر في المصر فلا يعتبر وله ان العجز ثابت حقيقة فلابد من اعتباره والتيمم ضربتان يمسح باحدهما وجهه وبالاخرى يديه الى المرفقين لقوله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب كيلا يصير مثلة ولا بد من الاستيعاب في ظاهر الرواية لقيامه مقام الوضوء ولهذا قالوا يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح والحدث والجنابة فيه سواء وكذا الحيض والنفاس لما روي ان قوما جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا انا قوم نسكن هذه الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء فقال عليكم بارضكم ويجوز التيمم عند ابي حنيفة ومحمد رح بكل ما كان من جنس الارض

ص مسئلہ ۱ اگر شخصی آب یابد لیکن بسبب بیماری بترسد که از استعمال آب بیماری زیاده خواهد شد پس وی را تیمم جائز است بجهت آیت قرآن که مذکور شد و بجهت آنکه ضرر زیادتی بیماری فوق تر است از ضرر گرانی بهای آب و بسبب این ضرر تیمم جائز است پس بسبب ضرر زیادتی بیماری بطریق اولی جائز خواهد بود و فرق نیست در میان زیادتی بیماری که باستعمال آب میشود و در میان زیادتی که بسبب حرکت در استعمال آب میشود و شافعی رح میگوید که بسبب بیماری تیمم جائز نیست مگر وقتیکه خوف تلف جان باشد یا تلف عضو و ظاهر نص قرآن مخالف آنست ف چه آیت قرآن مطلق است و تقیید نیست باینکه مریض را تیمم وقتی جائز است که وی را خوف تلف باشد ص مسئلہ ۲ اگر صاحب جنابت خائف باشد باینکه اگر غسل خواهد کرد سردی او را خواهد کشت یا بیمار خواهد کرد پس وی را تیمم بخاک جائز است و این حکم در صورتی است که شخص جنب بیرون شهر باشد بمقدار میل یا زیاده از آن بنا بر آنچه مذکور شد در مسئلہ مریض و اگر اندرون شهر باشد پس ف دران اختلاف است ص یعنی نزد ابی حنیفه رح وی را تیمم جائز است و نزد صاحبین رح جائز نیست و صاحبین رح میگویند که تحقق چنین حالت در شهر نادر است پس آن معتبر نیست و دلیل ابی حنیفه رح ف آنست که شخص مذکور عاجز است از استعمال آب ص و عجز او حقیقة ثابت است پس ضرور است که اعتبار آن نموده شود مسئلہ ۴ تیمم عبارت است از دو ضربت که بیکی از ان مسح کند روی را و بدوم هر دو دست را تا آرنج بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین فرموده است و بعد از زدن دست بر روی زمین افشاند آنرا ف و بعد از ان مسح کند تا روی او گرد آلود نگردد ص چه آنرا مثله میگویند و آن منع است و در ظاهر روایت استیعاب یعنی مسح جمیع روی و دست شرط است زیرا که تیمم قائم مقام وضو است و لهذا فقها گفته اند که تیمم کننده را لازم است که تخلیل اصابع کند و اگر انگشتر در انگشت او باشد آن را از انگشت بیرون کند تا مسح تمام و بکمال متحقق شود مسئلہ ۵ حکم تیمم در جنابت و حدث برابر است ف یعنی در هر دو صورت جائز است ص و همچنین در صورت حیض و نفاس بجهت آنکه مروی است که گروهی ف از اعراب ص نزد پیغمبر صلعم آمدند و گفتند که ما سکونت میکنیم درین ریگستان و آب میسر نمیشود تا یکماه و دو ماه و در میان ما جنابت و حیض و نفاس بظهور می آید پیغمبر علیه السلام فرمود که لازم بگیرید زمین خود را یعنی تیمم جائز است درینصورت مسئلہ ۶ تیمم جائز است نزد ابی حنیفه و محمد رح بهر چیزیکه از جنس زمین است

كالتراب والرمل والحجر والجص والنورة والكحل والزرنيخ وقال ابو يوسف رح لا يجوز الا بالتراب والرمل وقال الشافعي رح لا يجوز الا بالتراب المنبت وهو رواية عن ابي يوسف رح لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا اي ترابا منبتا قاله ابن عباس رض غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل بالحديث الذي رويناه ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض سمي به لصعوده والطيب يحتمل الطاهر فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهارة او هو مراد بالاجماع ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار عند ابي حنيفة رح لاطلاق ما تلونا وكذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابي حنيفة ومحمد رح لانه تراب رقيق والنية فرض في التيمم وقال زفر رح ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء فلا يخالفه في وصفه ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه او جعل طهورا في حالة مخصوصة والماء طهور بنفسه على ما مر ثم اذا نوى الطهارة او استباحة الصلوة اجزاه ولا يشترط نية التيمم للحدث او للجنابة هو الصحيح من المذهب فان تيمم نصراني يريد به الاسلام ثم اسلم لم يكن متيمما عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح هو متيمم لانه نوى قربة مقصودة بخلاف التيمم لدخول المسجد ومس المصحف لانه ليس بقربة مقصودة ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا في حال ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة والاسلام قربة مقصودة يصح بدونها بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة وان توضأ لا يريد به الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ خلافا للشافعي رح بناء على اشتراط النية

چون تراب و ریگ و گچ و آهک و سرمه و زرنیخ و ابو یوسف رح گفته است که تیمم جائز نیست مگر بر تراب و ریگ و شافعی رح گفته است جائز نیست مگر بر ترابیکه صلاحیت روئیدگی دارد و این یک روایت است از ابی یوسف رح نیز زیراچه در قرآن مجید آمده است که تیمم کنید بر صعید طیب و آن عبارت است از ترابیکه صلاحیت روئیدگی دارد و همچنین گفته است ابن عباس رض ولیکن ابو یوسف رح تیمم بر ریگ نیز جائز داشته بنابر حدیثیکه مذکور شد و طرفین رح میگویند که صعید نام روی زمین است و وجه تسمیه آنست که خاک طرف بالا صعود میکند و در لفظ طیب احتمال است که بمعنی پاک باشد پس بران محمول خواهد شد چه همین مناسب است بمقام طهارت یا آنکه همین مراد است باجماع برای آنکه زمینی که بران تیمم کرده میشود پاک می باید **ف** پس بران حمل نمودن اولی است **ص** **مسئله ۷** تیمم جائز است بر روی زمین و شرط نیست که بران غبار باشد زیراچه آیت قرآن که مذکور شد مطلق است و دلالت نمیکند بر شرط مذکور و همچنین تیمم جائز است بر عین غبار با وجود قدرت تیمم بر روی زمین نزد طرفین رح زیراچه غبار تراب رقیق است **مسئله ۸** نیت در تیمم فرض است و زفر رح گفته است که فرض نیست زیراچه تیمم قائم مقام وضوست پس در وصف وضو مخالف وضو نشود و دلیل علمای ما رح یکی آنست که تیمم مشعر است از معنی قصد پس متحقق نمی شود تیمم بدون نیت دوم آنست که تراب طهور گردانیده شده است در حالت مخصوص **ف** که عبارت است **ص** از عدم قدرت بر استعمال آب پس نیت دران ضرورت است **ف** بخلاف آب که آن طهور است بنفسه **ص** و نیت طهارت یا نیت استباحت نماز کافی است برای جواز تیمم و شرط نیست که نیت تیمم برای حدث یا برای جنابت کند و همین صحیح است پس اگر تیمم کند نصرانی به نیت مسلمان شدن و بعد ازان مسلمان شود آن تیمم جائز نیست نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف رح جائز است زیراچه او نیت کرده است عبادتی را که مقصود است بخلاف تیمم برای درآمدن در مسجد و برای مس مصحف چه آن عبادت مخصوصه نیست و دلیل طرفین رح آنست که تراب طهور گردانیده شده است مگر در حالتیکه اراده کند انسان عبادت مقصوده را که بدون طهارت صحیح نمیشود و مسلمان شدن اگرچه عبادت است لیکن صحیح می شود بدون طهارت بخلاف آنکه اگر تیمم نماید برای سجدهٔ تلاوت چه این تیمم جائز است زیراچه سجده عبادتی است که بغیر طهارت جائز نمیشود و اگر وضو کند نصرانی به نیت مسلمان شدن و بعد ازان مسلمان شود وضوی او جائز است و نزد شافعی رحمه الله جائز نیست بنابر اینکه نزد او رحمه الله نیت در وضو شرط است

فان تيمم مسلم ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم فهو على تيممه وقال زفر رح يبطل تيممه لان الكفر ينافيه فيستوي فيه
الابتداء والانتهاء كالمحرمية في النكاح ولنا ان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا فاعتراض الكفر عليه لا ينافيه كما لو اعترض على
الوضوء وانما لا يصح من الكافر ابتداء لعدم النية منه وينقض التيمم كل شيء ينقض الوضوء لانه خلف عنه فاخذ
حكمه وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله لان القدرة هي المراد بالوجود الذي هو غاية لطهورية التراب
وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حكما والنائم عند ابي حنيفة رح قادر تقديرا حتى لو مر النائم المتيمم
على الماء يبطل تيممه عنده والمراد ماء يكفي للوضوء لانه لا معتبر بما دونه ابتداء فكذا انتهاء ولا يتيمم الا
بصعيد طاهر لان الطيب اريد به الطاهر ولانه آلة التطهير فلا بد من طهارته في نفسه كالماء ويستحب لعادم
الماء وهو يرجوه ان يؤخر الصلوة الى آخر الوقت فان وجد الماء توضأ والا تيمم وصلى ليقع الاداء باكمل الطهارتين
فصار كالطامع في الجماعة وعن ابي حنيفة وابي يوسف رح في غير رواية الاصول ان التاخير حتم لان غالب الرأي
كالمتحقق وجه الظاهر ان العجز ثابت حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله ويصلي بتيممه ما شاء من الفرائض والنوافل

مسئله ۹ اگر تیمم کند مسلمانی بعد ازان مرتد شود و بعد ازان باز مسلمان شود پس تیمم او که در حالت اسلام کرده بود باقی است و زفر رح
گفته است که آن تیمم باطل میگردد زیراچه کفر منافی آنست پس برابر است دران حالت ابتدا و بقا چنانکه محرمیت منافی نکاح است لهذا
ابتدای نکاح با محارم و بقای آن برابر است حتی که اگر زنی شیر دهد زوجهٔ پسر خود را که صغیره است نکاح باطل میگردد چنانچه اگر شیر مید[هد] ابتدا
نکاح صحیح نمی شد نکاح و دلیل علمای ما اینست که باقی در حالت ارتداد صفت طهارت است یعنی بودن او طاهر و پاک و عارض شدن کفر
منافی آن نیست چنانکه در صورت وضوء ف یعنی اگر شخصی بعد از وضو مرتد گردد و بعد ازان باز مسلمان شود وضوی او باقی می ماند
ص و جز این نیست که ابتدای تیمم صحیح نمی شود از کافر بسبب عدم تحقق نیت که شرط تیمم است مسئله ۱۰ هر چیزی که شکننده وضو است
شکننده تیمم است چه تیمم قائم مقام وضو است و نیز تیمم می شکند بسبب یافتن آن مقدار آب که برای وضو کفایت میکند وقتیکه قادر باشد بر
استعمال آن مسئله ۱۱ بسبب خوف درنده چون شیر وغیره تیمم جائز است و همچنین بسبب خوف عدو چون راهزن وغیره و بسبب
خوف تشنگی تیمم جائز است زیراچه بسبب این عوارض انسان از استعمال آب عاجز میگردد مسئله ۱۲ شخصی که بسبب نیافتن آب
تیمم کرده بود برای غسل اگر در حالت خواب بر لب آب بگذرد تیمم او می شکند نزد ابی حنیفه رح زیراکه نزد او رحمه الله شخص خفته قادر است
بر استعمال آب حکما و مراد ازان آبیست که بمقدار وضو بود زیراچه کمتر ازان در ابتدا معتبر نیست پس در انتها نیز معتبر نبود مسئله ۱۳ تیمم
جائز نیست مگر بر زمین پاک زیراچه از صعید طیب که در آیت قرآن مذکور است زمین پاک مراد است و نیز آن زمین آلت طهارت است پس
ضرورست که خود نیز پاک باشد مانند آب مسئله ۱۴ شخصیکه نزد او آب موجود نیست اگر او را امید آب نباشد ف پس بنابر ظاهر روایت
ص مستحب است او را که تاخیر کند در ادای نماز تا آخر وقت پس اگر آب بدست آید وضو کند ورنه تیمم کرده نماز گذارد تا که ادای نماز او به
کاملترین دو طهارت واقع شود و این مسئله مانند آنکس بود که امید جماعت داشته باشد بادای نماز و از شیخین رح در غیر روایت اصول
آمده است که تاخیر واجب است ازانکه ظن غالب بمنزلهٔ تحقق است و وجه ظاهر روایت اینست که عجز از استعمال آب حقیقةً متحقق است پس
حکم آن زائل نخواهد شد مگر وقتیکه وجود آب یقینی باشد مسئله ۱۵ جائز است متیمم را که نماز کند بتیمم خود هر چه خواهد از فرائض و نوافل

وعند الشافعي رح يتيمم لكل فرض لانه طهارة ضرورية ولنا انه طهور حال عدم الماء فيعمل عمله ما بقي شرطه ويتيمم الصحيح في المصر اذا حضرت
جنازة والولي غيره فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته الصلوة لانها لا تقضى فيتحقق العجز وكذا من حضر العيد فخاف ان اشتغل بالطهارة ان
يفوته العيد يتيمم لانها لا تعاد وقوله والولي غيره اشارة الى انه لا يجوز للولي وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وهو الصحيح لان للولي
حق الاعادة فلا فوات في حقه وان احدث الامام او المقتدي في صلوة العيد تيمم وبنى عند ابي حنيفة رح وقالا لا يتيمم
لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام فلا يخاف الفوت وله ان الخوف باق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه صلوته
والخلاف فيما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في صلوته
فيفسد ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضأ فان ادرك الجمعة صلاها والا صلى الظهر اربعا لانها تفوت الى خلف
وهو الظهر بخلاف العيد وكذا اذا خاف فوت الوقت لو توضأ لم يتيمم ويتوضأ ويقضي ما فاته لان الفوات الى خلف
وهو القضاء والمسافر اذا نسي الماء في رحله فتيمم وصلى ثم ذكر الماء لم يعدها عند ابي حنيفة ومحمد رح

وشافعی رح گفته است که برای هر نماز فرض تیمم علیحده ضرورست زیراچه تیمم طهارت ضروریست وعلمای ما میگویند که تراب طهورست درحالیکه آب نباشد پس
تراب عمل خواهد کرد مانند عمل آب مادامیکه قدرت بر استعمال آب نباشد **مسئله ۱۶** اگر شخصی صحیح البدن که او ولی جنازه نیست تیمم کند در مصر برای
نماز جنازه صحیح است در صورتیکه ویرا خوف این باشد که اگر مشغول شود بوضو نماز جنازه فوت خواهد شد ووجه آن اینست که نماز جنازه قضا کرده
نمیشود پس عجز از وضو که شرط جواز تیمم است در صورت مذکوره متحقق است وهمچنین تیمم صحیح است شخصی را که خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو
نماز عید او فوت خواهد شد وباید دانست که آنچه مذکور شد که ولی غیر آن شخص است اشارت است بسوی اینکه ولی جنازه را تیمم روا نیست برای نماز جنازه
واین را روایت کرده است حسن رض از ابی حنیفه رح وهمین صحیح است زیراچه ولی را میرسد که بعد از نماز کردن دیگران اعاده نماید نماز جنازه را
پس اگر مشغول بوضو شود نماز جنازه در حق او فوت نمیشود **مسئله ۱۷** اگر بشکند وضوی امام یا مقتدی در نماز عید جائز است او را که
تیمم نماید وبنا کند **ف** یعنی باقی نماز را ادا نماید **ص** واین نزد ابی حنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که این جائز نیست زیراچه لاحق
آنرا گویند که دریابد در پس امام اول نماز را نه آخر نماز را ولاحق را میرسد که باقی نماز را ادا کند بعد از فراغت امام پس خوف فوت نماز در حق
متحقق نیست وابوحنیفه رح میگوید که خوف آن باقی است زیراچه روز عید روز ازدحام است پس خوف آنست که عارض شود چیزیکه موجب
فساد نماز است واین اختلاف در صورتیست که نماز عید را شروع کرده باشد با وضو واما در صورتیکه شروع کند آنرا به تیمم پس درینصورت جائز است
او را که بنا کند به تیمم بالاتفاق زیراچه اگر واجب گردانیده شود بروی وضو پس در حکم آن خواهد بود که متیمم در میان نماز خود آب بیابد پس نماز او
فاسد خواهد گردید **مسئله ۱۸** اگر شخصی خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو نماز جمعه فوت خواهد شد پس ویرا تیمم جائز نیست **ف**
بلکه لازم است که وضو کند **ص** وبعد ازان اگر یابد جمعه را بگذارد آنرا ورنه نماز ظهر گذارد زیراچه اگرچه فوت میشود نماز جمعه ولیکن خلف آن نماز
ظهرست بخلاف نماز عید **ف** که آنرا خلف نیست **ص** **مسئله ۱۹** اگر شخصی خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو وقت نماز باقی
نخواهد ماند پس ویرا تیمم روا نیست **ف** بلکه لازم است **ص** که وضو کند ونماز را قضا کند زیراچه قضا خلف اوست **مسئله ۲۰**
اگر مسافر فراموش کند آب را که همراه اوست وتیمم کرده نماز گذارد وبعد ازان یاد آید او را آب مذکور پس نزد طرفین رح اعاده نماز برو واجب نیست

وقال ابو یوسف رح یعیدها والخلاف فیما اذا وضعه بنفسه او وضعه غیره بامره وذکره فی الوقت وبعده سواء له انه واجد للماء فصار کما اذا کان فی رحله ثوب فنسیه ولان رحل المسافر معدن للماء عادة فیفترض الطلب ولهما انه لا قدرة بدون العلم وهی المراد بالوجود وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال ومسئلة الثوب علی الاختلاف ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت لا الی خلف والطهارة بالماء تفوت الی خلف وهو التیمم ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنه ان بقربه ماء لان الغالب عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا وان غلب علی ظنه ان هناك ماء لم یجز له ان یتیمم حتی یطلبه لانه واجد للماء نظرا الی الدلیل ثم یطلب مقدار الغلوة ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقته وان کان مع رفیقه ماء طلب منه قبل ان یتیمم لعدم المنع غالبا فان منعه منه تیمم لتحقق العجز ولو تیمم قبل الطلب اجزاه عند ابی حنیفة رح لانه لا یلزمه الطلب من ملك الغیر وقالا لا یجزیه لان الماء مبذول عادة ولو ابی ان یعطیه الا بثمن المثل وعنده ثمنه لا یجزیه التیمم لتحقق القدرة ولا یلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط والله اعلم

وابو یوسف رح میگوید که اعاده نماید نماز مذکوره واین اختلاف در صورتیست که آن مسافر نهاده باشد آب را بدست خود یا نهاده باشد غیر او بامر وی و یاد آمدن آب در وقت نماز و بعد از گذشتن آن وقت برابر است و دلیل ابی یوسف رح یکی اینست که آن مسافر قادر است بر استعمال آب و آب در حق او موجود است پس چنان شد که شخصی فراموش کند جامه را که همراه اوست **ف** و برهنه نماز گذارد و بعد از ان یاد آید وی را آنجا مه در فوت اعاده نماز لازم است بر وی همچنین درینجا نیز **ص** دوم اینست که همراه مسافر آب میباشد عادة پس فرض است بر وی که تلاش آن نماید و دلیل طرفین رح اینست که قدرت بدون علم نمیشود و همان قدرت مراد از وجود است و همراه مسافر آب برای خوردن مهیا میباشد نه برای استعمال و مسئله **ف** فراموش کردن جامه که نظیر آورده است آنرا ابو یوسف رح **ص** پس جواب آن اینست که مسئله مذکوره مختلف فیهاست و اگر مسلم داشته شود که متفق علیهاست پس فرق میان آن و میان مسئله که کلام در ان است اینست که در مسئله مذکوره فرض ستر عورت فوت شده است و چیزی دیگر قائم مقام آن نیست و در مسئله که کلام در ان است وضو فوت شده است و تیمم قائم مقام آنست **مسئله ۲۱** اگر تیمم کننده را ظن غالب نباشد باینکه در مکان نزدیک از وی آب است پس واجب نیست بر وی که تلاش آب نماید زیرا چه غالباً در صحرا و بیابانها آب نمیباشد و چیزی دلالت نمیکند بر این که در امکان آب است پس آب در حق آن شخص موجود نیست لهذا تیمم او صحیح خواهد بود و اگر او را ظن غالب باشد باینکه در فلان جا آب است پس او را تیمم جائز نیست تا آنزمان که تلاش آن نماید زیرا چه آب در حق او موجود است بنظر دلیل بعد از ان باید دانست که بر آن مسافر لازم است که تلاش نماید آب را بمقدار غلوه **ف** که یک تیر پرتاب است و آن سه صد ذراع یا چهار صد ذراع است **ص** و بمقدار میل نرود تا از رفیقان جدا نگردد **مسئله ۲۲** اگر باشد آب همراه رفیق شخصی پس طلب کند آب را از رفیق مذکور پیش از تیمم زیرا چه غالب اینست که از آب کسی بخیلی نمیکند پس اگر آب ندهد وی را رفیق او بعد از طلب پس تیمم کند چه درین هنگام عجز او از یافتن آب متحقق است و اگر تیمم کند آن شخص پیش از طلب کردن آب از رفیق خود پس آن تیمم صحیح بود نزد ابی حنیفه رح زیرا چه بر انسان واجب نیست طلب کردن از ملک غیر و صاحبین رح گفته اند که آن تیمم صحیح نیست زیرا چه آب عادة مبذول است پس غالب همین است که اگر طلب نموده است آب از رفیق خود آب میداد او را و اگر ندهد آن رفیق آب الا بعوض بهای آن و او بهای آن موجود است پس درین صورت او را تیمم جائز نیست زیرا چه درین صورت او قادر است بر تحصیل آب و اگر آن رفیق آب ندهد مگر بهایی که در ان غبن فاحش است پس لازم نیست و اگر آب ندهد بوی تیمم کند زیرا چه ضرر مسقط است والله اعلم

باب المسح على الخفين

المسح على الخفين جائز بالسنة والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا لكن من رآه ثم لم يمسح آخذا بالعزيمة كان ماجورا ويجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على ما نبين ان شاء الله تعالى وبحدث متاخر لان الخف عهد مانعا ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت والمتيمم اذا لبس ثم رأى الماء كان رافعا وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث وهو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا ويجوز للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها **قال** وابتداؤها عقيب الحدث لان الخف مانع سراية الحدث فتعتبر المدة من وقت المنع والمسح على ظاهرهما خطوطا بالاصابع يبدأ من قبل الاصابع الى الساق لحديث مغيرة رض ان النبي عليه السلام وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة وكاني انظر الى اثر المسح على خف رسول الله عليه السلام خطوطا بالاصابع ثم المسح على الظاهر حتم حتى لا يجوز على باطن الخف وعقبه وساقه لانه معدول به عن القياس فيراعى جميع ما ورد به الشرع والبداية من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وهو الغسل وفرض ذلك مقدار ثلث اصابع من اصابع اليد وقال الكرخي رح من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا لآلة المسح

باب در بیان مسح موزه **مسئله ۱** مسح بر موزه جائز است چه احادیث درین باب مشهور است حتی که گفته اند که هر که مسح موزه را جائز نداند پس او مبتدع است و اگر جائز داند و لیکن مسح نکند بلکه موزه از پا کشد و بشوید پایها را پس درین مضائقه نیست بلکه این عمل موجب اجر است **مسئله ۲** مسح بر موزه جائز است از هر حدث که موجب وضو است بشرطیکه پوشیده باشد موزه را بر وضوی کامل در وقت حدث **ف** یعنی ضرور نیست **ص** که اول وضو تمام کند و بعد ازان موزه بپوشد بلکه اگر هر دو پای شسته موزه بپوشد و بعد ازان باقی وضو را تمام کند و بعد ازان حدث عارض شود و وضو بشکند پس جائز است او را که وضو کند و مسح نماید بر موزه و وجه تخصیص قدوری جواز مسح بحدثیکه موجب وضو است آنست که جنب را جائز نیست که در غسل جنابت مسح کند بر موزه **ف** و باقی بدن را بشوید **ص** بنابر دلیلیکه ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و وجه تخصیص حدث متاخر آنست که موزه مشروع است برای آنکه مانع سرایت حدث شود بسوی قدم نه رافع حدث شود پس اگر روا داریم مسح را برای حدثیکه سابق است مانند زن مستحاضه که پوشد موزه را در وقت سیلان خون و بعد ازان بدر رود وقت نماز و مانند متیمم که پوشد موزه را و بعد ازان ببیند آب را پس هر آئینه رافع حدث خواهد شد و آن غیر مشروع است پس مدت اعتبار نموده خواهد شد از وقت منع و کیفیت مسح بر موزه آنست که مسح کند بر ظاهر موزه با انگشتان دست و شروع کند از جانب انگشتان پای و بکشد تا بساق بآن طور که از کشیدن دست خطوط پیدا شود زیرا چه همین کیفیت منقول است از پیغمبر صلعم در حدیثیکه روایت کرده است آنرا مغیره رض که نبی علیه السلام هر دو دست خود را بر هر دو موزه خود نهاد و کشید آنرا از انگشتان خود بسوی بالا بیک مسح و گویا که من میدیدم بر موزه آن سرور علیه السلام اثر مسح را بخطوط انگشتان و باید دانست که مسح کردن بر ظاهر موزه واجب است لهذا اگر مسح کند کسی بر باطن موزه یا بر عقب آن یا بر ساق آن جائز نبود زیرا چه مسح بر موزه جائز است بر خلاف قیاس پس بطوریکه در شرع آمده است بهمان طور جائز خواهد بود **ف** خلاف آن جائز نخواهد بود **ص** و باید دانست که شروع نمودن از جانب انگشتان پای مستحب است بقیاس اصل که شستن است **ف** و واجب نیست حتی که اگر از جانب ساق شروع کند و بکشد تا بانگشتان پای جائز است **ص** **مسئله ۳** فرض در مسح موزه مقدار سه انگشت است از انگشتان دست و کرخی رح گفته است که بمقدار سه انگشت پای است اول اصح است بقیاس آلهٔ مسح که غالبا به **ف** انگشتان دست مقصود

ولا یجوز المسح علی خف فیه خرق کبیر یتبین منه قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل وان کان اقل من ذلک جاز وقال زفر والشافعی رح لا یجوز وان قل لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادة فیلحقهم الحرج فی النزع وتخلو عن الکثیر فلا حرج والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها هو الصحیح لان الاصل فی القدم هو الاصابع والثلث اکثرها فتقام مقام الکل واعتبار الاصغر للاحتیاط ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی ویعتبر هذا المقدار فی کل خف علی حدة فیجمع الخرق فی خف واحد ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدهما لا یمنع قطع السفر بالآخر بخلاف النجاسة المتفرقة لانه حامل للکل وانکشاف العورة نظیر النجاسة ولا یجوز المسح لمن وجب علیه الغسل

ص مسئله ۴ مسح جائز نیست بر موزه که دران شگاف کثیر باشد، وآن عبارت است از مقداریکه ظاهر شود بسبب آن پای بمقدار سه انگشت پای واگر کمتر ازان باشد پس مسح جائز است بران وزفر وشافعی رح گفته اند که مسح جائز نیست بر موزه که دران شگاف باشد اگرچه قلیل بود زیرا که هر قدر از پای ظاهر خواهد شد شستن آن واجب خواهد شد پس شستن باقی نیز واجب خواهد شد ف چه جمع میان شستن و مسح در شرع نیامده است ص ودلیل علمای ما اینست که موزه از شگاف قلیل خالی نمی باشد عادةً پس اگر شگاف قلیل مانع جواز مسح بر موزه باشد پس بسبب کشیدن موزه از پای حرج لازم می آید واز شگاف کثیر خالی می باشد پس در کشیدن موزه که دران شگاف کثیر باشد حرج لازم نمی آید وشگاف کثیر عبارت است از مقداریکه بسبب آن ظاهر می شود پای بمقدار سه انگشت خرد پای وهمین صحیح است ووجه آن اینست که اصل در قدم انگشتان است وسه انگشت اکثر آن است پس قائم مقام کل خواهد بود واعتبار سه انگشت کوچک پای برای احتیاط است مسئله ۵ اگر در موزه شگاف باشد باین طور که دران سر انگشت می درآید ولیکن در وقت مشی هیچ چیز از قدم ظاهر نمی شود پس آن شگاف اعتبار ندارد ف بلکه آن در حکم موزه ایست که دران شگاف نباشد اصلاً ص مسئله ۶ مقدار شگاف کثیر که مذکور شد پس آن در هر موزه علیحده معتبر است پس اگر در یک موزه شگاف متفرق باشد باینطور که اگر جمع کرده شود بمقدار شگاف کثیر میرسد پس جمع نموده خواهد شد ودرین صورت مسح بران موزه جائز نخواهد شد واگر اندک اندک در هر دو موزه شگاف باشد باینطور که اگر جمع نموده شود بمقدار اکثر میرسد پس آن جمع نموده نخواهد شد زیراچه هر واحد از دو موزه علیحده است حتی که شگاف یک موزه مانع آن نیست که موزهٔ دیگر را پوشیده مشی نماید بخلاف نجاست متفرقه بر جامهای متعدد ف یعنی اگر اندک اندک نجاست در جامه باشد باین طور که اگر جمع نموده شود بمقدار کثیر رسد پس آن جمع نموده میشود ونماز بآن جائز نمیشود ص زیراچه آلایش آن جامها حامل نجاستهاست ونیز باید دانست که انکشاف عورت نظیر نجاست است یعنی اگر اندک اندک از چند جا کشف عورت شود باینطور که اگر جمع نموده شود بمقدار یک عضو کامل میرسد پس اعتبار نموده میشود ولهذا نماز درینصورت جائز نمیشود مسئله ۷ شخصیکه غسل واجب است بر وی مسح بر موزه جائز نیست درین ف وباید دانست که صورت مسئله اینست که مسافری وضو کند وموزه پوشد وبعد ازان جنب گردد وتیمم نماید برای جنابت وبعد ازان بیابد آنقدر آب که برای وضو کفایت کند نه برای غسل پس او وضو خواهد کرد وجائز نیست وی را که مسح بر موزه نماید بلکه لازم است که بر پای بشوید

لحدیث صفوان بن عسال رضی الله عنه انه قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یأمرنا اذا کنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ایام ولیالیها الا عن جنابة ولکن عن بول او غایط او نوم ولان الجنابة لا تتکرر عادة فلا حرج فی النزع بخلاف الحدث لانه یتکرر وینقض المسح کل شیء ینقض الوضوء لانه بعض الوضوء وینقضه ایضا نزع الخف لسرایة الحدث الی القدم حیث زال المانع وکذا نزع احدهما لتعذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفة واحدة وکذا مضی المدة لما روینا واذا تمت المدة نزع خفیه وغسل رجلیه وصلی ولیس علیه اعادة بقیة الوضوء وکذا اذا نزع قبل المدة لان عند النزع یسری الحدث السابق الی القدمین کانه لم یغسلهما وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق لانه لا معتبر به فی حق المسح وکذا باکثر القدم هو الصحیح ومن ابتدأ المسح وهو مقیم فسافر قبل تمام یوم ولیلة مسح ثلثة ایام ولیالیها عملا باطلاق الحدیث ولانه حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیه آخره بخلاف ما اذا استکمل المدة للاقامة ثم سافر لان الحدث قد سری الی القدم

ص وجه آن یکی اینست که صفوان رض روایت کرده است که رسول خدا صلعم میفرمود بما یاران که در ایام سفر تا سه شبانه روز بر نکشیم موزه را از پای خود و مسح نمائیم نه بسبب جنابت بلکه بسبب بول و غائط و وجه دوم اینست که موجب غسل چون جنابت وغیره بکرر نمی شود عادة مانند حدث پس در کشیدن موزه بسبب جنابت ف وغیره ص حرج نیست بخلاف حدث که آن در یک روز چند بار می شود مسئله ۸ هر چیزیکه شکننده وضوست پس آن چیز شکننده مسح بر موزه است چه مسح از بعض اجزای وضوست و کشیدن هر دو موزه از پای نیز شکننده مسح موزه است زیراچه بسبب کشیدن موزه از پای حدث سرایت میکند در قدم چه موزه مانع آن سرایت بود و هرگاه مانع زائل گشت حدث سرایت خواهد کرد در قدم و همچنین کشیدن یک موزه شکننده مسح موزه است زیراچه شستن یک پای و مسح بر موزه پای دیگر جمع کردن است در میان شستن و مسح در وضوی واحد و همچنین گذشتن مدت مسح نیز شکننده مسح موزه است چنانچه بالا گذشت پس اگر مدت مسح تمام شود واجب است بمسح کننده که موزه را بکشد و هر دو پای بشوید فقط و نماز گذارد و واجب نیست بر وی که باقی وضو را اعاده نماید و همچنین اگر بکشد موزه را از پای پیش از گذشتن مدت مسح واجب می شود بر وی شستن هر دو پای فقط و اعادهٔ باقی وضو واجب نمیگردد زیراچه بسبب کشیدن موزه حدث سابق سرایت میکند در قدم و همچنان می شود که گویا آن هر دو قدم را نه شسته بود ف پس شستن آن واجب می شود ص و باید دانست که حکم کشیدن موزه ثابت می شود وقتیکه بر آید قدم تا بساق موزه اگرچه از ساق بیرون نیامده باشد زیراچه ساق موزه در حق مسح اعتبار ندارد و همچنین حکم است وقتیکه بر آید تا بساق موزه اکثر قدم و همین صحیح است مسئله ۹ اگر شخصی شروع کرد مسح موزه را در حالتیکه او مقیم است و بعد از آن مسافر گشت پیش از گذشتن روز و شب پس وی را جائز است که مسح کند تا سه شبانه روز زیراچه مسح مذکور در حدیث متعلق است بمدت و وقت و چیزیکه متعلق بوقت می شود پس معتبر در ان آخر الوقت می شود و چون شخص مذکور در آخر وقت مسافر گشت حکم سفر جاری نموده خواهد شد در حق او و اگر شخص مذکور مدت یک روز و شب را تمام کند و بعد از ان مسافر شود پس از وقتیکه مسح شروع کرده بود سه روز و شب مسح نخواهد کرد بلکه بعد از سفر سه روز و شب از سر نو خواهد گرفت زیراچه چون مدت یکروز و شب تمام شد و بعد از ان سفر اختیار کرد پس بسبب گذشتن مدت مذکوره حدث سرایت نمود در قدم او

والخف ليس براتم ولو اقام وهو مسافر ان استكمل مدة الاقامة نزع لان رخصة السفر لا تبقى بدونه وان لم يستكمل اتمها لان هذه
مدة الاقامة وهو مقيم ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح عليه خلافا للشافعي رح فانه يقول البدل لا يكون له بدل ولنا ان النبي عليه السلام
مسح على الجرموقين ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا فصارا كخف ذي طاقين وهو بدل عن الرجل لا عن الخف بخلاف ما اذا لبس
الجرموق بعد ما احدث لان الحدث حل بالخف فلا يتحول الى غيره ولو كان الجرموق من كرباس لا يجوز المسح عليه لانه لا يصلح
بدلا عن الرجل الا ان تنفذ البلة الى الخف ولا يجوز المسح على الجوربين عند ابي حنيفة رح الا ان يكونا مجلدين او منعلين وقالا يجوز
اذا كانا ثخينين لا يشفان لما روي ان النبي عليه السلام مسح على جوربيه ولانه يمكنه المشي فيه اذا كان ثخينا وهو ان يستمسك على
من غير ان يربط بشيء فاشبه الخف وله انه ليس في معنى الخف لانه لا يمكن مواظبة المشي فيه الا اذا كان منعلا وهو محمل الحديث وعنه انه رجع الى قولهما وعليه الفتوى

مسئلہ ۱ اگر شروع کرد شخصے مسح موزہ را در حالیکہ مسافر است و بعد ازان مقیم گشت پس اگر او بعد از گذشتن یک روز و شب مقیم شد
لازم است کہ موزہ از پای بکشد و پای بشوید زیرا چہ مسح تا سہ روز و شب جائز نیست مگر بسبب سفر و چون سفر باقی نماند پس جواز مسح
تا سہ روز و شب باقی نخواہد ماند و اگر آن شخص پیش از گذشتن یک روز و شب مقیم گردد تمام خواہد کرد یک روز و شب را زیرا چہ این مدت
مسح مقیم است و آن شخص مقیم گشت **مسئلہ ۱۱** اگر پوشید شخصے جرموق را بالای موزہ جائز است وی را کہ مسح کند بر جرموق **ف**
و بدانکہ **ص** جرموق معرب برموک است و آن عبارت است از چیزیکہ بالای موزہ می پوشند برای محافظت موزہ و ساق آن
کوتاہ می باشد از ساق موزہ و شافعی رح میگوید کہ مسح بر جرموق جائز نیست زیرا چہ مسح بر موزہ بدل شستن پای است و مسح بر جرموق
بدل مسح موزہ است پس آن جائز نخواہد بود چہ بدل را بدل نمی باشد و دلیل علمای ما رح یکی آنست کہ پیغمبر صلعم مسح کردہ است بر جرموق و دوم
آنست کہ جرموق تابع موزہ است در استعمال و غرض پس آن مانند موزہ دو تو است **ف** و مسح جائز است بر موزہ دو تو ہمچنین **ص**
جائز خواہد بود بر جرموق و جرموق بدل پای است نہ بدل موزہ بخلاف آنکہ اگر پوشید کسی جرموق را بعد از حدث چہ درین صورت مسح
بر جرموق جائز نیست زیرا چہ حدث سرایت کردہ است بر موزہ پس انتقال نخواہد کرد بسوی جرموق **مسئلہ ۱۲** اگر جرموق از کرباس
باشد پس بران مسح جائز نیست چہ آن صلاحیت این ندارد کہ بمنزلہ موزہ اعتبار نمودہ شود و لیکن اگر مسح کند بر جرموق کرباس باین طور
کہ رطوبت آن بموزہ برسد پس جائز است **مسئلہ ۱۳** مسح بر جراب نزد ابی حنیفہ رح جائز نیست مگر وقتیکہ مجلد یا منعل باشد و صاحبین رح گفتہ اند کہ
مسح بر جراب جائز است بشرطیکہ ثخین و سطبر باشد خواہ آن **ف** جراب از کرباس باشد یا از چرم یا از ابریشم **ص** بحجت آنکہ مرویست کہ پیغمبر علیہ السلام
مسح کردہ است بر ہر دو جراب خود و بحجت آنکہ ہرگاہ جراب ثخین باشد بطوریکہ محکم و ثابت باشد بر ساق در وقت رفتار بی آنکہ بچیزی چون ریسمان ثابت شدہ
بر آن پوشیدہ مشی ممکن است و ہرگاہ چنین شد پس آن مانند موزہ خواہد بود **ف** و مسح بر ان جائز خواہد بود مانند موزہ **ص** و دلیل ابی حنیفہ رح آنست کہ جراب مذکور
مانند موزہ نیست زیرا چہ آنرا پوشیدہ ہمیشہ مشی ممکن نیست مگر وقتیکہ منعل باشد و محمل حدیث ہمانست و در قول صاحبین فتوی است و ابو حنیفہ رح نیز رجوع نمودہ است بسوی قول
صاحبین رح **ف** و بدانکہ منعل چون نون عبارت است از جرابیکہ در اسفل آن چرم باشد مانند نعل و مجلد آنست کہ در اعلی و اسفل آن چرم باشد

ولا یجوز المسح علی العمامة والقلنسوة والبرقع والقفازین لانه لا حرج فی نزع هذه الاشیاء والرخصة لدفع الحرج ویجوز المسح علی الجبائر وان شدها علی غیر وضوء لانه علیه السلام فعل ذلک وامر علیا رض به ولان الحرج فیه فوق الحرج فی نزع الخف فکان اولی بشرع المسح ویکتفی بالمسح علی اکثرها ذکره الحسن رح ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت وان سقطت الجبیرة عن غیر برء لا یبطل المسح لان العذر قائم والمسح علیها کالغسل لما تحتها ما دام العذر باقیا وان سقطت عن برء بطل لزوال العذر وان کان فی الصلوة استقبل لانه قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل

باب الحیض والاستحاضة

اقل الحیض ثلثة ایام ولیالیها وما نقص من ذلک فهو استحاضة لقوله علیه السلام اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیها واکثره عشرة ایام وهو حجة علی الشافعی رح فی التقدیر بیوم ولیلة وعن ابی یوسف رح انه یومان والاکثر من الیوم الثالث اقامة للاکثر مقام الکل قلنا هذا نقص عن تقدیر الشرع واکثره عشرة ایام والزائد استحاضة لما روینا وهو حجة علی الشافعی رح فی التقدیر بخمسة عشر یوما ثم الزائد والناقص استحاضة لان تقدیر الشرع یمنع الحاق غیره به

ص مسئله ۱۴ جائز نیست مسح بر دستار و کلاه و برقع و دستانه زیرا چه حرج نیست در کشیدن این چیزها و اجازت مسح ف نداده است صاحب شرع ص مگر بسبب دفع حرج مسئله ۱۵ مسح جائز است بر جبیره اگرچه بی وضو بسته باشد آنرا بحجت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است وعلی رض را نیز بآن امر کرده است و بحجت آنکه در وا کردن جبیره زیاده حرج است بنسبت کشیدن موزه پس بطریق اولی مسح جائز خواهد بود بر جبیره و بدانکه مسح نمودن بر اکثر جبیره کافی است ف و استیعاب آن شرط نیست ص بنا بر روایت حسن رض و بدانکه مسح بر جبیره مقید بمدت نیست چه دران بیان مدت نیامده است از جانب شرع ف و باید دانست که جبیره عبارت است از چوبهائیکه بر استخوان شکسته می بندند ص مسئله ۱۶ اگر بیفتد جبیره بی آنکه جراحت به شود پس مسح باطل نمیگردد ف بلکه مسحیکه بران نموده بود باقی می ماند زیرا چه عذری که بنا بر آن مسح نموده بود ص ثابت و باقیست و بدانکه مسح بر جبیره بمنزلهٔ شستن ما تحت آنست ما دامیکه عذر باقیست مسئله ۱۷ اگر بیفتد جبیره بعد از به شدن جراحت پس مسح آن باطل می شود بسبب زوال عذر لهذا اگر جبیره بیفتد بسبب بوشیدن جراحت در اثنای نماز واجب می شود بر صاحب جبیره که نماز از سر نو ادا کند زیرا چه او قادر شد بر اصل پیش از حصول مقصود از بدل والله اعلم

باب در حیض و استحاضه ف بدانکه حیض در لغت بمعنی خروج است و در شرع عبارت است از خون رحم که می بر آید از راه فرج زن بغیر سبب مرض و ولادت و استحاضه عبارت است از خون غیر رحم که بر می آید از راه فرج واما خون رحم که از راه فرج بر می آید بسبب ولادت مر آنرا نفاس می نامند ص مسئله ۱ اقل مدت حیض سه شبانه روز است و انچه کم باشد ازان پس استحاضه است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که اقل مدت حیض سه شبانه روز است در حق زن خواه باکره باشد یا ثیبه ف یعنی بمرد نرسیده باشد ص و اکثر مدت آن ده شبانه روز است و شافعی رح گفته است که اقل مدت حیض یک روز و یک شب است و حدیث مذکور حجت است بر او رح و از ابی یوسف رح مرویست که اقل مدت حیض دو روز و اکثر روز سوم است چه اکثر شئ قائم مقام کل شئ بود و جواب آن اینست که کم نمودن از اندازهٔ شرعی که در حدیث مذکور است بقیاس عقل روا نیست مسئله ۲ اکثر مدت حیض ده شبانه روز است و انچه بران زیاده باشد استحاضه است بنا بر حدیثیکه مذکور شد و شافعی رح گفته است که اکثر مدت حیض پانزده روز است و حدیث مذکور حجت است بر او رح و بدانکه انچه مذکور شد که کم از سه روز و زیاده از ده روز استحاضه است پس وجه آن اینست که انچه در شرع مقدر است اگر کم و زیاده ازان بآن لاحق گردانیده نمیشود

وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة والكدرة حيض حتى ترى البياض خالصا وقال ابو يوسف رح لا تكون الكدرة من الحيض الا بعد الدم لانه لو كان من الرحم لتأخر خروج الكدر عن الصافى ولهما ما روى ان عائشة رض جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا وهذا لا يعرف الا سماعا وفم الرحم منكوس فيخرج الكدر اولا كالجرة اذا ثقب اسفلها واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الاقراء تكون حيضا ويحمل على فساد الغذاء وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة تحمل على فساد المنبت فلا تكون حيضا والحيض يسقط عن الحائض الصلوة ويحرم عليها الصوم وتقضى الصوم ولا تقضى الصلوات لقول عائشة رض كانت احدانا على عهد رسول الله عليه السلام اذا طهرت من حيضها تقضى الصيام ولا تقضى الصلوات ولان فى قضاء الصلوات حرجا لتضاعفها ولا حرج فى قضاء الصوم ولا تدخل المسجد وكذا الجنب لقوله عليه السلام فانى لا احل المسجد لحائض ولا جنب وهو باطلاقه حجة على الشافعى رح فى اباحة الدخول على وجه العبور والمرور ولا تطوف بالبيت لان الطواف فى المسجد

مسئله ۳ آنچه می بیند آنرا زن در ایام حیض از خون خواه خون سرخ باشد یا زرد و یا تیره حیض است تا آن زمانیکه ببیند رنگ سفید خالص را و نزد ابی یوسف رح خون تیره حیض شمرده نمی شود مگر وقتیکه اول خون صاف برآید بعد ازان تیره و اگر از اول زرد تیره برآید پس نزد او رح حیض نیست **ف** چه آن از رحم برنیامده است **ص** زیرا چه آن اگر از رحم برمی آمد هرآئینه مؤخر بیرون می آمد از خون صاف **ف** بجهت آنکه خون صاف اول بیرون می شود و بعد ازان مکدر و تیره برمی آید **ص** و دلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که مرویست که عائشه صدیقه رض ماسوای سفید خالص را حیض گردانیده است و این امر معلوم نمیشود مگر بسبب شنیدن **ف** از پیغمبر علیه السلام پس ظاهر اینست که آنرا عائشه صدیقه رض از پیغمبر علیه السلام شنیده است **ص** و جواب از دلیل ابی یوسف رح اینست که دهن رحم منکوس است یعنی در جانب پائین است لهذا تیره و مکدر اول بیرون می آید چنانچه اگر سوراخ نموده شود در اسفل سبوی اول درد برمی آید و بعد ازان آب صاف

مسئله ۴ اگر خون سبز ببیند زن پس صحیح درین صورت اینست که اگر زن مذکوره صاحب حیض است و آئسه نیست پس آن خون حیض است و رنگ آن بسبب غذای فاسد سبز گشته است و اگر زن مذکوره کبیر سن و آئسه باشد و سوائی سبز رنگ نمی بیند پس درین صورت آن خون حیض نیست بلکه آن از فساد منبت رطوبت است **مسئله ۵** بسبب حیض نماز ساقط و معاف می شود و روزه حرام میگردد و بر زن حائضه واجب است که روزه قضا کند نه نماز بجهت آنکه عائشه صدیقه رض گفته است که در عهد پیغمبر علیه السلام چون یکی از زنان از حیض پاک می شد روزه را قضا میکرد و نماز را قضا نمیکرد و بجهت آنکه در قضا نمودن نماز حرج است بسبب تضاعف آن **ف** زیرا چه اگر در هر ماه ده روز حیض شود پس پنجاه نماز در هر ماه قضا کردن واجب شود **ص** و دران حرج است و در قضا نمودن روزه حرج نیست **ف** زیرا چه در مدت یازده ماه ده روز قضا کردن مشکل نیست **ص** **مسئله ۶** زن حائض را درآمدن در مسجد روا نیست و همچنین جنب را چه پیغمبر صلعم فرموده است که من حلال نمیگردانم دخول مسجد را در حق حائض و جنب و نزد شافعی رح آنها را دخول مسجد بطریق عبور و مرور مباح است ولیکن حدیث مذکور حجت است برو رح چه حدیث مذکور مطلق است **ف** و دلالت میکند برانکه آنها را دخول مسجد مطلقا روا نیست **ص** **مسئله ۷** زن حائض را روا نیست که طواف خانه کعبه نماید زیرا چه طواف کنند در وقت طواف در مسجد میگردد **ف** و زن مذکوره را دخول مسجد روا نیست

ولا يأتيها زوجها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وليس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن وهو حجة على مالك في الحائض وهو باطلاقه يتناول مادون الآية فيكون حجة على الطحاوي في اباحته وليس لهم مس المصحف الا بغلافه ولا اخذ درهم فيه سورة من القرآن الا بصرته وكذا المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه لقوله عليه السلام لا يمس القرآن الا طاهر ثم الحدث والجنابة حلا اليد فيستويان في حكم المس والجنابة حلت الفم دون الحدث فيفترقان في حكم القراءة وغلافه ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح ويكره مسه بالكم هو الصحيح لانه تابع له بخلاف كتب الشريعة لاهلها حيث يرخص في مسها بالكم لان فيه ضرورة ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان لان في المنع تضييع حفظ القرآن وفي الامر بالتطهير حرجا بهم وهذا هو الصحيح واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم تحل وطيها حتى تغتسل لان الدم يدر تارة وتنقطع اخرى فلابد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع ولو لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطيها لان الصلوة صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما ولو كان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلث لم يقربها حتى تمضي عادتها وان اغتسلت لان العود في العادة غالب فكان الاحتياط في الاجتناب

ص مسئله ۸ مرد را جائز نیست که وطی کند زن حائض را زیرا چه در قرآن مجید آمده است که نزدیکی مکنید با زنان در حالت حیض تا زمانیکه پاک گردند آنها مسئله ۹ خواندن قرآن روا نیست مر زن حائض را و جنب را زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که زن حائض و جنب را نباید که بخواند چیزی از قرآن مجید و همچنین جائز نیست خواندن قرآن مر زن صاحب نفاس را چه او بمنزله زن حائض است ص و نزد امام مالک رح زن حائض را جائز است خواندن قرآن و حدیث مذکور حجت است بروی و بدانکه حدیث مذکور بسبب اطلاق آن دلالت میکند برانیکه آنها را خواندن کمتر از یک آیت نیز روا نیست و طحاوی رح گفته است که آنها را خواندن کمتر از آیت روا است و حدیث مذکور حجت است بروی و همچنین روا نیست آنها را گرفتن درهمی که دران سورهٔ از قرآن نوشته باشد مگر بهمیان آن و همچنین روا نیست انسان را که بی وضو مس مصحف نماید مگر بغلاف بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مس مصحف نکند کسی مگر با وضو و بعد ازان بدانکه حدث و جنابت هر دو سرایت میکنند در دست لهذا محدث و جنب هر دو را مس مصحف روا نیست و جنابت سرایت میکند در دهن نه حدث لهذا خواندن قرآن جنب را روا نیست و محدث را روا است و بدانکه مراد از غلاف آنست که منفصل باشد از قرآن نه آنکه متصل باشد بآن چون جلد آن که شیرازه بسته شده باشد مسئله ۱۰ مس مصحف باستین مکروه است مر جنب و حائض را در روایت صحیح زیرا چه آستین تابع اوست و اگر مس کند کتب فقه را باستین جائز است زیرا چه دران ضرورت است بجهت آنکه اکثر احتیاج می افتد بسوی کتب فقه مسئله ۱۱ دادن مصحف بصبیان برای خواندن مضائقه نیست و همین صحیح است زیرا چه اگر منع کرده شود پس آنها از حفظ قرآن محروم می شوند و اگر امر کرده شود بآنها که وضو کنند برای مس مصحف پس حرج لاحق میشود بآنها مسئله ۱۲ اگر خون زن حائضه بند گردد در کمتر از ده روز پس شوهر وی را حلال نیست که وطی کند وی را مگر بعد از غسل زیرا چه خون حیض گاهی جاری می شود و گاهی بند پس حکم طهارت ثابت نمی شود مگر بعد از غسل و اگر زن مذکوره غسل نکند لیکن بگذرد روا دنی وقت نماز و آن عبارت است از مقدار وقتیکه قادر شود دران بر غسل و تحریمه نماز پس بسبب گذشتن اینقدر وقت نیز حلال میشود وطی آن اگرچه غسل نکرده باشد زیرا چه بسبب گذشتن اینقدر وقت نماز واجب میشود بر ذمهٔ او پس او حکما پاک شمرده می شود مسئله ۱۳ اگر خون زن حائض بعد از گذشتن سه روز بند گردد در کمتر از مدت عادت او پس باید وطی نکند او را شوهرش تا آنزمان که بگذرد مدت عادت او و اگرچه غسل کرده باشد زیرا چه احتمال باز آمدن خون در ایام وقت غالب است پس احتیاط در این است که اجتناب کنند از وطی آن تا ایام عادت

وان انقطع الدم لعشرة ایام حل وطیها قبل الغسل لان الحیض لا مزید له علی العشرة الا انه لا یستحب قبل الاغتسال للنهی فی القراءة بالتشدید والطهر اذا تخلل بین الدمین فی مدة الحیض فهو کالدم المتوالی قال رض هذه احدی الروایات عن ابی حنیفة رح ووجهه ان استیعاب الدم مدة الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اوله وآخره کالنصاب فی باب الزکوة وعن ابی یوسف رح وهو روایة عن ابی حنیفة رح وقیل هو آخر اقواله ان الطهر اذا کان اقل من خمسة عشر یوما لا یفصل وهو کله کالدم المتوالی لانه طهر فاسد فیکون بمنزلة الدم والاخذ بهذا القول ایسر وتمامه یعرف فی کتاب الحیض واقل الطهر خمسة عشر یوما هکذا نقل عن ابراهیم النخعی وانه لا یعرف الا توقیفا ولا غایة لاکثره لانه یمتد الی سنة وسنتین فلا یتقدر بتقدیر الا اذا استمر بها الدم یعرف ذلک فی کتاب الحیض ودم الاستحاضة کالرعاف لا یمنع الصوم ولا الصلوة ولا الوطی

مسئلہ ۱۴ اگر خون زن حائض بند شود بگذشتن دہ روز پس وطی آن حلال ست پیش از غسل زیراچہ حیض زیادہ از دہ روز نمی شود ولیکن مستحب نیست کہ تاخیر کند در وطی تا آنزمان کہ غسل کند پس وطی پیشتر ازان ترک مستحب ست مسئلہ ۱۵ طہر متخلل میان دو خون در مدت حیض بمنزلہ خون جاری ست ف وصورت آن اینست زنیکہ اول حیض آمدہ ست آنرا یک روز خون بیند و ہشت روز خون نہ بیند و در روز دہم باز خون بیند پس این ہشت روز کہ دران خون ندیدہ ست بمنزلہ خون جاری ست ص قال رض این یک روایت از ابی حنیفہ رح و وجہ آن اینست کہ دوام جریان خون در مدت حیض شرط نیست باجماع پس اول و آخر معتبر ست مانند نصاب در زکوۃ ف یعنی اگر در اول سال و آخر آن نصاب زکوۃ تمام و کمال موجود باشد پس نقصان آن در اثنای سال اعتبار ندارد ص و از ابی یوسف رح مرویست کہ طہر یکہ کمتر از پانزدہ روز ست پس آن فاصل نیست بلکہ بمنزلہ خون جاری ست زیراچہ طہر مذکور فاسد ست پس بمنزلہ خون جاری خواہد بود و این روایت دیگر ست از ابی حنیفہ رح و بعضی گفتہ اند کہ این قول اخیر ابی حنیفہ رح ست و عمل نمودن باین قول آسان ترست و تمام تفصیل آن در کتاب الحیض از مبسوط مشروحا مذکورست ف و بدانکہ صورتش اینست کہ زنیکہ یک روز خون بیند و چہاردہ روز خون نہ بیند و باز یک روز خون ببیند پس بنابر قول ابی یوسف رح و در روایت دیگر از ابی حنیفہ رح دہ روز اول حیض ست و باقی استحاضہ ص مسئلہ ۱۶ اقل مدت طہر پانزدہ روز ست و چنین مرویست از ابراہیم نخعی رح ف کہ از اکابر تابعین ست ص و این مرا از عقل و قیاس معلوم نمی شود ف پس معلوم شد کہ تعیین این مقدار بابراہیم نخعی رض از پیغمبر صلعم رسیدہ ست ص مسئلہ ۱۷ مقدار اکثر طہر مقرر نیست زیراچہ طہر گاہی دراز می شود تا یک سال و گاہی تا دو سال پس مقدار اکثر مدت آن مقرر کردہ نمیشود مگر در حق زنیکہ خون او ہمیشہ جاری ست و ہیچ عادت او برای حیض او ثابت نشدہ است پس در حق او اکثر مدت مقرر نمودہ می شود و تفصیل آن در کتاب الحیض مبسوط ست ف و باید دانست کہ بعضے گفتہ اند کہ اکثر مدت طہر در حق او شش ماہ یک ساعت کم و بعضی گفتہ اند کہ بیست و ہفت روز ست و این ظاہر ترست و بعضی گفتہ اند کہ پنجاہ و ہفت روز ست و بعضی گفتہ اند کہ دو ماہ ست و این قول حاکم شہید ست و در نہایہ مذکورست کہ برین فتوی ست ص مسئلہ ۱۸ خون استحاضہ مانند رعاف مستمر ست یعنی مانع روزہ و نماز و وطی نیست

لقوله عليه السّلام توضأى وصلى وان قطر الدم على الحصير وكما عرف حكم الصلوٰة ثبت حكم الصوم والوطى بنتيجة الاجماع ولو زاد الدم على عشرة ايام ولها عادة معروفة دونها ردت الى ايام عادتها والذى زاد استحاضة لقوله عليه السلام المستحاضة تدع الصلوٰة ايام اقرائها ولان الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة فيلحق به وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحيضها عشرة ايام من كل شهر والباقى استحاضة لانا عرفناه حيضا فلا يخرج عنه بالشك والله اعلم

فصل والمستحاضة ومن به سلس البول او الرعاف الدائم والجرح الذى لا يرقأ يتوضؤن لوقت كل صلوٰة فيصلون بذلك الوضوء فى الوقت ما شاؤا من الفرائض والنوافل وقال الشافعى رح تتوضأ المستحاضة لكل مكتوبة لقوله عليه السّلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة ولان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة فلا تبقى بعد الفراغ منها ولنا قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوٰة وهو المراد بالاول لان اللام تستعار للوقت يقال آتيك لصلوٰة الظهر اى وقتها ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا فيدار الحكم عليه واذا خرج الوقت بطل وضوءهم

زیراچه پیغمبر صلعم بزن مستحاضه فرموده است که وضو کن و نماز بگذار اگرچه چکید بر بوریای نماز و ازین حدیث حکم نماز ثابت شد پس حکم روزه نیز معلوم شد و دلیل بر حلت وطی اجماع است **مسئله ۱۹** اگر زنی را خون جاری شود زیاده از ده روز و حال آنکه عادت حیض او کم از ده روز است پس ایام عادت او حیض اعتبار کرده میشود و آنچه زیاده است پس استحاضه است بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است زن مستحاضه را باید که ترک کند نماز را در ایام حیض خود و بجهت آنکه زائد بر عادت مانند زائد بر ده روز است پس ملحق خواهد شد بآنچه زائد است از ده روز **مسئله ۲۰** اگر دختر بالغه شود باینطور که حیض آید او را در ابتدا و جریان خون مستمر ماند پس حیض او ده روز شمرده میشود از هر ماه و باقی استحاضه است زیراچه هرگاه در ابتدا ده روز خون آمد معلوم شد که حیض شده است و بعد از ان هرگاه تا ده روز جاری ماند پس معلوم شد که مدت حیض او ده روز است و بعد از ان چون خون تجاوز کرد از ده روز و همیشه خون جاری ماند درین هنگام شک واقع شد در اینکه زیاده بر ده روز حیض است یا استحاضه پس ده روز که حیض قرار داده شده بود بسبب شک مذکور از شمار حیض بیرون نخواهد شد

فصل در بیان حکم مستحاضه و هر که بمنزلهٔ آن باشد **مسئله ۱** زن مستحاضه و همچنین کسیکه ویرا سلس البول یا رعاف دائم عارض شده باشد یا جراحتی داشته باشد که همیشه خون یا ریم ازان جاریست پس حکم آنها اینست که برای هر وقت نماز وضو کنند و ادا نمایند بآن وضو در وقت مذکور هر نماز که خواهد از فرائض و نوافل و شافعی رح گفته است که واجب است بر زن مستحاضه که برای هر نماز فرض وضو نماید بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مستحاضه را باید که برای هر نماز وضو کند و بجهت آنکه اعتبار طهارت بنا بر ضرورت است که عبارت است از ادای نماز فرض پس بعد از ادای آن طهارت او باقی نخواهد ماند چه درین هنگام ضرورت مذکوره باقی نماند و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که مستحاضه را باید که برای هر وقت نماز وضوی تازه کند و همین مراد است از حدیث شافعی رح آورده است زیراچه در حدیث مذکور لام که بر لفظ کل صلوٰة داخل است بمعنی وقت است چه لام برای افادهٔ معنی وقت مستعمل میشود چنانچه میگویند آتیک لصلوٰة الظهر یعنی خواهم آمد نزد تو وقت نماز ظهر **ص** دوم اینست که وقت نماز قائم مقام ادای نماز گردانیده شد برای آسانی پس مدار حکم بر آن است **مسئله ۲** وضوی آنها باطل میشود بسبب گذشتن وقتیکه برای آن وضو کرده بودند

واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى وهذا عند اصحابنا الثلثة رح وقال زفر رح استأنفوا اذا دخل الوقت فان توضأوا حين تطلع الشمس
اجزأهم حتى يذهب وقت الظهر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف وزفر رح اجزأهم حتى يدخل وقت الظهر وحاصله
ان طهارة المعذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابي حنيفة ومحمد رح وبدخول الوقت عند زفر رح وبايهما كان عند ابي يوسف رح
وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضأ قبل الزوال كما ذكرنا او قبل طلوع الشمس لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء ولا حاجة
قبل الوقت فلا تعتبر ولابي يوسف ان الحاجة مقصورة على الوقت فلا يعتبر قبله ولا بعده ولهما انه لا بد من تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء
كما دخل الوقت وخروج الوقت دليل زوال الحاجة فظهر اعتبار الحدث عنده والمراد بالوقت وقت المفروضة حتى لو توضأ المعذور لصلوة العيد له
ان يصلي الظهر به عندهما وهو الصحيح لانها بمنزلة صلوة الضحى ولو توضأ مرة للظهر في وقته واخرى فيه للعصر فعندهما ليس له ان يصلي العصر به لانتقاضه بخروج وقت المفروضة

وبعد از ان باید که آنها از سر نو وضو نمایند برای نماز دیگر واین نزد علمای ما رح است وزفر رح گفته است که باطل میشود وضوی آنها بسبب داخل شدن
وقت نماز نه بسبب گذشتن آن پس اگر وضو نمایند آنها در وقت طلوع آفتاب پس این وضو باقی می ماند تا آن زمان که بگذرد وقت ظهر و
داخل شود وقت عصر نزد طرفین رح ونزد ابی یوسف وزفر رح وضوی مذکور باقی می ماند تا آن زمان که داخل شود وقت ظهر و بسبب
خروج وقت ظهر وضوی مذکور باطل می شود وحاصل کلام اینست که وضوی معذور می شکند بسبب خروج وقت نماز نزد طرفین رح ونزد زفر رح
بسبب دخول وقت نماز ونزد ابی یوسف رح بهر واحد بدانکه فائده این اختلاف ظاهر می شود در صورتیکه وضو کند شخصی از معذوران
پیش از زوال آفتاب یا پیش از طلوع آفتاب یعنی در صورت اول جائز است ویراکه بوضوی مذکور نماز ظهر ادا کند نزد طرفین رح چه خروج
وقت نماز یافته نه شده است ونزد زفر وابی یوسف رح جائز نیست ویراکه بوضوی مذکور نماز ظهر ادا نماید چه دخول وقت ظهر یافته شده است
ودر صورت دوم وضوی مذکور باقی می ماند بعد از طلوع آفتاب نزد زفر رح پس اگر شخص مذکور نماز اشراق بگذارد بوضوی مذکور روا است
نزد زفر رح چه دخول وقت نماز یافته نه شده است ونزد علمای ما روا نیست چه وضوی مذکور بسبب گذشتن وقت نماز فجر می شکند
وبدانکه دلیل زفر رح اینست که اعتبار وضوی آنها با وجود منافی آن بجهت حاجت است بسوی ادای نماز فرض وپیش از رسیدن
وقت آن حاجت نیست پس وضوی آنها پیش از وقت معتبر نخواهد شد برای ادای فرض وقت ودلیل ابی یوسف رح اینکه حاجت مذکوره
نیست مگر در وقت نماز پس وضوی آنها پیش از وقت وبعد از وقت معتبر نخواهد شد ودلیل طرفین رح اینست که تقدیم وضو بر وقت نماز
ضروریست تا او قادر شود برادای نماز بمجرد دخول وقت پس وضوی آنها پیش از وقت معتبر خواهد شد وخروج وقت دلالت میکند بر زوال
حاجت لهذا بسبب خروج وقت وضوی آنها باقی نخواهد ماند وبدانکه مراد از وقت مذکور وقت نماز فرض است پس اگر وضو کند معذور
برای نماز عید پس جائز است ویراکه بآن وضو نماز ظهر بگذارد نزد طرفین رح وهمین صحیح است مسئله ۴۳ اگر وضو کند معذور در
در وقت ظهر دو بار یکبار برای ظهر و بار دیگر برای عصر پس نزد طرفین رح جائز نیست ویراکه بوضوی مذکور نماز عصر بگذارد چه نقض وضو در
خروج وقت متحقق است وباید دانست که در این صورت نزد ابی یوسف وزفر رح نیز گذاردن نماز عصر جائز نبود زیراچه در صورت خروج وقت دخول آن دریافته میشود

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه وكذا كل من هو في معناها وهو من ذكرناه ومن به استطلاق بطن وانفلات ريح لان الضرورة بهذا يتحقق وهي تعم الكل **فصل في النفاس** والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة لانه ماخوذ من تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس بمعنى الولد او بمعنى الدم والدم الذي تراه الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة وان كان ممتدا وقال الشافعي رح حيض اعتبارا بالنفاس اذ هما جميعا من الرحم ولنا ان بالحبل ينسد فم الرحم كذا العادة والنفاس بعد انفتاحه بخروج الولد ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما يروى عن ابي حنيفة ومحمد رح لانه ينفتح فيتنفس به والسقط الذي استبان بعض خلقه ولد حتى تصير به نفساء وتصير الامة ام ولد به وكذا العدة تنقضي به واقل النفاس لا حد له لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض واكثره اربعون يوما والزائد عليه استحاضة لحديث ام سلمة رض ان النبي عليه السلام وقت للنفساء اربعين يوما وهو حجة على الشافعي رح في اعتبار الستين ولو جاوز الدم الاربعين وكانت ولدت قبل ذلك ولها عادة في النفاس ردت الى ايام عادتها لما بينا في الحيض

و بدانکه مراد از مستحاضه مذکوره آن مستحاضه است که نگذرد بر وی وقت نماز مگر باین حالت که خون استحاضه جاری باشد دران و همچنین مراد است از معذوران دیگر که بمنزلهٔ مستحاضه اند و باید دانست که هر که حکم او جاری باشد همیشه یا ریح صادر شود از و همیشه بمنزلهٔ مستحاضه مذکور است زیرا چه ضرورت چنانچه متحقق میشود بسبب استحاضه همچنین متحقق میشود بسبب این عوارض پس حکم همه برابر خواهد بود

فصل در بیان نفاس + نفاس خونی است که برآید از رحم بعد زادن و آن ماخوذ است از تنفس رحم بخون یا از خروج نفس بمعنی فرزند یا بمعنی خون **مسئله ۱** خونیکه ببیند آنرا زن حامله پیش از زائیدن یا در وقت زائیدن پیش از برآمدن فرزند پس آن خون استحاضه است اگرچه این خون تا مدت دراز جاری باشد و شافعی رح گفته است که خون مذکور حیض است زیرا چه شافعی رح قیاس میکند این را بر نفاس زیرا چه آن هر دو از رحم است **ف** چه اگر زنی بزاید دو فرزند از بطن واحد پس نفاس متحقق می شود از تولد فرزند اول نزد شیخین رح با وجودیکه زن مذکوره حامل است بسبب فرزند دوم همچنین خون مذکور حیض خواهد بود با وجود بودن زن مذکوره حامله **ص** و دلیل علمای ما رح اینکه عادت نیست که دهن رحم بسبب حمل بند نشود و نفاس جاری می شود بعد از وا شدن دهن رحم بسبب برآمدن فرزند و لهذا خونیکه جاری می شود بعد از برآمدن بعض اعضای فرزند نفاس است چنانچه مرویست از ابی حنیفه و محمد رح چه درین هنگام دهن رحم وا می شود **مسئله ۲** جنینیکه بعض اعضای او درست شده باشد پس آن جنین فرزند شمرده می شود لهذا بسبب زائیدن آن زن صاحب نفاس میگردد و کنیز ام ولد و همچنین بسبب آن عدت طلاق منقضی میشود **مسئله ۳** اقل مدت نفاس مقرر نیست زیرا چه بسوی مقرر نمودن آن حاجت نیست چه برآمدن فرزند علامت خروج خون است از رحم پس حاجت نیست باینکه مدتی مقرر نموده شود برای آن تا آن مدت علامت باشد بران چنانچه باین حاجت است در حیض **مسئله ۴** اکثر مدت نفاس چهل روز است و آنچه بران زیاده باشد پس آن استحاضه است بجهت آنکه بروایت ام سلمه رض آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم تعین مدت نفاس بچهل روز نموده است و نزد شافعی رح اکثر مدت نفاس شصت روز است **ف** و نزد مالک رح هفتاد روز است **ص** و حدیث مذکور حجت است بر آنها **مسئله ۵** اگر زنی را عادت باشد که خون نفاس او تا ده روز مثلاً جاری میباشد و بعد ازان فرزندی بزاید و زیاده از چهل روز خون او جاری شود پس خون او در ایام عادت او نفاس شمرده میشود و باقی استحاضه بنا بر و جهیکه در حیض گفته شده است

وان لم تكن لها عادة فابتداء نفاسها اربعون يوما لانه امكن جعله نفاسا فان ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الاول
عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وان كان بين الولدين اربعون يوما وقال محمد رح من الولد الاخير وهو قول زفر رح لانها حامل بعد وضع الاول فلا تصير
نفساء كما انها لا تحيض ولهذا تنقضي العدة بالاخير بالاجماع ولهما ان الحامل انما لا تحيض لانسداد فم الرحم
على ما ذكرنا وقد انفتح بخروج الاول وتنفس بالدم فكان نفاسا والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف اليها فيتناول الجميع

باب الانجاس وتطهيرها

تطهير النجاسة واجب من بدن المصلي وثوبه والمكان الذي يصلي عليه لقوله تعالى وثيابك فطهر وقال عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه
بالماء ولا يضرك اثره واذا وجب التطهير في الثوب وجب في البدن والمكان لان الاستعمال في حالة الصلوة يشمل الكل ويجوز تطهيرها بالماء
وبكل مائع طاهر يمكن ازالتها به كالخل وماء الورد ونحو ذلك مما اذا عصر انعصر وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد وزفر والشافعي رح لا يجوز
الا بالماء لانه يتنجس باول الملاقاة والنجس لا يفيد الطهارة الا ان هذا القياس ترك في الماء للضرورة ولهما ان المائع قالع والطهورية بعلة القلع والازالة والنجاسة للمجاورة
فاذا انتهت اجزاء النجس يبقى طاهرا وجواب الكتاب لا يفرق بين الثوب والبدن وهذا قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف رح وعنه انه فرق بينهما فلم يجز في البدن بغير الماء

واگر او را عادت نفاس معین نباشد پس نفاس او چهل روز را اعتبار نموده میشود زیرا چه نفاس او چهل روز گردانیدن ممکن است و آنچه زیاده از چهل روز است
استحاضه است **مسئله ۶** اگر زنی دو فرزند برآید توامان پس نفاس او بعد از زائیدن فرزند اول اعتبار نموده میشود نزد شیخین رح اگرچه فصل میان
زائیدن فرزند اول و فرزند دوم چهل روز شده و محمد رح گفته است که نفاس او بعد از زائیدن فرزند دوم اعتبار نموده میشود و همین قول زفر رح است
زیرا چه زن مذکوره بعد از زائیدن فرزند اول حامله است **ف** تا وقتیکه فرزند دوم نه زائیده است **ص** پس درین اثنا صاحب نفاس نخواهد شد
چنانچه حائض نمیشود و لهذا عدت او منقضی میشود بعد از زائیدن فرزند دوم و دلیل شیخین رح آنست که زن حامل حائض نمیشود بجهت آنکه دهن رحم بند میباشد
بسبب حمل چنانکه بالا مذکور شد و در صورت مذکوره دهن آن وا شده است بسبب برآمدن فرزند اول پس خون بعد زائیدن فرزند اول
نفاس خواهد بود اما انقضای عدت پس او موقوف است بر وضع حمل و وضع متحقق نمی شود تا وقتیکه فرزند دیگر متولد نشود والله اعلم

باب در بیان نجاستها و تطهیر آن **مسئله ۱** واجب است که بدن مصلی و جامه او پاک باشد از نجاست و همچنین مکانیکه
دران نماز میگذارد زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است بتطهیر جامه از نجاست و همچنین در حدیث نیز آمده است و هرگاه از قرآن
و حدیث ثابت باشد که تطهیر جامه واجب است پس واجب خواهد بود تطهیر بدن و مکان مصلی نیز زیرا چه استعمال در حالت نماز همه را شامل است
مسئله ۲ تطهیر بدن و جامه و مکان از نجاست جائز است بآب و بهر مائعیکه پاک باشد و ممکن باشد ازاله نجاست بآن چون سرکه
و گلاب و مانند آن از جنس چیزیکه هرگاه فشرده شود خارج گردد بسبب فشردن مانند چیزیکه مذکور شد **ف** بخلاف چیزیکه
چنین نباشد چون روغن و شیر **ص** و اینکه مذکور شد نزد شیخین رح است و محمد و زفر و شافعی رح گفته اند که تطهیر نجاست جائز نیست
مگر بآب زیرا چه مقتضای قیاس اینست که بسبب استعمال آب و غیره طهارت حاصل نشود بجهت آنکه آن آب و غیره ناپاک میگردد بمجرد ملاقات آن با نجاست
و هرگاه آن چیز نجس گشت پس بسبب آن طهارت حاصل نخواهد شد و لیکن این قیاس ترک نموده شد در آب بنابر ضرورت و دلیل شیخین رح آنست که از آب طهارت حاصل میشود بعلت
آنکه بسبب استعمال آن نجاست زائل میگردد و همین علت یافته میشود در مائعهای دیگر چون سرکه و غیره چه بسبب استعمال آن نیز نجاست زائل میگردد مانند آب پس از آن نیز طهارت حاصل خواهد شد
ف آنچه مذکور شد که تطهیر بدن و جامه جائز است بآب و غیره مائعهای مذکور قول ابی حنیفه رح است و یک روایت است از ابی یوسف رح و در روایت دیگر اینست که تطهیر بدن بغیر آب جائز نیست

وإذا أصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمني فجفت فدلكه بالأرض جاز وهذا استحسان
وقال محمد رح لا يجوز وهو القياس إلا في المني خاصة لأن المتداخل في الخف لا يزيله الجفاف والدلك بخلاف المني
على ما نذكره ولهما قوله عليه السلام فإن كان بهما أذى فليمسحهما بالأرض فإن الأرض لهما طهور ولأن الجلد
لصلابته لا يتداخله أجزاء النجاسة إلا قليلا ثم يجتذبه الجرم إذا جف فإذا زال زال ما قام به وفي الرطب لا يجوز
حتى يغسله لأن المسح بالأرض يكثره ولا يطهره وعن أبي يوسف رح أنه إذا مسحه بالأرض حتى لم يبق أثر النجاسة يطهر
لعموم البلوى وإطلاق ما يروى وعليه مشايخنا رح فإن أصابه بول فيبس لم يجز حتى يغسله وكذا كل ما لا جرم له كالخمر لأن
الأجزاء تتشرب فيه ولا جاذب يجذبها وقيل ما يتصل به من الرمل جرم له والثوب لا يجزي فيه إلا الغسل وإن يبس لأن
الثوب لتخلخله يتداخله كثير من أجزاء النجاسة فلا يخرجها إلا الغسل والمني نجس يجب غسله رطبا فإذا جف على الثوب
أجزأ فيه الفرك لقوله عليه السلام لعائشة رض فاغسليه إن كان رطبا وافركيه إن كان يابسا وقال الشافعي رح المني طاهر والحجة عليه ما رويناه قال العبد
الم يغسل الثوب ... ذكرها في المني ولو أصاب البدن قال مشايخنا رح يطهر بالفرك لأن البلوى فيه أشد وعن أبي حنيفة رح أنه لا يطهر إلا بالغسل لأن حرارة البدن جاذبة فلا يعود إلى الجرم والبدن لا يمكن فركه

مسئله ۳ اگر برسد بموزه نجاستیکه جرم دارست چون سرگین و فضلهٔ انسان و خون و منی و بعد ازان خشک گردد پس بسبب مالیدن آن
بزمین پاک میگردد نزد شیخین رح بنا بر استحسان و محمد رح گفته است که پاک نمیگردد و همین موافق قیاس است مگر در منی زیرا که آنچه در می آید در موزه
پس آن بسبب خشک شدن و مالیدن بزمین زائل نمیگردد بخلاف منی بنابر آنچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و دلیل شیخین رح یکی
اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه یکی از شما بیاید در مسجد باید که نگاه کند در زیر نعلهای خود پس اگر دران نجاستی به بیند باید که بمالد آنرا
بزمین و این موجب پاکی آنست و دوم اینست که بسبب صلابتی و سختی که در چرم است در نمی آید دران از نجاست مگر قلیل و بعد ازان چون خشک میگردد
جرم نجاست جذب میکند آن چرم آن قلیل را و بسبب مالیدن موزه مذکور هرگاه زائل میشود آن جرم نجاست پس زائل میشود آنچه دران قائم است
و اگر آن نجاست خشک نباشد بلکه تر باشد پس موزهٔ مذکور پاک نمیشود مگر بشستن زیرا که نجاست تر بسبب مالیدن بزمین پاک و زائل نمیشود
بلکه زیاده میگردد و از ابی یوسف رح مرویست که اگر بمالد آنرا بزمین بحدیکه اثر نجاست باقی نماند پاک میگردد بجهت عموم بلوی و بجهت حدیث مذکور
چه آن مطلق است مقید نیست به نجاست خشک و اکثر مشائخ رح موافق ابی یوسف رح اند مسئله ۴ اگر برسد بموزه نجاستیکه جرم ندارست
چون بول و خمر مثلا و خشک گردد پس آن موزه پاک نمیشود مگر بشستن زیرا که اجزاء نجاست مذکوره در می آید دران و چیزی از جانب
خارج جاذب آن نیست تا جذب کند آنرا و بعضی گفته اند که آنچه متصل شود به نجاست مذکوره از تراب و ریگ پس آن چیز جرم آن میگردد مسئله ۵
اگر نجاست برسد بپارچه پس پاک نمیشود پارچه مذکور مگر بشستن آن اگرچه آن نجاست خشک شده باشد ف خواه آن نجاست جرم دار باشد
یا جرم دار نباشد ص زیرا که در می آید در پارچه بسبب تخلخل آن اجزای کثیر از نجاست پس آن زائل نمی شود مگر بسبب شستن مسئله ۶
منی نجس است و شستن آن واجب است اگر تر باشد و اگر بپارچه برسد و خشک گردد پس بسبب مالیدن نیز پاک میگردد زیرا که پیغمبر صلعم بعائشه رض فرموده که بشو آنرا اگر تر باشد و بمال آنرا
اگر خشک باشد و شافعی رح گفته که منی پاک است و این حدیث حجت است بر او رح و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که شستن پارچه ضرورست از پنج چیز از انجمله یکی منی است مسئله ۷
اگر منی رسد ببدن انسان و خشک گردد پس مفهوم اکثر مشائخ رح گفته اند که نیز پاک میگردد بسبب مالیدن زیرا که رسیدن منی ببدن کثیر الوقوع است ف و اگر بمالیدن پاک
نگردد پس حرج لازم می آید ص و از ابی حنیفه رح مرویست که بدن بسبب مالیدن پاک نمیگردد زیرا که اجزای منی می آید در بدن و گرمی بدن جاذب آنست پس آن اجزا عود نمیکند بسوی جرم

والنجاسة اذا اصابت المرآة او السيف اكتفى بمسحهما لانه لا تتداخلهما النجاسة وما على ظاهره يزول بالمسح وان اصابت الارض نجاسة فجفت بالشمس وذهب اثرها جازت الصلوة على مكانها وقال زفر والشافعي رح لا تجوز لانه لم يوجد المزيل ولهذا لا يجوز التيمم به ولنا قوله عليه السلام ذكاة الارض يبسها وانما لا يجوز التيمم لان طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بالحديث وقدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوة معه وان زاد لم تجز وقال زفر والشافعي رح قليل النجاسة وكثيرها سواء لان النص الموجب للتطهير لم يفصل ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا وقدرناه بقدر الدرهم اخذا عن موضع الاستنجاء ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة وهو قدر عرض الكف في الصحيح ويروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المثقال وهو ما يبلغ وزنه مثقالا وقيل في التوفيق بينهما ان الاولى في الرقيق والثانية في الكثيف وانما كانت نجاسة هذه الاشياء مغلظة لانها ثبتت بدليل مقطوع به وان كانت مخففة كبول ما يؤكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع الثوب يروى ذلك عن ابي حنيفة رح

مسئله ۸ اگر نجاست برسد بآئینه و شمشیر پاک میگردد بسبب مسح آن زیراچه اجزای نجاست دران در نمی آید وانچه بر ظاهر آنست زائل میگردد بسبب مسح **مسئله ۹** اگر نجاست برسد بزمین و خشک شود بسبب آفتاب و اثر آن باقی نماند پس در آنمکان نماز گذاردن جائز است وزفر و شافعی رح گفته اند که جائز نیست زیراچه موجب ازالهٔ نجاست ازان مکان یافته نشده است و لهذا تیمم بران مکان جائز نیست و دلیل علمای ما رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که خشک شدن زمین موجب پاکی آنست وانچه گفته اند که تیمم بران مکان جائز نیست پس جواب آن اینست که طهارت زمین شرط جواز تیمم است و این بنص قرآن ثابت است پس طهارت که بسبب خشک شدن آن از حدیث ثابت است برای تیمم کفایت نخواهد کرد **ف** زیراچه ثابت بحدیث در اینجا ظنی است و ثابت بنص قطعی است پس ظنی کفایت نخواهد کرد **ص** **مسئله ۱۰** اگر برسد ببدن یا بپارچه بقدر درهم یا کم ازان نجاست غلیظه چون خون و بول انسان و خمر و سرگین ماکیان و خر پس نماز جائز است بان و اگر نجاست مذکوره زیاده از مقدار درهم باشد پس بآن نماز جائز نیست و زفر و شافعی رح گفته اند که نجاست قلیل و کثیر هر دو برابر است زیراچه نصیکه بسبب آن طهارت واجب است دران تفصیل نیست میان قلیل و کثیر و دلیل علمای ما رح اینست که احتراز از قلیل ممکن نیست پس آن معاف خواهد شد ولیکن اندازه بقدر درهم بجهت آن نموده شد که مقدار مذکور مناسب موضع استنجا معاف است **ف** چه اگر کسی کلوخ کند و از آب استنجا نکند و همچنان نماز گذارد روا است باجماع باوجودیکه اثر نجاست بسبب استعمال کلوخ زائل نمی شود پس معلوم شد که اینقدر نجاست معاف است بجهت آنکه قلیل است وانچه زیاده بران است پس آن کثیر است **ص** و بعد ازان باید دانست که مرویست که مقدار درهم از روی مساحت معتبر است و آن عبارت است از مقدار عرض کف دست و این صحیح است و نیز مرویست که مقدار درهم از روی وزن معتبر است و آن عبارت است از درهم کبیر بوزن مثقال که بیست قیراط است بعضی میان هر دو روایت توفیق داده اند و گفته اند که مقدار اول در نجاست رقیق است و مقدار دوم در کثیف و باید دانست که انچه مذکور شد که خون و بول و غیره نجاست غلیظه است پس وجه آن اینست که نجاست چیزهای مذکوره بدلیل قطعی ثابت است **مسئله ۱۱** اگر کم از ربع پارچه آلوده شود به نجاست خفیفه چون بول حیوان ماکول اللحم پس نماز جائز است بان و اگر ربع پارچه آلوده شود بآن پس نماز دران جائز نیست و این مرویست از ابی حنیفه رحمة الله علیه

لان التقدیر فیہ بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام وعنہ ربع ادنی ثوب تجوز فیہ الصلوۃ کالمیزر وقیل ربع الموضع الذی اصابہ کالذیل والدخریص وعن ابی یوسف رح شبر فی شبر وانما کان مخففا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح لمکان الاختلاف فی نجاستہ اولتعارض النصین علی اختلاف الاصلین واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر اکثر من قدر الدرھم لم تجز الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ رح لان النص الوارد فی نجاستہ وھو ما روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ وقال ھذا رجس او رکس لم یعارضہ غیرہ وبھذا یثبت التغلیظ عندہ والتخفیف بالتعارض وقالا یجزیہ حتی یفحش لان للاجتھاد فیہ مساغا وبھذا یثبت التخفیف عندھما ولان فیہ ضرورۃ لامتلاء الطرق بھا وھی مؤثرۃ فی التخفیف بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفہ قلنا الضرورۃ فی النعال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی تطھر بالمسح فتکتفی مؤنتھا ولا فرق بین ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم وزفر رح فرق بینھما فوافق اباحنیفۃ فی غیر ماکول اللحم ووافقھما فی الماکول وعن محمد رح انہ لما دخل الری ورأی البلوی

و وجہ آن اینست کہ کثیر از نجاست خفیفہ مانع جواز نماز است و ربع بمنزلہ کل است در بعضی احکام شرع چون حلق ربع سر در احرام حج وکشف ربع عورت ف پس اگر ربع حصہ پارچہ آلودہ شود کثیر است وکم ازان قلیل است ص وباید دانست مرویست کہ مراد ازان ربع ادنی پارچہ ایست کہ بآن نماز جائز است چون آزار مثلا و بعضی گفتہ اند کہ مراد ربع آن موضع است از پارچہ کہ نجاست بآن رسیدہ است چون دامن و طریز مثلا و از ابی یوسف رح مرویست کہ ربع پارچہ عبارت است از مقدار پارچہ کہ طول آن یک بدست باشد و باید دانست کہ بول حیوان ماکول اللحم نزد ابی یوسف رح بجہت آن خفیفہ است کہ در پاکی و ناپاکی آن اختلاف است و نزد ابی حنیفہ رح بجہت آنکہ دران دو نص متعارض است ف یکی دلالت میکند بر اینکہ آن ناپاک است وآن قول پیغمبر صلعم است کہ از بول احتراز نمایند چنانچہ سابق مذکور شدہ است و دیگر دلالت میکند کہ پاک است وآن قصہ عرنیین است کہ سابق مذکور شدہ است واما نزد محمد رح بول ماکول اللحم پاک است چنانچہ سابق مذکور شدہ است

ص مسئلہ ۱۴ اگر بر سد بپارچہ مقدار زاید از یک درہم از سرگین اسپ یا گاو پس دران نماز جائز نیست نزد ابی حنیفہ رح زیرا کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ سرگین اسپ نجس است و دلیل دیگر معارض آن نیست پس آن نجاست غلیظہ است نزد او رح چہ نجاست خفیفہ نزد او آنست کہ دران دو دلیل متعارض باشند و صاحبین رح گفتہ اند کہ در پارچہ مذکور نماز جائز است زیرا چہ نجاست مذکورہ خفیفہ است نزد ایشان رح بجہت آنکہ دران اختلاف است و بجہت آنکہ دران ضرورت است بنا بر آنکہ اکثر راہ ہا پر می باشد از سرگین گاو و اسپ و این ضرورت موجب تخفیف است بخلاف بول خر چہ دران ضرورت نیست زیرا چہ زمین آن را جذب میکند و علما در جواب آن میگویند کہ ضرورتیکہ ذکر کردہ اند آنرا صاحبین رح در سرگین گاو و اسپ پس آن ضرورت در نعل و موزہ است پس بنا بر ضرورت مذکورہ یکبار تخفیف اعتبار نمودہ شدہ است در تطہیر نعل و موزہ باینطور کہ نعل و موزہ پاک میگردد بسبب مالیدن آن بر زمین پس کفایت کردہ خواہد شد بآن ف در رعایت ضرورت مذکورہ بار دیگر باینطور کہ سرگین گاو و اسپ نجاست خفیفہ اعتبار نمودہ شود در کار نیست و باید دانست ص کہ ہیچ فرق نیست میان سرگین ماکول اللحم و سرگین غیر ماکول اللحم و زفر رح فرق نمودہ است میان آن ہر دو یعنی زفر رح موافق ابی حنیفہ رح است در سرگین غیر ماکول اللحم و موافق صاحبین رح است در سرگین ماکول اللحم و مرویست کہ محمد رح وقتیکہ در آمد در ملک ری و دید کہ موزہ ہای ایشان ملوث بسیار است و احتراز از سرگین دشوار است و جہت

أفتى أن الكثير الفاحش لا يمنع أيضاً وقاسوا عليه طين بخارا وعند ذلك رجوعه في الخف يروى وإن أصابه بول الفرس لم يفسده حتى يفحش عند أبي حنيفة وأبي يوسف رح وعند محمد رح لا يمنع وإن فحش لأن بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده مخفف نجاسته عند أبي يوسف رح ولحمه مأكول عندهما وأما عند أبي حنيفة رح فالتخفيف لتعارض الآثار وإن أصابه خرء ما لا يؤكل لحمه من الطيور أكثر من قدر الدرهم أجزأت الصلوة فيه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رح وقال محمد رح لا يجزئه فقد قيل إن الاختلاف في النجاسة وقد قيل في المقدار وهو الأصح هو يقول إن التخفيف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا يخفف ولهما أنها تذرق من الهواء والتحامي عنه متعذر فتحققت الضرورة ولو وقع في الإناء قيل يفسده وقيل لا يفسده لتعذر صون الأواني عنه وإن أصابه من دم السمك أو من لعاب البغل والحمار أكثر من قدر الدرهم أجزأت الصلوة فيه أما دم السمك فلأنه ليس بدم على التحقيق فلا يكون نجساً وعن أبي يوسف رح أنه اعتبر فيه الكثير الفاحش فاعتبره نجساً وأما لعاب البغل والحمار فلأنه مشكوك فيه فلا يتنجس به الطاهر فإن انتضح عليه البول مثل رؤوس الإبر فذلك ليس بشيء لأنه لا يستطاع الامتناع عنه

فتوی داد بآنکه نجس کثیر از سرگین نیز مانع جواز نماز نیست و فقها گفته اند که همبرین قیاس است طین بخارا یعنی گلهای کوچه شهر ف که دران نجاستها آمیخته باشد ص و باید دانست که مرویست که محمد رح بعد ازان که داخل شد در ملک ری و حکم کرد که کثیر فاحش از سرگین مانع جواز نماز نیست پس رجوع کرد از قول خود که موزه پاک نمیشود مگر بشستن بآب و قائل شد بآنکه پاک میگردد موزه بسبب مالیدن بزمین از نجاست جرم دار چون سرگین **مسئله ۱۳** اگر آلوده شود پارچه ببول اسپ پس نماز بآن پارچه روا نیست وقتیکه آن کثیر باشد و این نزد شیخین رح است و نزد محمد رح نماز بآن پارچه رواست اگرچه بول کثیر باشد زیرا چه بول ماکول اللحم پاک است نزد محمد رح و نجاست خفیفه است نزد ابی یوسف رح و اسپ حلال است نزد صاحبین رح و نزد ابی حنیفه رح نیز بول اسپ نجاست خفیفه است بجهت تعارض آثار و احادیث **مسئله ۱۴** اگر آلوده شود پارچه بپیخال طیری که ماکول اللحم نیست پس بآن پارچه نماز رواست نزد شیخین رح اگرچه پیخال مذکور اکثر از درهم باشد و محمد رح گفته ف که بآن پارچه نماز ص روا نیست ف در صورتیکه مقدار درهم باشد و بدانکه ص بعضی گفته اند که این اختلاف در نجاست است ف یعنی پیخال مذکور پاک است نزد شیخین رح و نزد محمد رح نجاست غلیظه است ص و بعضی گفته اند که در مقدار است یعنی پیخال مذکور نجاست خفیفه است نزد شیخین رح ف پس اگر ربع پارچه آلوده شود بآن پس دران پارچه نماز جائز نخواهد بود نزد شیخین رح ص قال المترجم همین صحیح است و محمد رح میگوید که پیخال مذکور نجاست خفیفه نیست زیرا چه دران هیچ ضرورت و حرج نیست بسبب آنکه عموم دران بلوی نیست پس نجاست خفیفه نخواهد شد و شیخین رح میگویند که پیخال مذکور از هوا می افتد و احتراز ازان متعذر است پس ضرورت متحقق است دران ف لهذا نجاست خفیفه اعتبار نموده شد ص اگر پیخال مذکور در آوند آب بیفتد پس درین صورت بعضی گفته اند که آب مذکور ناپاک می شود و بعضی گفته اند که پاک نمیشود زیرا چه محافظت آوندها از افتادن پیخال مذکور دشوار و متعذر است **مسئله ۱۵** اگر آلوده شود پارچه بخون ماهی پس نماز بآن پارچه جائز است اگرچه آن خون اکثر از مقدار درهم باشد زیرا چه خون ماهی خون نیست حقیقة پس نجس نخواهد بود و مرویست که ابو یوسف رح گفته است که اگر ربع پارچه آلوده شود بخون ماهی نماز دران روا نیست پس معلوم شد که نزد او رح خون ماهی نجاست خفیفه است **مسئله ۱۶** - اگر آلوده شود پارچه بلعاب خر و استر پس نماز دران رواست اگرچه لعاب مذکور اکثر از مقدار درهم باشد زیرا چه لعاب خر و استر مشکوک است پس پارچه پاک بود یقینا پس آن پاک نخواهد شد ف چه یقین زائل نمیشود بسبب شک ص **مسئله ۱۷** اگر رسید بپارچه ترشح بول بقدر سر سوزن [illegible]

والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية فما كان منها مرئيا فطهارتها بزوال عينها لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته لان الحرج مدفوع وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين وان زال بالغسل مرة واحدة وفيه كلام وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر لان التكرار لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ويتايد ذلك بحديث المستيقظ من منامه ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية لانه هو المستخرج

فصل في الاستنجاء

الاستنجاء سنة لان النبي عليه السلام واظب عليه ويجوز فيه الحجر وما قام مقامه يمسحه حتى ينقيه لان المقصود هو الانقاء فيعتبر ما هو المقصود وليس فيه عدد مسنون وقال الشافعي رح لا بد من الثلث لقوله عليه السلام وليستنج منكم بثلثة احجار ولنا قوله عليه السلام من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن

مسئله ۱۸ باید دانست که نجاست بر دو نوع است یکی مرئی دوم غیر مرئی پس اگر نجاست مرئی برسد ببدن یا بپارچه آن پاک میگردد بسبب زائل شدن عین آن نجاست اگرچه باقی ماند اثر آن که ازاله آن دشوار است زیراچه نجاست تابع عین آنست پس زائل خواهد شد نجاست بسبب زوال عین آن ولیکن اگر باقی ماند اثر آن که ازاله آن متعذر است پس در ان مضائقه نیست زیراچه در ازاله آن حرج است و باید دانست که ازین مسئله معلوم شد که بعد از زوال عین نجاست مرئی از پارچه مثلا شستن آن شرط نیست اگرچه عین آن زائل شده باشد بسبب شستن یکبار و درین اختلاف مشائخ است ف بعضی گفته اند که بعد از زوال عین آن از پارچه سه بار باید شست آن را و بعضی گفته دو بار باید شست و بعضی گفته اند که اگر بسبب شستن یک بار عین و اثر آن هر دو زائل گردد پس بعد از ان شستن در کار نیست ص مسئله ۱۹ اگر نجاست غیر مرئی برسد ببدن یا بپارچه پاک میگردد از ان بسبب شستن آن تا آن زمان که حاصل شود مر غاسل را ظن غالب باینکه آن پاک گشت زیراچه مکرر شستن ضرورست برای اخراج نجاست ولیکن حاصل شدن یقین بزوال آن دشوار است لهذا ظن غالب اعتبار نموده شد چنانچه در استقبال قبله ف ظن غالب معتبرست ص و باید دانست که اصل مسئله همین است که مذکور شد ولیکن فقها گفته اند که اگر سه بار شوید پارچه را پاک میگردد بنا بر آنکه بسبب شستن سه بار ظن غالب بطهارت آن حاصل میشود پس این سبب ظاهر را قائم مقام ظن غالب نموده آید تا کار آسان شود بر مردمان و موید آنست حدیث مستیقظ از منام و باید دانست که بنا بر ظاهر روایت ضرورست که هر بار فشار داده آن پارچه را زیراچه افشردن سبب اخراج است والله اعلم

فصل در بیان استنجا مسئله ۱ استنجا کلوخ سنت است زیراچه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است ف و باید دانست ص که استنجا جائز است بسنگ و آنچه مانند آنست و باید که مسح کند تا آن موضع استنجا را تا آنکه صاف گردد زیراچه مقصود ف از استعمال سنگ و مانند آن ص صاف کردن است پس حصول مقصود ف معتبرست ص ف قال رض ف که در استعمال ص آن عدد معین چون سه مثلا مسنون نیست و شافعی رح گفته است که در استنجا ضرورست که سه کلوخ استعمال نمایند زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که استعمال کلوخ نماید در استنجا باید که استعمال نماید سه کلوخ و دلیل علمای ما رح حدیثیست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که استنجا نماید باید که استعمال طاق نماید و آن دلالت میکند بنفی وجوب سه کلوخ پس اگر استعمال طاق نماید مستحسن است

ومن لا حرج وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز بالاجماع وغسله بالماء افضل لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا نزلت في اقوام كانوا يتبعون الحجارة الماء ثم هو ادب وقيل سنة في زماننا ويستعمل الماء الى ان يقع في غالب ظنه انه قد طهر ولا يقدر بالمرات الا اذا كان موسوسا فيقدر بالثلث في حقه وقيل بالسبع ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز الا الماء وفي بعض النسخ الا المائع وهذا يحقق اختلاف الروايتين في تطهير العضو بغير الماء على ما بينا وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به في موضع الاستنجاء فلا يتعدى ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لسقوط اعتبار ذلك الموضع وعند محمد رح مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع ولا يستنجي بعظم ولا بروث لان النبي عليه السلام نهى عن ذلك ولو فعل يجزيه لحصول المقصود ومعنى النهي في الروث النجاسة وفي العظم كونه زاد الجن ولا بطعام لانه اضاعة واسراف ولا بيمينه لان النبي عليه السلام نهى عن الاستنجاء باليمين

كتاب الصلوٰة

باب المواقيت

اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثاني وهو المعترض في الافق

واگر استعمال طاق نکند پس بر وی حرج و گناه نیست و اطلاق طاق بر واحد نیز میشود و حدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح متروک الظاهر است زیرا چه اگر استنجا کرده شود بسنگی که برای آن سه طرف بود بالاجماع جائز است مسئله ۲ شستن موضع استنجا بعد ف از استعمال کلوخ ص افضل است زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که در مسجد قبا مردان اند که دوست میدارند تطهیر و طهارت و این آیت نازل شده است در شان قومیکه بعد از استنجا بکلوخ استعمال آب می نمودند ف و می شستند موضع استنجا را ص بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که شستن بعد از استنجا بکلوخ از آداب است و بعضی گفته اند که سنت است در زمانه ما و باید دانست که در استعمال آب نیز همین شرط است که بشوید تا آن زمان که حاصل شود مر او را ظن غالب باینکه آن موضع پاک گشت و اندازه کرده شده است بعدد ف بطوریکه سه بار بشوید یا پنج بار ص ولیکن در حق صاحب وسواس اندازه نموده شده است بسه بار و بعضی گفته اند که بهفت بار ف و باید دانست که اینکه مذکور شد که شستن بعد از استنجا بکلوخ افضل است وقتی است که نجاست از مخرج تجاوز نموده باشد ص و اما اگر تجاوز نماید نجاست از مخرج آن پس درین صورت اکتفا بکلوخ جائز نیست بلکه ص شستن آن فرض است به آب و در بعض نسخ بچیز سائل ف نزد شیخین رح لیکن ملکیه تجاوز نموده است از مخرج بمقدار درهم باشد ص زیرا چه اعتبار آن موضع ساقط است بجهت آنکه دران اکتفا نمودن بکلوخ جائز است و نزد محمد رح شستن آن فرض است اگر آنچه تجاوز نموده است از مخرج مع آنچه بر موضع مخرج است بمقدار درهم باشد و این نزد محمد رح بنا بر قیاس آن بر مواضع دیگر است مسئله ۳ استنجا نباید کرد باستخوان و نه بسرگین ف گاو و اسپ ص زیرا چه پیغمبر صلعم نهی کرده است ازان لیکن معهذا اگر استنجا نماید باستخوان یا سرگین کفایت میکند بجهت آنکه آنچه مقصود است ازان حاصل میشود ف و باید دانست ص که نهی از استنجا بسرگین بنا بر آنست که سرگین نجس است ف و نهی از ص استنجا باستخوان بنا بر آنست که استخوان طعام جنیان است مسئله ۴ استنجا بطعام چون نمک مثلاً نباید کرد زیرا چه آن تضییع مال است و اسراف مسئله ۵ استنجا بدست راست نباید کرد زیرا چه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از استنجا نمودن بدست راست

کتاب دربیان نماز ف و آن مشتمل است بر چند باب

ص باب اول دربیان اوقات نماز

مسئله ۱ ف بدانکه اول وقت نماز ص فجر از ابتدای صبح صادق است و آن سپیدی است که ظاهر میشود در افق

وآخر وقتها ما لم تطلع الشمس لحديث امامة جبرئيل عليه السلام انه ام رسول الله عليه السلام فيها في اليوم الاول حين طلع الفجر وفي اليوم الثاني حين اسفر جدا وكادت الشمس تطلع ثم قال في آخر الحديث ما بين هذين الوقتين وقت لك ولامتك ولا معتبر بالفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو طولا ثم يعقبه الظلام لقوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل وانما الفجر المستطير في الافق اي المنتشر فيها واول وقت الظهر اذا زالت الشمس لامامة جبرئيل عليه السلام في اليوم الاول حين زالت الشمس وآخر وقتها عند ابي حنيفة رح اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال وقالا اذا صار الظل مثله وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وفيء الزوال هو الفيء الذي يكون للاشياء وقت الزوال لهما امامة جبرئيل عليه السلام في اليوم الاول للعصر في هذا الوقت ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم واشد الحر في ديارهم في هذا الوقت واذا تعارضت الآثار لا ينقضي الوقت بالشك واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين وآخر وقتها ما لم تغرب الشمس لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها واول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخر وقتها ما لم يغب الشفق وقال الشافعي رح مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات لان جبرئيل عليه السلام ام في يومين في وقت واحد ولنا قوله عليه السلام اول وقت المغرب حين تغرب الشمس وآخر وقتها حين يغيب الشفق وما رواه كان للتحرز عن الكراهة

وآخر وقت آن قریب طلوع آفتاب است زیرا چه جبرئیل علیه السلام امامت کرد پیش پیغمبر صلعم دو روز در نماز فجر باینطور که روز اول در ابتدای صبح صادق نماز کرد و در روز دیگر وقتیکه روز روشن شد قریب طلوع آفتاب و بعد ازان گفت جبرئیل علیه السلام به پیغمبر صلعم که ما بین این هر دو وقت وقت نماز فجر است برای تو و امت تو و اعتبار نیست صبح کاذب را و آن سفیدی است که ظاهر میشود طولا و بعد ازان می آید تاریکی بجهت قول نبی صلعم نباید که بفریبد شما را اذان بلال نه فجر مستطیل و فجر نیست مگر منتشر در افق مسئله ۱ف اول وقت نماز ص ظهر از ابتدای زوال آفتاب است بجهت امامت جبرئیل علیه السلام در وقت مذکور در روز اول و آخر وقت آن نزد ابی حنیفه رح وقتی است که درانوقت سایه هر شی سوای سایه اصلی دو چند آن شی میگردد و صاحبین رح گفته اند که آخر وقت آن وقتی است که درانوقت سایه هر شی بقدر آن شی میگردد سوای سایه اصلی و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و نیز باید دانست که سایه اصلی عبارت است از سایه هر شی در وقت زوال و دلیل صاحبین رح اینست که جبرئیل علیه السلام امامت کرد در نماز عصر در روز اول وقتیکه سایه هر شی مثل آن میگردد و دلیل ابی حنیفه رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که ادا کنید نماز ظهر را در وقت سرد چه شدت گرمی از جوش جهنم است و سخت ترین گرمی در دیار آنها درین وقت است ف و این حدیث دلالت میکند برانیکه وقت ظهر باقی باشد تا زمانیکه سایه هر شی دو چندان میگردد زیرا چه در وقتی که سایه هر شی مثل آن میشود ص گرمی شدید میشود در دیار عرب هرگاه احادیث در اقتضای وقت ظهر متعارض گشت پس بشک واقع شدن ازین سبب منقضی نخواهد شد مسئله ۲ اول وقت ف نماز ص عصر بعد از خروج وقت ظهر است مطابق هر دو قول و آخر وقت آن نزدیک غروب آفتاب است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که یافت در وقت یک رکعت نماز عصر را قبل از غروب آفتاب پس به تحقیق که دریافت نماز عصر را مسئله ۳ اول وقت نماز مغرب بعد از غروب آفتاب است و باقی می ماند تا آنزمان که شفق غائب نگردد و شافعی رح گفته است ف که وقت نماز مغرب ص آن مقدار است که سه رکعت نماز دران گذارده شود زیرا چه جبرئیل علیه السلام هر دو روز امامت نماز مغرب کرد در وقت واحد و دلیل ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که اول وقت نماز مغرب وقتی است که آفتاب غروب می شود و آخر آن وقتی است که غائب می شود شفق و جواب از دلیل شافعی رح اینست که جبرئیل علیه السلام برای احتراز از کراهیت هر دو روز در وقت واحد امامت کرد

ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرة عند ابي حنيفة رح وعندهما هو الحمرة وهو رواية عن ابي حنيفة رح وهو قول الشافعي رح
لقوله عليه السلام الشفق الحمرة ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق وما رواه موقوف على ابن عمر رض ذكره
مالك في الموطا وفيه اختلاف الصحابة واول وقت العشاء اذا غاب الشفق وآخر وقتها ما لم يطلع الفجر لقوله عليه السلام وآخر وقت العشاء حين لم يطلع الفجر
وهو حجة على الشافعي رح في تقديره بذهاب ثلث الليل واول وقت الوتر بعد العشاء وآخره ما لم يطلع الفجر لقوله عليه السلام في الوتر فصلوها ما بين
العشاء الى طلوع الفجر قال رض هذا عندهما وعند ابي حنيفة رح وقته وقت العشاء الا انه لا يقدم عليه عند التذكر للترتيب
فصل ويستحب الاسفار بالفجر لقوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وقال الشافعي يستحب التعجيل في كل صلوة والحجة عليه ما روينا
وما نرويه والابراد بالظهر في الصيف وتقديمه في الشتاء لما روينا ولرواية انس رض قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا كان في الشتاء بكر بالظهر واذا كان في الصيف ابرد بها وتاخير العصر ما لم تتغير الشمس في الصيف والشتاء لما فيه من تكثير النوافل

بعد ازان **ف** باید دانست **ص** که نزد ابی حنیفه رح شفق عبارت است از سفیدی که پیدا میشود در افق **ف** بعد زائل شدن سرخی **ص** و نزد صاحبین
عبارت است از سرخی مذکور و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و نیز همین قول شافعی رح است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که شفق همان سرخی است
و دلیل ابی حنیفه رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که آخر وقت مغرب وقتی است که دران وقت سیاه میگردد افق و حدیثیکه روایت
کرده است آنرا شافعی رح موقوف بر ابن عمر است رض ذکر کرده است آنرا مالک رح در موطا **مسئله ۵** اول وقت نماز عشا وقتی است
که غائب شود شفق و آخر وقت آن قریب طلوع صبح **ف** صادق **ص** است چه پیغمبر صلعم فرموده است که آخر وقت عشا قریب طلوع فجر است
و شافعی رح گفته است که آخر وقت آن تا ثلث شب است و حدیث مذکور حجت است برا و **مسئله ۶** اول وقت وتر بعد از **ف**
گذاردن نماز **ص** عشا است و آخر آن وقت آخر عشا است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که بگذارید نماز وتر را بعد از گذاردن نماز عشا
تا وقت طلوع فجر قال رض این نزد صاحبین رح است و نزد ابی حنیفه رح وقت نماز وتر همان وقت عشا است ولیکن مقدم کرده نشود
وتر را بر عشا **ف** یعنی ترتیب شرط است میان نماز عشا و نماز وتر **ص** بشرط یاد **ف** پس اگر پیشتر از گذاردن نماز عشا نماز وتر گذارد
با وجودیکه یاد است او را که نماز عشا نکرده است پس نماز وتر صحیح نمیشود بلکه اعادهٔ آن بعد از گذاردن نماز عشا لازم است والله اعلم
ص فصل مسئله مستحب است که نماز فجر شروع کند مصلی وقتیکه صبح روشن گردد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که دران
اجر عظیم است و شافعی رح گفته است که تعجیل در هر نماز مستحب است **ف** یعنی در ایام تابستان **ص** و حجت است بر شافعی رح حدیثیکه
روایت کردیم آنرا و حدیثیکه عنقریب روایت خواهیم کرد **مسئله ۲** مستحب است گذاردن **ف** نماز **ص** ظهر در وقتیکه
سرد شود **ف** و شدت گرمی فرو نشیند **ص** و در ایام زمستان مستحب است تعجیل آن بجهت آنکه انس رض روایت کرده است که
پیغمبر صلعم در ایام زمستان تعجیل میکرد در نماز ظهر **ف** و میگذارد آن را در اول وقت **ص** و در ایام تابستان تاخیر میکرد هرگاه
سرد می شد وقت **ف** و شدت گرمی فرو می نشست **ص** نماز ظهر میگذارد **مسئله ۳** در ایام زمستان و تابستان
تاخیر نماز عصر مستحب است تا آن وقت که آفتاب متغیر نگردد زیرا چه در تاخیر آن تکثیر نوافل است

لكراهتها بعده والمعتبر تغير القرص وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين هو الصحيح والتاخير اليه مكروه ويستحب تعجيل المغرب لان تاخيرها

مكروه لما فيه من التشبه باليهود وقال عليه السلام لا يزال امتي بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء وتاخير العشاء الى ما قبل

ثلث الليل لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل ولان فيه قطع السمر المنهي عنه بعده وقيل في الصيف

تعجل كيلا تتقلل الجماعة والتاخير الى نصف الليل مباح لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب وهو قطع السمر بواحدة

فتثبت الاباحة الى النصف والى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وقد انقطع السمر قبله ويستحب في الوتر لمن يألف صلوة الليل

آخر الليل فان لم يثق بالانتباه اوتر قبل النوم لقوله عليه السلام من خاف ان لا يقوم آخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم آخر الليل فليوتر آخر الليل

چه بعد از گذاردن نماز عصر گذاردن نماز نفل مکروه است و اگر تعجیل نموده شود انسان از گذاردن نفل باز خواهد ماند ف و بدانکه مراد از تغیر آفتاب ص تغیر قرص آنست و آن عبارت است از اینکه حالت آفتاب چنان گردد که در دیدن آن چشم خیره نشود ف و تواند نگاه کردن بسوی آن ص و همین صحیح است ف و بدانکه ص نماز عصر تا وقت تغیر آفتاب مکروه است مسئله ۴ تعجیل ف نماز ص مغرب ف همیشه ص مستحب است زیرا چه تاخیر آن مکروه است بنا بر آن که دران مشابهت با یهود است و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که همیشه امت من در خیر است تا وقتیکه تعجیل نماز مغرب می نماید و تاخیر نماز عشا مسئله ۵ تاخیر نماز عشا ف تا بقریب ص ثلث شب مستحب است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر بر امت من شاق نمی شد هر آئنه تاخیر می کردم در گذاردن نماز عشا تا ثلث شب و نیز سمر ف و قصه ص بعد از گذاردن نماز عشا منهی است و در تاخیر آن اجتناب از ارتکاب این منهی حاصل میشود ف زیرا چه اگر گذارده شود نماز عشا بعد از گذشتن قریب ثلث شب پس درین وقت سمر و قصه منقطع میگردد چه آدم درین وقت قصد آرام و خواب میکند و مشغول بسمر و قصه نمی شود ص و بعضی گفته اند که در ایام تابستان تعجیل باید کرد در گذاردن نماز عشا تا تقلیل جماعت نشود ف چه تاخیر آن باعث تقلیل جماعت است بسبب آنکه شب در ایام تابستان کوتاه می شود و بدانکه ص تاخیر ف نماز عشا ص تا نصف شب مباح است زیرا چه درین صورت دلیل کراهیت و دلیل استحباب هر دو یافته می شود بسبب آنکه تاخیر چنانچه باعث تقلیل جماعت است همچنین موجب انقطاع سمر و قصه است و میان این هر دو دلیل تعارض است لهذا گفته شد که تاخیر تا نصف شب مباح است نه مکروه و نه مستحب اما تاخیر نماز عشا تا بعد پاره از نصف شب مکروه است زیرا چه درین تاخیر باعث تقلیل جماعت است و انقطاع سمر و قصه ف که دلیل استحباب است ص پیشتر از آن حاصل میشود مسئله ۶ تاخیر نماز وتر و گذاردن آن در آخر شب مستحب است در حق کسیکه بنماز تهجد مالوف است ف و او برای تهجد می خیزد غالبا ص و اما کسیکه ویرا این حالت نیست پس مستحب در حق او همین است که نماز وتر در اول شب بعد از نماز عشا گذارد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که خایف باشد از اینکه بیدار نخواهد شد در آخر شب پس باید ویرا که نماز وتر گذارد در اول و هر کرا رجای غالب است که او در آخر شب بیدار خواهد شد پس باید که نماز وتر گذارد در آخر شب

واذا كان يوم غيم فالمستحب في الفجر والظهر والمغرب تاخيرها وفي العصر والعشاء تعجيلها لان في تاخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر وفي تاخير العصر توهم الوقوع في الوقت المكروه ولا توهم في الفجر لان تلك المدة مديدة وعن ابي حنيفة رح التاخير في الكل للاحتياط الا ترى انه يجوز الاداء بعد الوقت لا قبله

فصل في الاوقات التي تكره فيها الصلوة لا تجوز الصلوة عند طلوع الشمس ولا عند قيامها في الظهيرة ولا عند غروبها لحديث عقبة بن عامر رض قال ثلثة اوقات نهانا رسول الله عليه السلام ان نصلي وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف للغروب حتى تغرب والمراد بقوله وان نقبر صلوة الجنازة لان الدفن غير مكروه والحديث باطلاقه حجة على الشافعي رح في تخصيص الفرائض وبمكة وحجة على ابي يوسف رح في اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال **قال** ولا صلوة جنازة لما روينا ولا سجدة تلاوة لانها في معنى الصلوة الا عصر يومه عند الغروب لان السبب هو الجزء القائم من الوقت لانه لو تعلق بالكل لوجب الاداء بعده ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدي في آخر الوقت قاض واذا كان كذلك فقد اداها كما وجبت بخلاف غيرها من الصلوات لانها وجبت كاملة فلا تتادى بالناقص قال رض والمراد بالنفي المذكور في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة حتى لو صليها فيه او تلا سجدة فيه فسجدها جاز لانها اديت ناقصة كما وجبت اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة

مسئله ۷ در روز ابر مستحب است تاخیر نماز فجر وظهر ومغرب وتعجیل نماز عصر وعشا زیراچه در تاخیر نماز عشا **ف** درچنین روز **ص** تقلیل جماعت می شود بنا بر باران ودر تاخیر نماز عصر در روز مذکور احتمال است که نماز عصر واقع شود در وقت مکروه واین احتمال در نماز فجر نیست چه آن وقت دراز است **ف** وباید دانست که **ص** از ابی حنیفه رح مرویست که در روز مذکور تاخیر هر نماز مستحب است بنابر احتیاط زیراچه بعد از گذشتن وقت نماز گذاردن جائز است **ف** بطریق قضا **ص** وگذاردن نماز پیش از وقت اصلا جائز نیست والله اعلم

فصل در بیان اوقاتیکه گذاردن نماز دران مکروه است **مسئله ۱** جائز نیست گذاردن نماز در سه وقت **ف** یکی **ص** وقت طلوع آفتاب **ف** دوم **ص** وقت قیام آفتاب یعنی نصف روز است **ف** سوم **ص** وقت غروب آفتاب بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است گذاردن نماز درین سه وقت وهمچنین نهی فرموده است از گذاردن نماز جنازه دران وباید دانست که در وقت غروب آفتاب نماز جائز نیست مگر نماز عصر همان روز واین جائز است زیراچه این نماز بصفت نقصان واجب شده است بنابر آنکه سبب وجوب آن ناقص است پس ادا خواهد شد بصفتیکه واجب شده است بیان آن اینست که وقت نماز سبب وجوب نماز است بنابر آنچه مقرر است ولیکن مجموع وقت سبب آن نیست چه اگر مجموع وقت سبب وجوب نماز میشد پس واجب می شد ادای نماز بعد از گذشتن وقت زیراچه سبب مقدم می شود بر مسبب پس ثابت شد که جزوی از اجزای آن سبب وجوب نماز است ولیکن جزو اول سبب آن نمی تواند شد وگرنه لازم می آمد که ادای نماز در آخر وقت قضا باشد پس در حقیقت سبب وجوب نماز جزو مقارن اداست ودر صورت مذکور جزو مقارن ادا ناقص است بجهت آنکه وقت پرستش آفتاب است وهرگاه چنین شد پس واجب میشود دران وقت ادای ناقص لهذا ادای نماز مذکور دران وقت جائز است بجهت آنکه جز این نیست که وقت ادای نماز وقت مذکور ناقص است وهرگاه چنین شد ادای ناقص واجب است بنابر آنکه سبب آن ناقص است پس ادای ناقص که واجب است یافته میشود در وقت مذکور بخلاف نمازهای دیگر چه دران ادای کامل واجب است پس بادای ناقص ادا نخواهد شد **مسئله ۲** نماز جنازه وسجده تلاوت در اوقات مذکوره مکروه است پس اگر نماز جنازه گذارد کسی در اوقات مذکوره یا سجده تلاوت کند دران جائز میشود زیراچه بصفت نقصان متحقق شد چنانچه بصفت نقصان واجب شده است چه سبب وجوب آن حضور جنازه وتلاوت قرآن است وآن یافته شده است در اوقات مذکوره **ف** درصورتیکه کلام ان است

ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب لما روى انه عليه السلام نهى عن ذلك ولا بأس بان يصلى فى هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة ويصلى على الجنازة لان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به لا لمعنى فى الوقت فلم تظهر فى حق الفرائض وفيما وجب لعينه كسجدة التلاوة وظهر فى حق المنذور لانه تعلق وجوبه بسبب من جهته وفى حق ركعتى الطواف وفى الذى شرع فيه ثم افسده لان الوجوب لغيره وهو ختم الطواف وصيانة المؤدى عن البطلان ويكره ان يتنفل بعد طلوع الفجر باكثر من ركعتى الفجر لانه عليه السلام لم يزد عليهما مع حرصه على الصلوة ولا يتنفل بعد الغروب قبل الفرض لما فيه من تاخير المغرب ولا اذا خرج الامام للخطبة يوم الجمعة الى ان يفرغ من خطبته لما فيه من الاشتغال عن استماع الخطبة

باب الاذان

الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لاسواها للنقل المتواتر وصفة الاذان معروفة وهو كما اذن الملك النازل من السماء ولا ترجيع فيه وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعد ما خفض بهما وقال الشافعى رح فيه ذلك لحديث ابى محذورة ان النبى عليه السلام امره بالترجيع ولنا انه لا ترجيع فى المشاهير وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا ويزيد فى اذان الفجر بعد الفلاح الصلوة خير من النوم مرتين لان بلالا رض قال الصلوة خير من النوم حين وجد النبى عليه السلام راقدا

ص مسئله ٣ بعد از گذاردن نماز فجر تا طلوع آفتاب نماز نفل مکروه است وهمچنین بعد از گذاردن نماز عصر تا غروب آفتاب بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم ازان نهی فرموده است ولیکن ف باید دانست ص که قضا کردن نماز وادای نماز جنازه وسجدهٔ تلاوت درین دو وقت مضائقه نیست زیراچه کراهیت نماز ف درین دو وقت ص برای حق نماز فرض است ف اعنی نماز نفل در وقت مذکور نباید کرد ص تا آن وقت چنان گردد که گویا مشغول بنماز فرض شده واثر همین ظاهر نخواهد شد در حق قضای نماز فرض ... در حق چیزیکه واجب لعینه است چون سجدهٔ تلاوت واما در حق غیر آن چون نماز نذر ودوگانه طواف ونماز نفل که بعد از شروع دران فاسد کرده باشد آنرا اصلی پس ظاهر خواهد شد زیراچه وجوب نماز نذر بنا بر سببی است که از جانب مصلی است وهمچنین دوگانه طواف وقضای نفل مذکور واجب لغیره است چه وجوب دوگانه طواف برای ختم طواف است ووجوب قضا برای صیانت مودی است یعنی تا آنچه ادا نموده بود ضائع وباطل نگردد مسئله ٤ بعد از طلوع صبح صادق گذاردن نماز نفل سوای دو رکعت سنت فجر مکروه است زیراچه پیغمبر صلعم زیاده از دو رکعت مذکور نماز نفل نکرده است باوجودیکه کمال شوق میداشت در عبادت نماز مسئله ٥ بعد از غروب آفتاب پیش از گذاردن نماز مغرب نماز نفل نباید کرد چه اگر درین وقت مشغول بنفل شود تاخیر نماز مغرب لازم می آید مسئله ٦ وقتیکه امام روز جمعه بالای منبر رود برای خطبه تا آن زمانیکه فارغ شود ازان نماز نفل نباید کرد زیراچه اگر درین وقت مشغول شود بنماز نفل پس از شنیدن خطبه غافل خواهد شد ف وحالانکه در ... شنیدن خطبه واجب است

باب چهارم بیان اذان ف اعنی بانگ نماز ص مسئله ١ اذان سنت است برای نماز پنجگانه ونماز جمعه نه برای نماز دیگر سوای نمازهای مذکوره زیراچه چنین ثابت است بنقل متواتر وکلمات اذان در ترتیب بیان آنها مشهور ومعروف است ف وحاجت بیان آن نیست ص اعنی چنانکه اذان داد آن فرشته نازل از آسمان ولیکن ترجیع نیست در اذان نزد علمای ما رح وترجیع عبارت است ازینکه اول چهار بار شهادتین را آواز پست بگوید وبعد ازان چهار بار بلند بگوید واین نزد شافعی رح سنت است بجهت حدیث ابی محذوره رض که نبی صلعم امر کرد او را بترجیع ودلیل علمای ما رح آنست که در احادیث مشهوره ترجیع نیست وآنچه روایت کرده است ابو محذوره رح آن تعلیم بود لیکن گمان کرد ازان ابو محذوره ترجیع وباید دانست که در اذان نماز فجر بعد از حی علی الفلاح الصلوة خیر من النوم دو بار بگوید زیراچه بلال رض وقتیکه دید پیغمبر صلعم را که در خوابند گفت این کلمه را ...

فقال عليه السلام ما احسن هذا يا بلال اجعله فى اذانك وخص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة والاقامة مثل الاذان الا انه يزيد فيها بعد الفلاح قد قامت الصلوة مرتين هكذا فعل الملك النازل من السماء وهو المشهور ثم هو حجة على الشافعى رح فى قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلوة ويترسل فى الاذان ويحدر فى الاقامة لقوله عليه السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر وهذا بيان الاستحباب ويستقبل بهما القبلة لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلة ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة ويحول وجهه للصلوة والفلاح يمنة ويسرة لانه خطاب للقوم فيواجههم وان استدار فى صومعته فحسن ومراده اذا لم يستطع تحويل الوجه يمينا وشمالا مع ثبات قدميه مكانهما كما هو السنة بان كانت الصومعة متسعة فاما من غير حاجة فلا والافضل للمؤذن ان يجعل اصبعيه فى اذنيه بذلك امر النبى عليه السلام بلالا رض ولانه ابلغ فى الاعلام وان لم يفعل فحسن لانها ليست بسنة اصلية والتثويب فى الفجر حى على الصلوة حى على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن لانه وقت نوم وغفلة وكره فى سائر الصلوات ومعناه العود الى الاعلام وهو على حسب ما تعارفوه وهذا التثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس وخصوا الفجر به لما ذكرنا والمتأخرون استحسنوه فى الصلوات كلها لظهور التوانى فى الامور الدينية وقال ابو يوسف رح

پس پيغمبر صلعم فرموده بلال رض را كه اين چه خوب كلمه است اين را داخل كن در اذان خود وبدانكه تخصيص اين كلمه در اذان فجر بجهت آنست كه وقت نماز فجر وقت خواب وغفلت است مسئله ۲ اقامت مثل اذان است مگر اين ف قدر فرق ص است كه در اقامت بعد از حى على الفلاح قد قامت الصلوة دو بار زياده است وهمچنين كرد فرشته نازل از آسمان واين فعل مشهور آمده است وآن حجت است بر شافعى رح در آنكه گفته است كه كلمات اذان فرادى فرادى است سواى قد قامت الصلوة مسئله ۳ مستحب در اذان نماز ترسل است وآن عبارت است از آنكه بعد از هر كلمه وقف نمايد تا آخر اذان ودر اقامت تحدير مستحب است وتحدير ضد ترسل است زيرا چه پيغمبر صلعم بلال رض فرموده كه ترسل كن در اذان وتحدير كن در اقامت مسئله ۴ بايد كه مؤذن در وقت اذان واقامت رو بقبله باشد زيرا چه همين منقول است ومع هذا اگر رو بقبله نباشد اذان و اقامت جائز است زيرا چه آنچه مقصود از اذان است در اين صورت نيز حاصل ميشود وليكن مكروه است بجهت آنكه مخالف سنت است مسئله ۵ بايد كه مؤذن در حالت گفتن حى على الصلوة روى خود بگرداند بجانب راست ودر حالت گفتن حى على الفلاح بگرداند روى خود را بجانب چپ زيرا چه مؤذن باين كلمه خطاب ميكند گروه مسلمانان را پس بايد كه رو بسوى آنها نمايد واگر بسبب وسعت صومعه گردانيدن رو بجانب چپ وراست مع ثبات هر دو قدم بمكان آن كه آن سنت است خارج از استطاعت بود پس دور كردن مؤذن در ميان صومعه وقت گفتن حى علتين مضائقه نيست مسئله ۶ افضل است كه مؤذن در حالت گفتن اذان دو انگشت سبابه خود را در سوراخ دو گوش گذارد بجهت آنكه باين امر كرده بود پيغمبر صلعم مر بلال رض را ف كه مؤذن پيغمبر صلعم بود ص وبجهت آنكه اين عمل موجب بلند شدن آواز است واگر اين عمل نكند مضائقه نيست زيرا چه عمل مذكور سنت اصلى نيست مسئله ۷ تثويب در وقت نماز فجر حسن است وآن عبارت است از آنكه مابين اذان واقامت حى على الصلوة وحى على الفلاح دو بار گفته شود ودر وقت نمازهاى ديگر سواى نماز فجر تثويب مكروه است وتخصيص بوقت نماز فجر بجهت آنست كه آن وقت خواب وغفلت است وبدانكه اين تثويب را علماى كوفه بعد از عهد صحابه رض احداث نموده اند بجهت آنكه در اين زمان احوال مردمان متغير شد ف وسستى آنها در آمدن براى نماز جماعت ظاهر گشت ص وتخصيص تثويب بنماز فجر قول متقدمين است واما علماى متاخرين تثويب را در هر نماز مستحسن داشته اند زيرا چه در زمان متاخرين سستى مردمان در امور دين زياده تر ظاهر گشت وابو يوسف رح گفته است

لا ارى بأساً ان يقول المؤذن للامير فى الصلوٰت كلها السلام عليك ايها الامير ورحمة الله وبركاته حى على الصلوٰة حى على الفلاح الصلوٰة يرحمك الله واستبعده محمد رح لان الناس سواسية فى امر الجماعة وابو يوسف رح خصهم بذلك لزيادة اشتغالهم بامور المسلمين كيلا تفوتهم الجماعة وعلى هذا القاضى والمفتى ويجلس بين الاذان والاقامة الا فى المغرب وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا يجلس فى المغرب ايضاً جلسة خفيفة لانه لا بد من الفصل اذ الوصل مكروه ولا يقع الفصل بالسكتة لوجودها بين كلمات الاذان فيفصل بالجلسة كما بين الخطبتين ولابى حنيفة رح ان التاخير مكروه فيكتفى بادنى الفصل احترازاً عنه والمكان فى مسئلتنا مختلف وكذا النغمة فيقع الفصل بالسكتة ولا كذلك الخطبة وقال الشافعى رح يفصل بركعتين اعتباراً بسائر الصلوٰت والفرق قد ذكرناه قال يعقوب رح رأيت ابا حنيفة رح يؤذن فى المغرب ويقيم ولا يجلس بين الاذان والاقامة وهذا يفيد ما قلناه وان المستحب كون المؤذن عالماً بالسنة لقوله عليه السلام ويؤذن لكم خياركم ويؤذن للفائتة ويقيم لانه عليه السلام قضى الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة وهو حجة على الشافعى رح فى اكتفائه بالاقامة فان فاتته صلوات اذن للاولى واقام لما روينا وكان مخيراً فى الباقى

کم مضائقه نیست درینکه موذن برای تثویب هر نماز بگوید مر امیر را که السلام علیک ایها الامیر ورحمة الله وبرکاته حی علی الصلوٰة حی علی الفلاح الصلوٰة یرحمک الله و محمد رح استبعاد نموده است این را زیراچه همه مردمان برابراند در امر جماعت ف پس تخصیص ذکر امیر در تثویب شنیع دار نیست ص وابو یوسف رح تخصیص ذکر امیر بحیثیت آن فرموده است که آنها را زیاده اشتغال است بامور مسلمانان پس باید که تخصیص آنها را مذاکره شود تا فوت نشود از انها نماز جماعت و برهمین اختلاف است تخصیص ذکر قاضی و مفتی مسئله باید که موذن به نشیند میان اذان واقامت مگر در وقت مغرب واین نزد ابی حنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که در وقت مغرب نیز بنشیند جلسهٔ خفیفه نماید بجهت آنکه فصل میان اذان واقامت ضرورست زیراچه وصل ف اعنی بعد از اذان متصل اقامت گفتن ص مکروه است وبسبب سکته فصل معتد به متحقق نمیشود زیراچه سکته یافته می شود میان کلمات اذان پس ضرورست که بجلسهٔ خفیفه فصل نموده شود چنانچه بجلسهٔ خفیفه فصل نموده می شود میان دو خطبه ودلیل ابی حنیفه رح اینست که تاخیر در نماز مغرب مکروه است پس برای احتراز این کراهت اکتفا نموده خواهد شد بادنی فصل ف که عبارت است از سکته ص پس فصل متحقق خواهد شد بسبب سکته ف خصوصاً در صورتیکه مکان اذان ومکان اقامت مختلف باشد ص و در مسئله که کلام دران است مکان اذان واقامت مختلف است ف چه مکان اذان بعید تر است ومکان اقامت مسجد است واگر بعید نباشد پس اذان در فنای مسجد گفته میشود واقامت در مسجد ص زیراچه مشروع همین است که مکان اذان واقامت مختلف باشد بخلاف خطبه چه دران مکان خطبهٔ اول ومکان خطبهٔ دوم مختلف نیست وشافعی رح گفته است که میان اذان مغرب واقامت آن بدوگانه نماز فصل باید کرد چنانچه در اقامت نماز دیگر فصل نموده می شود میان اذان واقامت بدوگانه نماز ویعقوب رح گفته است که دیدم ابا حنیفه رح را که اذان میگفت در مغرب وتکبیر اقامت میگفت بلا جلسه مسئله مستحب است که موذن عالم باشد بسنت چه پیغمبر صلعم فرموده است که باید که اذان بگوید برای شما کسیکه بهتر باشد از میان شما مسئله برای نماز قضا نیز اذان واقامت سنت است چه پیغمبر صلعم باذان واقامت قضا کرده بود نماز فجر صبح لیلة التعریس را وآن حجت است بر شافعی رح در اکتفا کردن او صرف باقامت مسئله اگر فوت شود چند نماز پس هرگاه قضا کرده شود باید که اذان واقامت گفته شود برای اول از آنکه قضا کرده شود از نمازهای مذکوره ودر باقی نمازها مصلی مختار است

ان شاء اذن واقام ليكون القضاء على حسب الاداء وان شاء اقتصر على الاقامة لان الاذان للاستحضار وهم حضور قال رضي الله عنه وعن محمد رحمه الله انه يقام لما بعدها قالوا يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا وينبغي ان يؤذن ويقيم على طهر فان اذن على غير وضوء جاز لانه ذكر وليس بصلوٰة فكان الوضوء فيه استحبابا كما في القراءة ويكره ان يقيم على غير وضوء لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوٰة ويروى انه لا تكره الاقامة ايضا لانه احد الاذانين ويروى انه يكره الاذان ايضا لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه ويكره ان يؤذن وهو جنب رواية واحدة ووجه الفرق على احدى الروايتين ان للاذان شبها بالصلوٰة فيشترط الطهارة عن اغلظ الحدثين دون اخفهما عملا بالشبهين وفي الجامع الصغير اذا اذن على غير وضوء واقام لا يعيد والجنب احب الي ان يعيد وان لم يعد اجزأه اما الاول فلخفة الحدث واما الثاني ففي الاعادة بسبب الجنابة روايتان والاشبه ان يعاد الاذان دون الاقامة لان التكرار في الاذان مشروع دون الاقامة وقوله وان لم يعد اجزأه يعني الصلوٰة لانها جائزة بدون الاذان والاقامة **قال** وكذلك المرأة تؤذن معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة ولا يؤذن لصلوٰة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجهيل وقال ابو يوسف وهو قول الشافعي رحمه الله يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل لتوارث اهل الحرمين والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال رضي الله عنه لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا

اگر خواهد برای هر یک از آنها اذان واقامت هر دو بگوید تا قضا بر صورت ادا متحقق شود واگر خواهد اختصار نماید بر اقامت زیرا چه اذان برای استحضار است ونمازیان حاضر اند **ف** پس اذان گفتن ضرور نیست **ص** قال رض مرویست از محمد رح که سوای نماز اول برای نماز ثانی اکتفا باید کرد بر اقامت وفقها گفته اند که احتمال است که این قول جمیع علما باشد **مسئلہ** ۱۲ سزاوار است که مؤذن در حالت گفتن اذان واقامت باوضو باشد ولیکن اگر بی وضو اذان بگوید جائز است زیرا چه اذان ذکر است ونماز نیست ووضو برای آن مستحب است چنانچه وضو مستحب است برای خواندن قرآن **مسئلہ** ۱۳ بی وضو اقامت گفتن مکروه است زیرا چه اگر مؤذن بی وضو اقامت بگوید فصل لازم می آید میان اقامت ونماز **ف** چه بعد از گفتن اقامت مشغول وضو خواهد شد **ص** ومرویست که بی وضو اقامت گفتن نیز مکروه نیست زیرا چه اقامت مثل اذان است ومرویست که بی وضو اذان گفتن نیز مکروه است زیرا چه مؤذن هرگاه بی وضو اذان بگوید لازم می آید که او بخواند مردمان را بسوی نماز وخود مستعد نیست برای آن **مسئلہ** ۱۴ در حالت جنابت اذان گفتن مکروه است باتفاق روایات زیرا چه اذان را شباهتی است با نماز پس باید که مؤذن در حالت اذان گفتن پاک باشد از جنابت که حدث غلیظ است نه از حدثیکه موجب وضوست چه آن خفیف است ومحمد رح در جامع صغیر گفته است که اگر مؤذن بی وضو اذان یا اقامت بگوید پس اعاده آن در کار نیست زیرا چه این حدث شدید نیست واگر در حالت جنابت بگوید پس واجب نزد من است که اعاده نماید آنرا ومعهذا اگر اعاده ننماید نماز جائز می شود زیرا چه نماز جائز است بدون اذان واقامت ولیکن باید دانست که در صورتیکه مؤذن در حالت جنابت اذان واقامت بگوید پس در اعاده آن دو روایت است یکی آنکه مذکور شد دوم اینکه اعاده اذان باید کرد نه اعاده اقامت وهمین ترجیح دارد زیرا چه تکرار اذان مشروع است نه تکرار اقامت وهمچنین اگر زن اذان بگوید پس مستحب است که اعاده کرده شود تا اذان بر وجه سنت متحقق شود **مسئلہ** ۱۵ اذان برای نماز پیش از وقت آن نباید گفت واگر پیش از وقت نماز اذان بگوید باید که بعد از رسیدن وقت نماز اعاده نماید زیرا چه اذان برای اعلام است واذان پیش از وقت تجهیل است وابو یوسف رح گفته است که اذان برای نماز فجر پیش از وقت بعد از نصف شب جائز است زیرا چه عمل اهل مکه ومدینه بر این است وقول شافعی رح موافق قول ابی یوسف رح است ودلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم بلال رض را فرموده است که اذان فجر مگو تا آنکه صبح ظاهر شود [illegible]

والمسافر یؤذن ویقیم لقوله علیه السلام لابنی ابی ملیکة اذا سافرتما فاذنا واقیما فان ترکهما جمیعا یکره ولو اکتفی بالاقامة جاز لان الاذان لاستحضار الغائبین والرفقة حاضرون والاقامة لاعلام الافتتاح وهم الیه محتاجون فان صلی فی بیته فی المصر یصلی باذان واقامة لیکون الاداء علی هیئة الجماعة وان ترکهما جاز لقول ابن مسعود رض اذان الحی یکفینا

باب شروط الصلوٰة

التی تتقدمها یجب علی المصلی ان یقدم الطهارة من الاحداث والانجاس علی ما قدمناه قال الله تعالی وثیابک فطهر وقال الله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا ویستر عورته لقوله تعالی خذوا زینتکم عند کل مسجد ای ما یواری عورتکم عند کل صلوٰة وقال علیه السلام لا صلوٰة لحائض الا بخمار ای لبالغة وعورة الرجل ما تحت السرة الی الرکبة لقوله علیه السلام عورة الرجل ما بین سرته الی رکبته ویروی ما دون سرته حتی تجاوز رکبته وبهذا یتبین ان السرة لیست من العورة خلافا لما یقوله الشافعی رح والرکبة من العورة خلافا له ایضا وکلمة الی نحملها علی کلمة مع عملا بکلمة حتی وعملا بقوله علیه السلام الرکبة من العورة وبدن الحرة کلها عورة الا وجهها وکفیها لقوله علیه السلام المرأة عورة مستورة واستثناء العضوین للابتلاء بابدائهما قال رض وهذا تنصیص علی ان القدم عورة ویروی انها لیست بعورة وهو الاصح فان صلت وربع ساقها مکشوف او ثلثها تعید الصلوٰة عند ابی حنیفة ومحمد رح وان کان اقل من الربع لا تعید وقال ابو یوسف رح لا تعید ان کان اقل من النصف لان الشیء انما یوصف بالکثرة اذا کان ما یقابله اقل منه اذ هما من اسماء المقابلة وفی النصف عنه روایتان فاعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول فی ضده ولهما ان الربع یحکی حکایة الکمال

مسئله ۱۶ اذان واقامت سنت است در حق مسافر نیز زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است بدو پسر ابی ملیکه رض که هرگاه مسافر شوید پس اذان واقامت بگوئید واگر مسافر ترک کند اذان واقامت هر دو را پس این مکروه است واگر اکتفا نماید بر اقامت جائز است زیرا چه اذان برای احضار غائبان است ودر سفر رفیقان حاضر می باشند واقامت تنبیه است بر اینکه امام افتتاح نماز میکند وباین محتاج اند حاضران نیز **مسئله ۱۷** اگر شخصے نماز گذارد در خانهٔ خود که در شهر است پس باید که اذان واقامت بگوید تا که ادای نماز بصورت جماعت شود واگر هر دو را ترک کند جائز است بجهت قول ابن مسعود رض که اذان در مسجد محله کفایت میکند والله اعلم

باب سیوم در بیان شرائط نماز **مسئله ف** یکی از آن نیست **ص** که بدن وجامهٔ مصلی از حدث ونجاست پاک باشد زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید باین امر کرده است **ف** ودوم **ص** ستر عورت است زیرا چه در قرآن مجید ودر حدیث امر آن آمده است **ف** وباید دانست **ص** که عورت مرد از زیر ناف تا هر دو زانوی وی است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که عورت مرد از پائین ناف تا هر دو زانوی وی است واز این حدیث معلوم شد که ناف عورت نیست ونزد شافعی رح ناف عورت است وباید دانست که زانو عورت است نزد علمای ما چه پیغمبر صلعم فرموده است که زانو از عورت است ونزد شافعی رح زانو عورت نیست وعورت زن حره جمیع بدن وی است مگر روی وی وهر دو کف دست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که زن عورت است که ستر آن واجب است ولیکن ازین حدیث استثنا نموده شده است روی وهر دو کف دست او بنا بر ضرورت چه بسوی کشف این عضوها حاجت است وپوشیدن آن موجب حرج است قال رض که آنچه مذکور شد نص است بر اینکه هر دو قدم زن عورت است ومرویست از ابی حنیفه رح که آن عورت نیست وهمین اصح است **ف** چه بسوی کشف آن نیز حاجت است **ص** پس اگر نماز گذارد زن در حالتیکه ثلث ساق او یا ربع آن مکشوف باشد نماز او جائز نیست ولازم است بر وی که اعادهٔ آن نماید واگر کمتر از ربع ساق او برهنه باشد اعادهٔ آن نکند واین نزد طرفین رح است وابو یوسف رح گفته است که اگر کمتر از نصف ساق او برهنه باشد اعادهٔ نماز در کار نیست زیرا چه در این صورت اکثر ساق آن برهنه نشده است چه شئ موصوف نمی شود باینکه اکثر است مگر وقتیکه آنچه مقابل اوست کمتر باشد از آن ودر اگر نصف ساق او برهنه باشد پس منقول از ابی یوسف رح دو روایت است وطرفین رح میگویند که ربع قائم مقام کل شمرده میشود در اکثر احکام

كما في مسح الرأس والحلق في الإحرام ومن رأى وجه غيره يخبر عن رؤيته وإن لم ير إلا أحد جوانبه الأربعة والشعر والبطن والفخذ كذلك يعني على هذا الاختلاف لأن كل واحد عضو على حدة والمراد به النازل من الرأس هو الصحيح وإنما وضع غسله في الجنابة لمكان الحرج والعورة الغليظة على هذا الاختلاف والذكر يعتبر بانفراده وكذا الأنثيان وهذا هو الصحيح دون الضم وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الأمة وبطنها وظهرها عورة وما سوى ذلك من بدنها ليس بعورة لقول عمر رضي الله عنه ألقي عنك الخمار يا دفار أتتشبهين بالحرائر ولأنها تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة فاعتبر حالها بذوات المحارم في حق جميع الرجال دفعا للحرج **قال** ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة صلى معها ولم يعد وهذا على وجهين إن كان ربع الثوب أو أكثر منه طاهرا يصلي فيه ولو صلى عريانا لا يجزيه لأن ربع الشيء يقوم مقام كله وإن كان الطاهر أقل من الربع فكذلك عند محمد رحمه الله وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله لأن في الصلوة فيه ترك فرض واحد وفي الصلوة عريانا ترك الفروض وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يتخير بين أن يصلي عريانا وبين أن يصلي فيه وهو الأفضل لأن كل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختيار ويستويان في حق المقدار فيستويان في حكم الصلوة وترك الشيء إلى خلف لا يكون تركا

چنانچه در مسح و حلق سر در احرام و همچنین اگر شخصی روی کسی را ببیند و بگوید که روی فلان را دیده ام اگرچه ندیده باشد آن شخص مگر یکی جانب از جانب روی آنکس و در موی سر زن حره و شکم و ران او نیز اختلاف است مانند اختلاف در ساق او که مذکور شد زیراچه هر واحد از موی و شکم و ران عضو علیحده است و باید دانست که مراد از موی سر آن موی است که از سر فرو هشته باشد و همین صحیح است و عدم وجوب شستن آن در غسل جنابت باعتبار حرج است نه باعتبار اینکه از بدن زن نیست و همچنین اختلاف است در عورت غلیظه و لیکن باید دانست که قضیب عضو علیحده است و انثیان عضو علیحده است و همین صحیح است **مسئله ۲** هر عضو مرد که عورت است آن عضو کنیز نیز عورت است و سوای آن شکم و پشت او نیز عورت است و باقی بدن او عورت نیست و این ثابت است بقول عمر رضه که فرمود بکنیزکی که نام او دفار بود که مقنعه معجر را از روی خود آیا میخواهی که مانند زنان حره شوی دیگر آن اینست که کنیز پارچه خدمت پوشیده برای خدمت خواجه خود بیرون خانه میگردد و همین عادت است پس حال او مانند حال محارم اعتبار نموده شد در حق جمیع مردان برای رفع حرج **مسئله ۳** اگر کسی نیابد چیزی که بآن ازاله نجاست نماید **ف** چون آب وغیره **ص** پس جائز است و یا که بآن نجاست نماز گذارد و باز اعاده آن اصلا در کار نیست و باید دانست که درین مسئله تفصیل است یعنی اگر ربع جامه او یا زیاده از آن پاک است پس لازم است که آن جامه را پوشیده نماز گذارد. گر درین صورت برهنه نماز گذارد جائز نیست زیراچه ربع از شی قائم مقام کل آن می شود و اگر کمتر از ربع جامه پاک باشد پس درین صورت نیز همان حکم است نزد محمد رح و یک قول شافعی رح نیز مطابق است زیراچه اگر نماز گذارد با جامه مذکور یک فرض ترک میشود **ف** که آن طهارت جامه است **ص** و اگر برهنه نماز گذارد چند فرض ترک میشود **ف** چون ستر عورت و قیام در رکوع و سجود چه او برهنه نشسته نماز خواهد کرد و در رکوع و سجود بایما ادا خواهد کرد **ص** و شیخین رح میگویند که در صورت مذکوره شخص مذکور مختار است اگر خواهد نماز برهنه گذارد و اگر خواهد جامه مذکور پوشیده نماز گذارد زیراچه برهنگی و نجاست هر دو مانع جواز نماز است در حالت اختیار و هر دو برابر است در مقدار پس در حکم نماز نیز برابر خواهد شد و آنچه محمد رح گفته است که اگر برهنه نماز گذارد چند فرض ترک خواهد شد چون ستر عورت وغیره درین جواب آنست که سوای ستر عورت چون رکوع وغیره اگرچه متروک میشود و لیکن خلف آن که ایماست یافته میشود و ترک شی بطوری که خلیفه آن قائم مقام شود گویا ترک آن نیست

والافضلية لعدم اختصاص الستر بالصلوة واختصاص الطهارة بها ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يومي بالركوع والسجود
هكذا فعله اصحاب رسول الله عليه السلام فان صلى قائما اجزاه لان في القعود ستر العورة الغليظة وفي القيام اداء هذه
الاركان فيميل الى ايهما شاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس ولانه لا خلف له والايماء
خلف عن الاركان **قال** وينوي الصلوة التي يدخل فيها بنية لا يفصل بينها وبين التحريمة بعمل والاصل فيه قوله عليه السلام
الاعمال بالنيات ولان ابتداء الصلوة بالقيام وهو متردد بين العادة والعبادة ولا يقع التميز الا بالنية والمتقدم
على التكبير كالقائم عنده اذا لم يوجد ما يقطعه وهو عمل لا يليق بالصلوة ولا معتبر بالمتأخرة منها عنه لان ما مضى
لا يقع عبادة لعدم النية وفي الصوم جوزت للضرورة والنية هي الارادة والشرط ان يعلم بقلبه اى صلوة يصلي اما
الذكر باللسان فلا معتبر به ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته ثم ان كانت الصلوة نفلا يكفيه مطلق النية وكذا اذا
كانت سنة في الصحيح وان كانت فرضا فلا بد من تعيين فرض كالظهر مثلا لاختلاف الفروض

ولیکن جامهٔ مذکور را پوشیده نماز کردن افضل است بجهت آنکه ستر عورت مخصوص بنماز نیست بلکه ستر عورت همیشه فرض است **ف** چه در حالت
نماز وچه در غیر آن **ص** بخلاف طهارت چه آن مخصوص بنماز است **مسئله ۴** هر که نیابد جامه را **ف** که بآن ستر عورت نماید **ص**
پس **ف** جائز است وی را که **ص** برهنه نماز گذارد ولیکن باید که نشسته نماز کند و نماز او جائز است زیرا چه در صورت نشستن ستر عورت
غلیظه حاصل میشود و در صورت استادن ادای این ارکان یعنی رکوع و سجود حاصل میشود پس او مختار است بهر حالت که رغبت او باشد
اختیار کند آنرا ولیکن اول افضل است بدو وجه **ف** یکی اینکه **ص** ستر عورت واجب است بجهت حق نماز و هم بجهت حق انسان **ف** و
دوم اینکه **ص** اگر برهنه استاده نماز کند ستر عورت فوت میشود و چیزی خلف قائم مقام آن نیست و اگر نشسته نماز کند در رکوع و سجود
با یما ادا نماید پس این ایما خلف و قائم مقام رکوع و سجود است **مسئله ۵** **ف** سوم **ص** از شرائط نماز نیت نماز است و باید
که معتبر آن نیت است که میان آن و تکبیر تحریمه فاصل نباشد عملیکه منافی نماز است و وجه فرضیت نیت در نماز **ف** یکی اینست **ص** که
پیغمبر صلعم فرموده است خبر این نیست که اعتبار هر عمل به نیت است **ف** و دوم اینست **ص** که ابتدای نماز قیام است و قیام بطریق
عبادت هم میشود و هم بطریق عادت و تمیز میان این هر دو نمیشود مگر به نیت و باید دانست که اگر اول تکبیر تحریمه بگوید و بعد از آن نیت نماز کند
پس این نیت معتبر نیست زیرا چه آن مقدار نماز که مقدم از نیت یافته شود عبادت نمی شود **سوال** پس باید که نیت روزه بعد از طلوع
صبح صادق معتبر نباشد و حال آنکه نیت روزه تا بقریب نصف النهار معتبر است **جواب** نیت روزه بعد از طلوع صبح صادق
معتبر است بنا بر ضرورت چه انسان در شب میخوابد و بیدار نمی شود مگر بعد از دمیدن صبح صادق و این اکثر اتفاق میشود **مسئله ۶**
نیت عبارت است از اراده پس شرط اینست که بداند که کدام نماز خواهد کرد **ف** یعنی نماز ظهر یا نماز عصر مثلا **ص** و اما ذکر آن
بزبان در کار نیست ولیکن اگر بزبان نیز ذکر آن نماید حسن است زیرا چه زبان موافق می شود اراده او را و بعد از آن باید دانست که برای نماز نفل
نیت مطلق نماز کفایت میکند و همچنین برای نماز سنت بنا بر روایت صحیح و اما برای نماز فرض پس نیت مطلق نماز کفایت نمیکند بلکه
ضرور است که تعیین فرض نماید چون فرض ظهر مثلا زیرا چه نماز فرض بسیار است **ف** لهذا **ص** در نیت تعیین آن ضرور است

وان كان مقتديا بغيره ينوي الصلوة ومتابعته لانه يلزمه فساد الصلوة من جهته فلا بد من التزامه **قال** ويستقبل القبلة لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره ثم من كان بمكة ففرضه اصابة عينها ومن كان غائبا ففرضه اصابة جهتها هو الصحيح لان التكليف بحسب الوسع ومن كان خائفا يصلي الى اي جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه فان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد وصلى لان الصحابة رضي تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه والاستخبار فوق التحري فان علم انه اخطأ بعد ما صلى لا يعيدها وقال الشافعي رح يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطاء ونحن نقول ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحري والتكليف مقيد بالوسع وان علم ذلك في الصلوة استدار الى القبلة لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة استداروا كهيئتهم في الصلوة

مسئله ۷ اگر مصلی مقتدی باشد پس ضرورست ویرا که نیت اقتدا و متابعت امام نیز نماید زیراچه فساد نماز مقتدی لازم می آید بسبب فساد نماز امام پس ضرورست که مقتدی التزام آن نماید **مسئله ۸ ف** چهارم **ص** از شرائط نماز استقبال قبله است **ف** یعنی رو بسوی قبله آوردن **ص** زیراچه خدایتعالی در قرآن مجید فرموده است که بگردانید روی خودها را بسوی کعبه و بعد ازان باید دانست که بر اهل مکه فرض است که توجه روی آنها **ف** به مقابل جزوی از اجزای **ص** خانهٔ کعبه باشد و بر غیر اهل مکه **ف** این فرض نیست **ص** بلکه فرض بر آنها اینست که روی آنها بسوی جهت خانهٔ کعبه باشد و همین صحیح است زیراچه تکلیف شرعی بقدر وسع و طاقت است **ف** و در وسع و طاقت غیر اهل مکه نیست که در نماز روی خود را بمقابل جزوی از اجزای خانهٔ کعبه نمایند **ص مسئله ۹** هر که بسبب خوف روی بسوی قبله نتواند کرد پس جائز است ویرا که متوجه شود در نماز بهر جانب که تواند چه او معذورست پس حال او مانند حال کسی است که جانب قبله بروی مشتبه گردد **مسئله ۱۰** شخصی که جانب قبله بروی مشتبه گردد و نیابد کسی را که بپرسد از و قبله را پس باید که او تحری و اجتهاد نماید **ف** یعنی خود فکر کند و بهر جانب که ظن او غالب شود که آن جانب قبله است پس همان جانب نماز گذارد **ص** بجهت آنکه صحابه رضی چنین کرده اند و رسول خدا صلعم بران مطلع شد و انکار نکرد و بجهت آنکه عمل کردن بر دلیل ظاهر **ف** که دلیل ظنی است **ص** واجب است وقتیکه یافته نشود دلیل **ف** قطعی که فوق ازان است **ص** و استخبار فوق تحری است پس اگر بعد از گذاردن نماز بجانب تحری ظاهر شود برین شخص که او خطا کرده بود **ف** و بیقین معلوم شد که قبله بجانب دیگر است **ص** پس اعادهٔ نماز مذکور برو واجب نیست و شافعی رح گفته است که اعادهٔ نماز مذکور برو واجب است در صورتیکه معلوم شود که پشت بقبله نماز کرده است زیراچه خطا درینصورت یقینا ظاهر گشت و علمای ما میگویند که در وسع و طاقت او نیست مگر متوجه شدن بسوی جهت تحری و تکلیف شرعی نیست مگر بچیزیکه در وسع و طاقت او ست و اگر مطلع شود بران در اثنای نماز پس بگردد بسوی قبله زیراچه پیشتر در ابتدای اسلام قبلهٔ نماز بیت المقدس بود و بسوی آن نماز میکردند و بعد ازان حکم شد که قبله خانهٔ کعبه است و نماز بسوی آن باید کرد و خبر اینمعنی باهل مسجد قبا رسید در حالیکه آنها در نماز بودند و آنها بمجرد شنیدن این خبر در عین نماز رو گردانیدند بسوی خانهٔ کعبه و چون خبر پیغمبر صلعم رسید **ف** که اهل مسجد در عین نماز رو بسوی گردانیدند بسوی خانهٔ کعبه

واستحسنه النبي عليه السلام وكذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى توجه اليها لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدى قبله

ومن ام قوما في ليلة مظلمة فتحرى القبلة وصلى الى المشرق وتحرى من خلفه فصلى كل واحد منهم الى جهة وكلهم خلفه ولا يعلمون ما صنع الامام اجزأهم لوجود التوجه الى جهة التحري وهذه المخالفة غير مانعة كما في جوف الكعبة ومن علم منهم بحال امامه تفسد صلوته لانه اعتقد امامه على الخطأ وكذا لو كان متقدما عليه لانه ترك فرض المقام

باب صفة الصلوة

فرائض الصلوة ستة التحريمة لقوله تعالى وربك فكبر والمراد به تكبيرة الافتتاح والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين والقراءة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والركوع والسجود لقوله تعالى اركعوا واسجدوا والقعدة في آخر الصلوة مقدار التشهد لقوله عليه السلام لابن مسعود رض حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك علق التمام بالفعل قرأ او لم يقرأ قال وما سوى ذلك فهو سنة اطلق اسم السنة وفيها واجبات كقراءة الفاتحة وضم السورة اليها ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال والقعدة الاولى وقراءة التشهد في الاخيرة والقنوت في الوتر وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر فيه والمخافتة فيما يخافت فيه ولهذا يجب عليه سجدتا السهو بتركها هذا هو الصحيح وتسميتها سنة في الكتاب لما انه ثبت وجوبها بالسنة

ص پیغمبر صلعم این عمل استحسن فرمودند پس همین حکم است درصورتیکه رای صاحب تحری متبدل گردد بجانب دیگر از جانب اول زیرا چه عمل کردن براجتهاد واجب است **مسئله ۱۱** اگر گروهی در شب تاریک با جماعت نماز کردند باینطور که امام آنها تحری نموده رو بمشرق کرد و هر کس از انها تحری کرده رو بجانب تحری خود نموده و هیچ کس نمیداند که روی امام کدام جانب است لیکن مقتدیان مقدم از امام نیستند بلکه امام مقدم است از آنها پس درینصورت نماز آنها جائز است زیرا چه هر کس از انها متوجه است بسوی قبله خود که جهت تحری وی است و اما مخالفت میان مقتدی و امام باینطور که روی امام بیک جانب است و روی مقتدی بجانب دیگر مانع جواز نماز نیست درینصورت چنانچه این مخالفت مانع جواز نماز نیست درصورتیکه نماز جماعت گذارند گروهی در جوف خانه کعبه و در صورت مذکوره هر که از مقتدیان مطلع شود بر حال امام که رو بجانب قبله نیست بلکه بجانب دیگر است پس نماز او فاسد میگردد زیرا چه در اعتقاد او امام بر خطا است و همچنین فاسد شد نماز کسیکه مقدم شده از امام زیرا چه فرض است بر مقتدی که پس ایستاده شود در مقامیکه مقدم از امام نباشد ف این فرض ترک میشود از کسیکه مقدم باشد از امام والله اعلم

باب ف چهارم ص در بیان صفت نماز **مسئله** فرض در نماز شش چیز است ف یکی تکبیر ص تحریمه ف دوم ص ایستادن ف سوم ص خواندن قرآن ف چهارم ص رکوع ف پنجم ص سجده زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید باین چیزها امر کرده است ف ششم ص قعده اخیره یعنی نشستن در آخر نماز بقدر خواندن تشهد زیرا چه پیغمبر صلعم عبد الله بن مسعود رضرا تشهد تعلیم کرده فرمود که هرگاه بخوانی این را یا چنین کنی یعنی بنشینی بقدر خواندن تشهد نماز تو تمام می شود پس ازین حدیث معلوم شد که نشستن بقدر تشهد فرض است ف و بدانکه همین شش چیز در نماز فرض است ص و آنچه سوای ازان است پس بعضی ازان واجب است چون خواندن سوره فاتحه و خواندن سوره دیگر بعد از سوره فاتحه و ترتیب میان افعالیکه تکرار آن در نماز مشروع است و قعده اولی و خواندن تشهد در قعده اخیره و خواندن ف دعای ص قنوت ف در نماز ص وتر و تکبیرات ف زائده در نماز ص عیدین و قرآن بجهر خواندن در نمازهائیکه قرآن بجهر در آن خوانده میشود و قرآن باخفا خواندن در نمازهائیکه قرآن باخفا خوانده میشود و در ادای واجب بترک این چیزها سجده سهو واجب میشود و همین صحیح است و در کتاب گفته این چیزها سنت است تسمیه سنت آن از سببیکه وجوب این چیزها بسنت ثابت شده است ف و بعضی ازان سنت است چنانچه [illegible] انشاء الله تعالی

واذا شرع فی الصلوٰة کبّر لما تلونا وقال علیه السلام تحریمها التکبیر وهو شرط عندنا خلافا للشافعی رح حتی ان من یحرم للفرض کان له ان یؤدی بها التطوع وهو یقول انه یشترط لها ما یشترط لسائر الارکان وهذا آیة الرکنیة ولنا انه عطف الصلوٰة علیه فی قوله تعالیٰ وذکر اسم ربه فصلی ومقتضاه المغایرة ولهذا لا یتکرر کتکرار الارکان ومراعاة الشرائط لما یتصل به من القیام ویرفع یدیه مع التکبیر وهو سنة لان النبی علیه السلام واظب علیه وهذا اللفظ یشیر الی اشتراط المقارنة وهو المروی عن ابی یوسف والمحکی عن الطحاوی والاصح انه یرفع یدیه اولا ثم یکبر لان فعله نفی الکبریاء عن غیر الله تعالیٰ والنفی مقدم ویرفع یدیه حتی یحاذی بابهامیه شحمة اذنیه وعند الشافعی رح یرفع الی منکبیه وعلی هذا تکبیرة القنوت والاعیاد والجنازة له حدیث ابی حمید الساعدی رض قال کان النبی علیه السلام اذا کبر رفع یدیه الی منکبیه ولنا روایة وائل بن حجر والبراء وانس رض ان النبی علیه السلام کان اذا کبر رفع یدیه حذاء اذنیه ولان رفع الید لاعلام الاصم وهو بما قلناه وما رواه یحمل علی حالة العذر والمرأة ترفع یدیها حذاء منکبیها وهو الصحیح لانه استر لها فان قال بدل التکبیر الله اجل او اعظم او الرحمن اکبر او لا اله الا الله او غیره من اسماء الله تعالیٰ اجزاه عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح ان کان یحسن التکبیر لم یجزه الا قوله الله اکبر او الله الاکبر او الله الکبیر وقال الشافعی رح لا یجزیه الا بالاولین وقال مالک رح لا یجزیه الا بالاول لانه هو المنقول والاصل فیه التوقیف والشافعی یقول ادخال الالف واللام ابلغ فی الثناء فقام مقامه وابو یوسف رح یقول ان افعل وفعیلا فی صفات الله تعالیٰ سواء بخلاف ما اذا کان لا یحسن لانه لا یقدر الا علی المعنی

ص مسئله ۲ هرگاه شروع کند مصلی در نماز تکبیر بگوید و مع تکبیر هر دو دست را بر دارد اما تکبیر پس آن فرض است چنانچه سابق بیان آن نموده شد واما دست برداشتن پس آن سنت است زیرا چه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است قال ف انچه مذکور شد که مع تکبیر هر دو دست را بر دارد پس آن مرویست از ابی یوسف رح و طحاوی رح واما اصح اینست که اول هر دو دست را بر دارد و بعد ازان تکبیر بگوید زیرا چه برداشتن هر دو دست دلالت میکند بر نفی کبریا از غیر خدا تعالیٰ ف و لفظ تکبیر دلالت میکند بر ثبوت آن مر خدا تعالیٰ را مانند کلمهٔ شهادت ص و ذکر نفی مذکور مقدم باید بر ثبوت مذکور باید دانست که هر دو دست را باید برداشت تا آن مقدار که هر دو سر انگشت محاذی هر دو نرمهٔ گوش شود و شافعی رح گفته است که بردارد هر دو دست را تا بمحاذی هر دو کتف و همچنین اختلاف است در برداشتن هر دو دست در تکبیر قنوت و در تکبیرات عیدین و تکبیرات نماز جنازه و دلیل شافعی رح اینست که ابو حمید الساعدی رح روایت کرده است که پیغمبر صلعم وقتیکه تکبیر میگفت بر میداشت هر دو دست را بمحاذی هر دو منکب مبارک خود و دلیل علمای ما اینست که وایل بن حجر و براء بن عازب و انس رض روایت کرده اند که پیغمبر صلعم وقتیکه تکبیر میگفت بر میداشت هر دو دست مبارک را تا بمحاذی دو نرمهٔ گوش خود برای اینکه برداشتن هر دو دست برای اعلام اصم است و آن نمی شود مگر به برداشتن هر دو دست تا هر دو نرمهٔ گوش و حدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح محمول است بر حالت عذر ص مسئله ۳ زن را باید که در وقت تکبیر هر دو دست را بر دارد تا بمحاذی هر دو منکب خود و همین صحیح است چه آن موجب ستر است در حق او ص مسئله ۴ اگر کسے بجای الله اکبر الله اجل یا الله اعظم یا الرحمن اکبر یا لا اله الا الله بگوید یا سوای آن اسمای خدا تعالیٰ پس این معنی جائز است نزد ابی حنیفه رح و محمد رح و ابو یوسف رح گفته است که اگر ممکن لفظ الله اکبر را میداند پس جائز نیست ویرا مگر آنکه بگوید الله اکبر یا الله الاکبر یا الله کبیر یا الله الکبیر و شافعی رح گفته است که جائز نیست مگر الله اکبر یا الله الاکبر و امام مالک رح گفته است که جائز نیست مگر الله اکبر زیرا چه همین منقول است و شافعی رح میگوید که لفظ الله الاکبر دلالت میکند بر ثنای خدا تعالیٰ بر وجه مبالغه پس آن قائم مقام لفظ الله الاکبر خواهد شد و ابو یوسف رح میگوید که لفظ الله اکبر و الله الکبیر هر دو بمعنی برابر است پس جائز نیست در حق کسیکه میداند این الفاظ اگر همین الفاظ بخلاف کسیکه نمیداند آنرا چه ویرا جائز است که بگوید لفظ دیگر را که دلالت میکند بر بزرگی خدا تعالیٰ چون لفظ الله اجل وغیره که مذکور شد

ولهما ان التكبير هو التعظيم لغة وهو حاصل فان افتتح الصلوة بالفارسية او قرأ فيها بالفارسية او ذبح وسمى بالفارسية وهو يحسن العربية اجزأه عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجزيه الا في الذبيحة وان لم يحسن العربية اجزأه اما الكلام في الافتتاح فمحمد مع ابي حنيفة في العربية ومع ابي يوسف في الفارسية لان لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها واما الكلام في القرأة فوجه قولهما ان القرآن اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص الا ان عند العجز يكتفي بالمعنى كالايماء بخلاف التسمية لان الذكر يحصل بكل لسان ولابي حنيفة رح قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين ولم يكن فيها بهذه اللغة ولهذا يجوز عند العجز الا انه يصير مسيئا لمخالفة السنة المتوارثة ويجوز باي لسان كان سوى الفارسية هو الصحيح لما تلونا والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات والخلاف في الاعتداد

و دليل طرفين رح اينست كه لفظ تكبير در لغت بمعنى تعظيم است و اين معنى حاصل است از الفاظيكه مذكور شد ف مسئله اگر بگويد كسي لفظ الله فقط و سواي آن اكبر يا اجل تا آن ضم نكند پس محمد رح ميگويد كه درين صورت افتتاح نماز يعني شروع در نماز متحقق نميشود زيرا چه كمال تعظيم حاصل ميشود بسبب ذكر كردن اسم خداي تعالي با صفت او و فقط بذكر اسم الله الله تعظيم حاصل نميشود و امام ابو حنيفه رح ميگويد كه در صورت مذكوره افتتاح نماز متحقق ميشود ص مسئله اگر افتتاح نماز كند كسي بزبان فارسي ف بايطور كه بگويد خداي بزرگ است ص يا قرآن بخواند در نماز بزبان فارسي يا ذبح كند و بسم الله بزبان فارسي بگويد پس اين جائز است نزد ابي حنيفه رح اگرچه آنكس عربي هم ميداند و صاحبين رح ميگويند كه آن جائز نيست در هيچ يكي از صورتهاي مذكوره مگر در صورت ذبح و اگر آنكس عربي نداند پس آن جائز است در جميع صورتهاي مذكوره نزد صاحبين رح نيز و دليل صاحبين رح اينست كه قرآن اسم نظم عربي است چنانچه دلالت ميكند بران نص قرآن پس قرأة بفارسي جائز نخواهد بود مگر در حق كسيكه قادر نباشد بزبان عربي پس در حق او اكتفا نموده ميشود بمعني قرآن ف لهذا جائز است و اگر بزبان فارسي قرآن بخواند ص چنانچه هر كه قادر نباشد براداي ركوع و سجود و اكتفا مي نمايد بايما بخلاف خواندن چه آن ذكر است و ذكر خدا بهر زبان حاصل ميشود و دليل ابي حنيفه رح اينست كه قرآن اسم معني است نه اسم نظم عبارت زيرا چه حق تعالي در شان قرآن ميگويد كه آن مذكور است در زبر پيشينيان ف كه عبارت است از توريت و انجيل و غيره ص و معلوم شد كه در توريت و انجيل قرآن بزبان عربي مذكور نيست ف و معني و مضمون قرآن دران مذكور است پس معلوم شد كه قرآن اسم معني است نه اسم نظم عبارت ص پس قرآن عبارت است از معني و مضمون و تعبير آن بزبان فارسي ممكن است و درين صورت قرآن يافته ميشود لهذا خواندن قرآن بزبان فارسي جائز است مر كسي را كه بر خواندن قرآن بزبان عربي قادر نيست وليكن بايد دانست كه اگر كسي بزبان فارسي قرآن بخواند گنهگار مي شود نزد ابي حنيفه رح چه آن مخالف سنت متواتر است مسئله بايد دانست كه چنانچه جائز است نزد ابي حنيفه رح خواندن قرآن بزبان فارسي همچنين جائز است خواندن بهر زبان سواي زبان فارسي نيز و اين صحيح است بنابر دليليكه مذكور شد چه معني مختلف نميشود بسبب اختلاف زبان و بايد دانست كه اختلاف ف ميان ص ابي حنيفه رح ف و ميان ص صاحبين رح نيست كه قرأة قرآن بزبان فارسي معتبر است يا نه

ولا خلاف فی انہ لا فساد ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد والخطبۃ والتشہد علی ہذا الاختلاف وفی الاذان یعتبر التعارف وان افتتح الصلوۃ باللہم اغفرلی لا تجوز لانہ مشوب بحاجتہ فلم یکن تعظیما خالصا وان افتتح بقولہ اللہم فقد قیل یجزیہ لان معناہ یا اللہ وقد قیل لا یجزیہ لان معناہ یا اللہ آمنا بخیر فکان سؤالا قال ویعتمد بیدہ الیمنی علی الیسری تحت السرۃ لقولہ علیہ السلام ان من السنۃ وضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ وہو حجۃ علی مالک رح فی الارسال وعلی الشافعی رح فی الوضع علی الصدر ولان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم وہو المقصود ثم الاعتماد سنۃ القیام عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح حتی لا یرسل حالۃ الثناء والاصل ان کل قیام فیہ ذکر مسنون یعتمد فیہ وما لا فلا ہو الصحیح فیعتمد فی حالۃ القنوت وصلوۃ الجنازۃ ویرسل فی القومۃ وبین تکبیرات الاعیاد ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ وعن ابی یوسف انہ یضم الیہ قولہ انی وجہت وجہی الی آخرہ لروایۃ علی رض ان النبی علیہ السلام کان یقول ذلک ولہما روایۃ انس رض ان النبی علیہ السلام کان اذا افتتح الصلوۃ کبر وقرأ سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ ولم یزد علی ہذا

اما در فساد نماز اختلاف نیست بلکہ نزد صاحبین رح نیز نماز فاسد نمیشود **ف** چہ اگر مع خواندن قرآن بزبان فارسی قرآن عربی نیز بخواند نماز درست میشود **ص** و باید دانست کہ مرویست کہ امام ابوحنیفہ رح از قول خود رجوع کردہ است بسوی قول صاحبین رح و قائل برین اعتماد است باید دانست کہ در خواندن خطبہ و تشہد بفارسی نیز اختلاف است و در اذان تعارف و عادت معتبر است **مسئلہ ۸** اگر شروع کند کسی نماز را بطوریکہ بجای اللہ اکبر اللہم اغفرلی بگوید پس این جائز نیست زیرا چہ کلمۂ اللہم اغفرلی دلالت میکند بر حاجت متکلم و دلالت آن بر تعظیم خدا خالص نیست و اگر بگوید اللہم فقط پس درینصورت اختلاف است بعضی گفتہ اند کہ این جائز است زیرا چہ معنی آن یا اللہ است و بعضی گفتہ اند کہ جائز نیست زیرا چہ معنی آن یا اللہ آمنا بخیر است یعنی قصد خیر کن بامن و این سوال است **ف** پس جائز نخواہد شد مانند اللہم اغفرلی **ص** **مسئلہ ۹** مصلی را باید کہ بعد از تکبیر تحریمہ دست راست را بر دست چپ بنہد زیر ناف زیرا چہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ از جملۂ سنت نیست کہ بنہد دست راست را بر دست چپ زیر ناف و در مذہب امام مالک رح دست گذاشتہ نماز میکنند و در مذہب امام شافعی رح دست راست را می نہند بر دست چپ بالای سینہ و ہمین حدیث حجت است بر آنہا و برای اینکہ نہادن دستہا زیر ناف نزدیکتر است بسوی تعظیم و باید دانست کہ دست بر دست نہادن سنت است نزد شیخین رح در ہر قیامیکہ دران ذکر مسنون است و در ہر قیامیکہ دران ذکر مسنون نیست پس دست بر دست نہادن دران سنت نیست و ہمین صحیح است پس دست بر دست نہادہ خواہد شد در حالت خواندن **ف** ثنا **ص** و دعای قنوت و نماز جنازہ و دست بر دست نہادہ نخواہد شد در حالت قومہ و میان تکبیرات عیدین **ف** زیرا چہ دران ذکر مسنون نیست **ص** و بعد از نہادن دست راست بر دست چپ زیر ناف بگوید سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک و این را ثنا میگویند مرویست کہ ابی یوسف رح میگوید کہ مصلی بعد از سبحانک اللہم بخواند انی وجہت وجہی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا من المسلمین بجہت آنکہ از علی رض مرویست کہ پیغمبر صلعم میخواند آنرا و دلیل طرفین آنست کہ انس رض روایت کردہ است کہ پیغمبر صلعم وقتیکہ شروع میکرد در نماز تکبیر میگفت و میخواند سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ و زیادہ نمیکرد بر این

وما رواه محمول على التهجد وقوله وجل ثناؤك لم ينقل في المشاهير فلا يأتي به في الفرائض والاولى ان لا يأتي بالتوجه قبل التكبير ليتصل النية به هو الصحيح ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم معناه اذا اردت قرأة القرآن والاولى ان يقول استعين بالله ليوافق القرآن ويقرب منه اعوذ بالله ثم التعوذ تبع للقرأة دون الثناء عند ابي حنيفة ومحمد رح لما تلونا حتى يأتي به المسبوق دون المقتدي ويؤخر عن تكبيرات العيد خلافا لابي يوسف رح ويقرأ بسم الله الرحمن الرحيم هكذا نقل في المشاهير ويسر بهما لقول ابن مسعود رض اربع يخفيهن الامام وذكر من جملتها التعوذ والتسمية وآمين قال الشافعي رح يجهر بالتسمية عند الجهر بالقرأة لما روي ان النبي عليه السلام جهر في صلوته بالتسمية قلنا هو محمول على التعليم لان انسا رض اخبر انه عليه السلام كان لا يجهر بها ثم عن ابي حنيفة رح انه لا يأتي بها في اول كل ركعة كالتعوذ وعنه انه يأتي بها احتياطا وهو قولهما ولا يأتي بها بين السورة والفاتحة الا عند محمد رح فانه يأتي بها في صلوة المخافتة ثم يقرأ فاتحة الكتاب وسورة او ثلث ايات من اي سورة شاء

وحديثيكه روايت كرده است آن را ابو يوسف رح محمول است بر نماز تهجد وجل ثناءك در احاديث مشهوره مذكور نيست پس در نمازهای فرض آوردن آن ضرور نيست قال رض اولى آنست كه آيهٔ اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض را پيشتر از تكبير تحريمه بخواند تا نيت نماز بآن متصل شود وهمين صحيح است وبعد از خواندن سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره استعاذه نمايد بخدا تعالى از شيطان الرجيم زيرا چه خدا تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه هرگاه قرآن بخوانيد ف يعني اراده آن نمائيد ص پس استعاذه نمائيد بخدا تعالى از شيطان الرجيم ف يعني اعوذ بالله من شيطان الرجيم يا استعيذ بالله من الشيطان الرجيم بخوانيد ص وبعد از ان بسم الله الرحمن الرحيم بخواند زيرا چه چنين آمده است بروايات مشهوره وبعد ازان بايد دانست كه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم خواندن تابع قرأة است نه تابع ثنا نزد طرفين رح بنابر اينكه مذكور شد وهرگاه چنين شد پس مسبوق اعوذ خواهد خواند ف كه وى آخر قرأة ميخواند ص ومقتدى نخواهد خواند آنرا وخواندن تعوذ مؤخر است از تكبيرات عيد مسئله ۱ بايد كه استعاذه وبسم الله را باخفا بخواند زيرا چه عبد الله ابن مسعود رض گفته است كه چهار چيز است كه اخفا ميخواند آن را امام ف يكي ص استعاذه ف دوم ص بسم الله ف سوم ص آمين ف چهارم ص تشهد وشافعي رح گفته است كه بسم الله را بجهر بخواند در نمازيكه قرأة قرآن دران بجهر است بجهت آنكه مرويست از پيغمبر صلعم كه بسم الله بجهر خوانده است در نماز وعلماى ما ميگويند كه اين محمول است بر تعليم ف يعني رسول خدا صلعم بسم الله را براى تعليم غير بجهر خوانده است ص زيرا چه انس رض گفته است كه پيغمبر صلعم بجهر نميخواند بسم الله را وبعد ازان بايد دانست كه ابو حنيفه رح گفته است كه در اول هر ركعت بسم الله نخواند چنانچه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم نمي خواند ونيز مرويست از ابي حنيفه رح كه بايد كه در اول هر ركعت بسم الله بخواند براى احتياط ف زيرا چه اختلاف علماى اخبار است در اينكه بسم الله آيتي است ص از هر سوره وصاحبين رح گفته اند كه در اول هر ركعت بسم الله بايد خواند وميان سورهٔ فاتحه وميان سورهٔ كه ضم نموده مي شود بآن بسم الله نبايد خواند مگر نزد محمد رح چه او رحمة الله عليه ميگويد كه ميان فاتحه وسورهٔ بسم الله بايد خواند در نمازهائيكه دران قرأة قرآن باخفا است مسئله ۱۱ بعد ازان بسم الله بسوره فاتحه بخواند وضم كند بآن سورهٔ ديگر را يا سه آيت را از هر سوره كه خواهد

ثم قراءة الفاتحة لا تتعين ركنا عندنا وكذا ضم السورة اليها خلافا للشافعی رح فی الفاتحة ولمالك رح فيهما له قوله عليه السلام لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها وللشافعی رح قوله عليه السلام لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبهما واذا قال الامام ولا الضالين قال آمين ويقولها المؤتم لقوله عليه السلام اذا امّن الامام فامّنوا ولا متمسك لمالك رح فی قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين من حيث القسمة لانه قال فی آخره فان الامام يقولها **قال** ويخفونها لما روينا من حديث ابن مسعود رض ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء والمد والقصر فيه وجهان والتشديد فيه خطاء فاحش **قال** ثم يكبر ويركع وفی الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط لان النبی عليه السلام كان يكبر عند كل خفض ورفع ويحذف التكبير حذفا لان المد فی اوله خطاء من حيث الدين لكونه استفهاما وفی آخره لحن من حيث اللغة ويعتمد بيديه على ركبتيه ويفرج بين اصابعه لقوله عليه السلام لانس رض اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك ولا يندب الى التفريج الا فی هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ

و باید دانست که خواندن سورهٔ فاتحه رکن نماز نیست نزد علمای ما رح و همچنین ضم سوره و شافعی رح میگوید که خواندن سورهٔ فاتحه رکن نماز است و امام مالک رح میگوید که ضم سوره نیز رکن نماز است و دلیل شافعی رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که نماز متحقق نمی شود مگر بسورهٔ فاتحه و دلیل امام مالک رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که نماز متحقق نمی شود مگر بسورهٔ فاتحه مع یک سورهٔ دیگر و دلیل علمای ما رح اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بخوانید آنچه میسر شود **ف** از قرآن پس ازین معلوم شد که خواندن مطلق قرآن در نماز فرض است و تخصیص سورهٔ فاتحه و ضم سورهٔ دیگر با آن فرض نیست **ص** و زیاده کردن فرضیت این چیزها بنابر حدیثهای که ذکره جائز نیست زیرا چه آن حدیثها حدیث احاد است و لیکن عمل کردن بر حدیث احاد واجب است لهذا علمای ما رح گفته اند که خواندن سورهٔ فاتحه و ضم سورهٔ دیگر با آن واجب است **ف** در نماز فرض **ص** **مسئله ۱۲** و وقتیکه امام بگوید ولا الضالین باید بگوید آمین و همچنین مقتدی نیز بگوید آمین زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه امام آمین بگوید شما هم آمین بگوئید و نزد مالک رح هرگاه امام ولا الضالین گوید صرف مقتدی آمین بگوید نه امام زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه بگوید امام ولا الضالین بگوئید شما همه آمین و این دلالت میکند بر قسمت **ف** یعنی عدم شرکت امام با مقتدی در آمین گفتن **ص** و جواب آن اینست که او صلعم در آخر همین حدیث فرموده است که امام بگوید آمین پس شبهه قسمت در حدیث مذکور نبود و لیکن باید که امام و مقتدی آمین باخفا بگویند بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد از ابن مسعود رض و بجهت آنکه کلمهٔ دعا است و اصل در دعا اینست که خفا خوانده شود و باید دانست که خواندن آمین بمد و بغیر مد هر دو روا است و لیکن تشدید میم خطا است **مسئله ۱۳** و بعد از خواندن سورهٔ فاتحه و ضم سورهٔ دیگر تکبیر گوید و رکوع کند و باید که در تکبیر بر همزهٔ الله اکبر و بر با اکبر مد نخواند زیرا چه اول خطا است از روی دین بجهت آنکه استفهام است **ف** و دلالت میکند بر آنکه متکلم را شک است در کبریای خدا تعالی و آن کفر است لهذا نماز فاسد میشود و اگر عمداً بگوید کافر گردد **ص** و دوم خطا است از روی لغت **ف** لهذا مشائخ رح گفته اند که اگر مد نماید بر با اکبر در تکبیر تحریمه افتتاح نماز صحیح نمیشود **ص** باید که در رکوع تکیه بر هر دو کف دست بر هر دو زانو گیرد و انگشتها را بر ران و کشاده دارد انگشتها را زیرا چه پیغمبر صلعم انس رض را چنین فرموده است و باید دانست که قاعده است که کشاده نه دارد انگشتها را مگر در حالت رکوع تا اینکه قادر شود بگرفتن زانوها

ولا الى الضم الا في حالة السجود وفيما وراء ذلك يترك على العادة ويبسط ظهره لان النبي عليه السلام كان اذا ركع بسط ظهره ولا يرفع رأسه ولا ينكسه لان النبي عليه السلام كان اذا ركع لا يصوب رأسه ولا يقنعه ويقول سبحان ربي العظيم ثلثا وذلك ادناه لقوله عليه السلام اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا وذلك ادناه اي ادنى كمال الجمع ثم يرفع رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ويقول المؤتم ربنا لك الحمد ولا يقولها الامام عند ابي حنيفة رح وقالا يقولها في نفسه لما روى ابو هريرة رض ان النبي عليه السلام كان يجمع بين الذكرين ولانه حرض غيره فلا ينسى نفسه ولابي حنيفة قوله عليه السلام اذا قال الامام سمع الله لمن حمده قولوا ربنا لك الحمد هذه قسمة وانها تنافي الشركة ولهذا لا ياتي المؤتم بالتسميع عندنا خلافا للشافعي رح ولانه يقع تحميده بعد تحميد المقتدي وهو خلاف موضوع الامامة وما رواه محمول على حالة الانفراد والمنفرد يجمع بينهما في الاصح وان كان يروى الاكتفاء بالتسميع ويروى بالتحميد والامام بالدلالة عليه اتى به معنى **قال** ثم اذا استوى قائما كبر وسجد اما التكبير والسجود فلما بينا واما الاستواء قائما فليس بفرض وكذا الجلسة بين السجدتين والطمانينة في الركوع والسجود وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح

ومضموم ندارد انگشتهارا مگر در حالت سجده ودر ماورای رکوع وسجود بگذارد انگشتهارا بر حالت خود چنانچه عادت است وباید دانست که در حالت رکوع باید که سر خود را بلند ندارد ونه پست وپشت راهموار کند **ف** بطوریکه اگر قدحی پر از آب بر پشت او بگذارند قدح نغلتید وآب نریزد **ص** زیراچه پیغمبر صلعم در حالت رکوع پشت وسر مبارک خود را چنین صفت میداشت **مسئله ۴** باید که مصلی در حالت رکوع کلمه سبحان ربی العظیم سه بار بگوید واین ادنی است چه در حدیث آمده است که هر که رکوع کند باید که در حالت رکوع سبحان ربی العظیم سه بار بگوید واین ادنی است یعنی اقل درجه جمع است وبعد ازان سر از رکوع بردارد وبگوید سمع الله لمن حمده اگر او امام است واگر مقتدیست ربنا لک الحمد بگوید واین را امام نمیگوید نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که باید که امام نیز بگوید باهستگی بجهت آنکه ابو هریره رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم این هر دو ذکر را میگفت وبجهت آنکه امام هرگاه میگوید سمع الله لمن حمده پس او ترغیب میدهد مردمان را باینکه حمد خدا بگویند پس باید که خود فراموش نکند ودلیل امام ابی حنیفه رح **ف** یکی نهیست **ص** که پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه امام بگوید سمع الله لمن حمده پس بگویند مقتدیان ربنا لک الحمد واین حدیث دلالت میکند بر اینکه شرکت نیست میان امام ومقتدی بلکه هر یکی را ذکر علیحده است لهذا مقتدی سمع الله لمن حمده نمیگوید نزد علمای ما رح بر خلاف قول شافعی رح **ف** دوم اینست **ص** که اگر امام ربنا لک الحمد بگوید پس این گفتن او واقع میشود بعد از گفتن مقتدیان کلمه ربنا لک الحمد را واین مخالف وضع امامت است **ف** چه وضع امامت بر این وجه است که هر قول وفعل امام مقدم واقع شود از فعل وقول مقتدی **ص** وحدیث ابی هریره رض که آورده اند آنرا صاحبین رح محمول است بر حالت انفراد یعنی منفرد که نه امام است ونه مقتدی پس او هر دو میگوید وهمین اصح است اگرچه مرویست که منفرد اکتفا نماید بر سمع الله لمن حمده ونیز مرویست که منفرد اکتفا نماید بر ربنا لک الحمد وجواب از دلیل دوم صاحبین رح اینست که امام هرگاه ترغیب داد غیر را بحمد خدا تعالی پس گویا او نیز حمد کرد از روی **ف** معنی پس لازم نمی آید که او خود فراموش کند آنرا **مسئله ۵** بعد از برداشتن سر از رکوع هرگاه درست استاده شود پس باید که بعد ازان تکبیر بگوید برای سجده رود ودانستنی باید دانست که این استاده شدن بعد از رکوع که آنرا قومه میگویند فرض نیست نزد ابی حنیفه ومحمد رح وچنین نشستن میان دو سجده که آنرا جلسه میگویند وچنین طمانینت در حالت رکوع وسجود

وقال ابو یوسف رح یفترض ذلک کله وهو قول الشافعی رح لقوله علیه السلام قم فصل فانک لم تصل قاله لاعرابی حین اخف الصلوة ولهما ان الرکوع هو الانحناء والسجود هو الانخفاض لغة فتتعلق الرکنیة بالادنی فیهما وکذا فی الانتقال اذ هو غیر مقصود وفی آخر ما روی تسمیته ایاه صلوة حیث قال وما نقصت من هذا شیئا فقد نقصت من صلوتک ثم القومة والجلسة سنة عندهما وکذا الطمانینة فی تخریج الجرجانی رح وفی تخریج الکرخی رح واجبة حتی تجب سجدتا السهو بترکها عنده ویعتمد بیدیه علی الارض لان وائل بن حجر رض وصف صلوة رسول الله صلی الله علیه وسلم فسجد وادعم علی راحتیه ورفع عجیزته ووضع وجهه بین کفیه ویدیه حذاء اذنیه لما روی انه علیه السلام فعل کذلک **قال** ویسجد علی انفه وجبهته لان النبی علیه السلام واظب علیه فان اقتصر علی احدهما جاز عند ابی حنیفة رح وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف الا من عذر وهو روایة عنه لقوله علیه السلام امرت ان اسجد علی سبعة اعظم وعد منها الجبهة ولابی حنیفة رح ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجه وهو المامور به الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع والمذکور فیما روی الوجه فی المشهور ووضع الیدین والرکبتین سنة عندنا لتحقق السجود بدونهما واما وضع القدمین فقد ذکر القدوری رح انه فریضة فی السجود

وابو یوسف رح میگوید که همه فرض است و همین قول شافعی رح است زیرا چه هرگاه اعرابی نزد پیغمبر صلعم آمد و نماز به تعجیل تمام گذارد **ف** در رعایت قومه و جلسه و طمانینت نکرد **ص** پس پیغمبر صلعم باو فرمود که استاده شو و باز نماز کن چه بدرستیکه تو نماز نه کرده و دلیل طرفین رح آنست که رکوع عبارت است از انحناء **ف** یعنی خمیدن **ص** و سجود عبارت است از نهادن پیشانی بر روی زمین پس ادنی مرتبه آن فرض خواهد شد و همچنین انتقال از رکوع و سجود اول فعل مقصود نیست **ف** پس آن فرض نخواهد شد و بسبب نقصان قومه و جلسه و طمانینت در رکوع و سجود حقیقت نماز باطل نمیشود **ص** لهذا پیغمبر صلعم در آخر حدیث مذکور باعرابی مذکور فرمود که هر قدر که نقصان شود ازین چیزها ناقص میشود نماز تو **ف** پس پیغمبر صلعم این نماز را نماز ناقص نام نهاد پس معلوم شد که بسبب نقصان چیزهای مذکور حقیقت نماز باطل نمی شود ولیکن ناقص میگردد **ص** باید دانست که قومه و جلسه نزد طرفین رح سنت است و همچنین طمانینت در رکوع و سجود سنت است بنابر تخریج جرجانی رح و واجب است بنابر تخریج کرخی رح حتی که اگر بسهو ترک کند آنرا مصلی سجده سهو بر وی واجب میشود نزد کرخی رح **مسئله ۱۶** باید که در حالت سجده هر دو کف دست خود را بر زمین گذارد و اعتماد نماید بران زیرا چه وائل بن حجر رض چنین حکایت نموده است از نماز پیغمبر صلعم در حالت سجده و باید که مصلی روی خود را میان هر دو کف دست بنهد و سر دو کف دست را مقابل هر دو گوش خود بنهد بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و نیز باید که پیشانی و بینی هر دو را بر روی زمین نهد زیرا چه پیغمبر صلعم همیشه همین طور سجده کرده است پس اگر اکتفا نماید بر یکی ازان دو عضو جائز است نزد ابی حنیفة رح و صاحبین رح گفته اند که اکتفا بر بینی جائز نیست مگر بسبب عذری **ف** که مانع باشد از نهادن پیشانی بر زمین **ص** و یک روایت از ابی حنیفة رح نیز مطابق صاحبین رح است و دلیل صاحبین رح آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که خدا تعالی امر کرده است مرا بانیکه سجده نمایم بر هفت عضو و شمار کرد یکی ازان جبهه را و دلیل ابی حنیفة رح آنست که در حدیث مذکور بنابر روایت مشهور بجای جبهه وجه مذکور است و بسبب نهادن بعضی از اجزای روی بر زمین سجده متحقق میشود و چه نهادن جمیع آن متعذر است ولیکن رخسار و ذقن مستثنی است باجماع در حالت سجده نهادن هر دو دست و هر دو زانو سنت است نزد علمای ما چه سجده متحقق میشود بدون آن اما نهادن هر دو قدم پس آن شرط سجده است چنانچه ذکر کرده است آنرا قدوری رح

فان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه جاز لان النبي عليه السلام كان يسجد على كور عمامته ويروى انه عليه السلام صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها ويبدي ضبعيه لقوله عليه السلام وابد ضبعيك ويروى وابدّ من الابداد والاول من الابداء وهو الاظهار ويجافي بطنه عن فخذيه لانه عليه السلام كان اذا سجد جافى حتى ان بهمة لو ارادت ان تمر بين يديه لمرت وقيل اذا كان في صف لا يجافي كيلا يؤذي جاره ويوجه اصابع رجليه نحو القبلة لقوله عليه السلام اذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه فليوجه من اعضائه القبلة ما استطاع ويقول في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا وذلك ادناه لقوله عليه السلام واذا سجد احدكم فليقل في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا وذلك ادناه اي ادنى كمال الجمع ويستحب ان يزيد على الثلث في الركوع والسجود بعد ان يختم بالوتر لانه عليه السلام كان يختم بالوتر وان كان اماما لا يزيد على وجه يمل القوم حتى لا يؤدي الى التنفير ثم تسبيحات الركوع والسجود سنة لان النص تناولهما دون تسبيحهما فلا يزاد على النص والمرأة تنخفض في سجودها وتلزق بطنها بفخذيها لان ذلك استر لها **قال** ثم يرفع رأسه ويكبر لما روينا فاذا اطمأن جالسا كبر وسجد لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي ثم ارفع رأسك حتى تستوي جالسا ولو لم يستو جالسا وكبر وسجد اخرى اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد رح وقد ذكرناه وتكلموا في مقدار الرفع والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فتتحقق الثانية

مسئله ۱۷ اگر سجده کند کسی بر پیچ دستار خود یا بر بعضی از اجزای جامه خود جائز است زیرا چه پیغمبر صلعم گاهی سجده کرده است بر پیچ دستار خود و گاهی بر بعضے اجزای جامهٔ خود **مسئله ۱۸** در حالت سجده باید که هر دو بازوی خود را دور دارد از هر دو پهلوی خود زیرا چه پیغمبر صلعم چنین فرموده است و همچنین دور دارد شکم خود را از هر دو ران خود زیرا چه پیغمبر صلعم در حالت سجده چنین عمل میکرد حتی که اگر جانوری میخواست که از میان دو دست آن سرور صلعم بگذرد می توانست که بگذرد و بعضی گفته اند اگر مصلی در صف باشد و بسبب دور داشتن دو بازو از پهلو ایذا رسد بغیر او پس جائز است ویرا که دور ندارد آن را از پهلو **مسئله ۱۹** در حالت سجده باید که انگشتان هر دو پای خود را متوجه کند بسوی قبله زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است وقتیکه سجده میکند مومن سجده میکند هر عضو او پس باید که اعضای خود را متوجه کند بسوی قبله هر قدر که تواند **مسئله ۲۰** باید که در حالت سجده سبحان ربی الاعلی سه بار بگوید و این ادنی است زیرا چه در حدیث چنین آمده است و اگر در رکوع و سجود زیاده از سه بار تسبیح بگوید پس آن مستحب است ولیکن باید که رعایت عدد طاق نماید **ف** یعنی پنج بار یا هفت بار یا نه بار بگوید **ص** زیرا چه پیغمبر صلعم ختم میکرد بعدد طاق پس اگر مصلی امام باشد باید که آنقدر زیاده نکند که موجب ملال مقتدیان شود تا این ملالت موجب تنفر آنها گردد و بعد ازان باید دانست که گفتن تسبیح در رکوع و سجود سنت است زیرا چه در نص آمده است که رکوع کنید و سجده کنید و این شامل نیست مر تسبیح را در رکوع و سجود پس زیاده کرده نشود بر نص **مسئله ۲۱** زن در حالت سجده باید که بچسپاند دستهای خود را به پهلوهای خود و همچنین بچسپاند شکم خود را بر رانهای خود چه این موجب ستر است در حق او **مسئله ۲۲ ف** مصلی هرگاه بجا آرد سجدهٔ اول بطور مذکور **ص** سر از سجده بردارد و تکبیر بگوید و درست نشیند باطمانینت و بعد ازان تکبیر بگوید و سجدهٔ دوم بجا آرد **ف** بطور مذکور **ص** اما درست نشستن باطمانینت میان دو سجده فرض نیست نزد طرفین رح چنانچه سابق مذکور شد ولیکن سر از سجده برداشتن ضرور است تا سجدهٔ دوم متحقق شود و فقها اختلاف نموده اند در آنکه چه مقدار سر برداشتن ضرور است و اصح آنست که اگر آنقدر سر بردارد که قریب سجده باشد جائز نمی شود سجدهٔ دوم چه درین حالت ساجد شمرده میشود و اگر آنقدر سر بردارد که قریب نشستن شود جائز است چه او درین هنگام جالس شمرده میشود پس سجدهٔ دوم متحقق خواهد شد

قال فاذا اطمأن ساجدا كبر وقد ذكرناه واستوى قائما على صدور قدميه ولا يقعد ولا يعتمد بيديه على الارض وقال الشافعي رح يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض لان النبي عليه السلام فعل ذلك ولنا حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه وما رواه محمول على حالة الكبر ولان هذه قعدة استراحة والصلوة ما وضعت لها ويفعل في الركعة الثانية مثل ما يفعل في الركعة الاولى لانه تكرار الاركان الا انه لا يستفتح ولا يتعوذ لانهما لم يشرعا الا مرة واحدة ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى خلافا للشافعي رح في الركوع وفي الرفع منه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة القنوت وتكبيرات العيدين وذكر الاربع في الحج والذي يروى من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن الزبير رض واذا رفع رأسه من السجدة الثانية في الركعة الثانية افترش رجله اليسرى فجلس عليها ونصب اليمنى نصبا ووجه اصابعه نحو القبلة هكذا وصفت عائشة رض قعود رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه وتشهد ويروى ذلك في حديث وائل رض ولان فيه توجيه اصابع يديه الى القبلة وان كانت امرأة جلست على اليتها اليسرى واخرجت رجليها من الجانب الايمن لانه استر لها والتشهد

و هرگاه سجدهٔ دوم بجا آرد بطور مذکور سر از سجده بردارد و تکبیر بگوید و برخیزد برای رکعت دوم بی آنکه بنشیند و هم برای استادن هر دو دست تکیه بر زمین نکند و شافعی رح گفته است که بعد از سجدهٔ دوم جلسهٔ خفیفه نماید و بعد ازان هر دو دست تکیه بر زمین نموده برخیزد بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و دلیل علمای ما رح آنست که ابوهریره رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم بعد از سجدهٔ دوم برمیخاست بی آنکه می نشست و بی آنکه تکیه میکرد بر زمین انچه شافعی رح روایت کرده است پس آن محمول است بر حالت پیری و نیز اینچه آن جلسهٔ خفیفه جلسهٔ استراحت است و نماز برای استراحت موضوع نیست **مسئله ۲۳** بعد از برخاستن برای رکعت دوم در رکعت دوم چنان عمل نماید که در رکعت اول نموده است ولیکن اینقدر فرق است که در رکعت دوم ثنا و تعوذ نخواند زیراچه این هر دو مشروع نیست الا یکبار **مسئله ۲۴** مصلی را نباید که هر دو دست را بردارد مگر در تکبیر تحریمه **ف** و این مذهب علمای ماست **ص** و شافعی رح میگوید که بعد از قرأة تکبیر بگوید و هر دو دست را بردارد تا بمحاذی هر دو منکب و رکوع کند و همچنین هرگاه سر از رکوع بردارد دستها برارد تا بمنکبها **ف** زیراچه عبدالله بن عمر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم دستها برمیداشت وقتیکه رکوع میکرد و وقتیکه سر از رکوع برمیداشت **ص** و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع یکی در تکبیر تحریمه و دوم در تکبیر قنوت و سوم در تکبیرات عیدین و چهار موضع دیگر در حج بیان فرموده و حدیثیکه دلیل گرفته است بآن شافعی رح پس آن محمول است بر ابتدا همچنین منقول است از ابن زبیر رض **مسئله ۲۵** در رکعت دوم هرگاه سر بردارد از سجدهٔ دوم **ف** بنشیند باین کیفیت **ص** که فرش کند پای چپ را و بران نشیند و پای راست را استاده دارد و انگشتهای آنرا متوجه گرداند بسوی قبله زیراچه عائشه صدیقه رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم باین کیفیت می نشست در نماز **ف** و باید دانست که این نشستن را قعدهٔ اولی می نامند **ص** **مسئله ۲۶** در قعدهٔ اولی باید که هر دو دست خود را بر هر دو ران نهد و انگشتهای هر دو دست را هموار گذارد و تشهد بخواند و این معنی مرویست در حدیث وائل رض و از انجهت که در هموار گذاشتن انگشتان هر دو دست متوجه گردانیدن آن بسوی قبله است پس اگر مصلی زن باشد باید که نشیند بر سرین چپ و برآرد هر دو پای خود را از جانب راست چه این طور نشستن موجب ستر است در حق او و باید دانست که تشهد اینست که بگوید

التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي الى آخره وهذا تشهد عبد الله بن مسعود رضه فانه قال اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
بيدي وعلمني التشهد كما كان يعلمني سورة من القرآن وقال قل التحيات لله الى آخره والاخذ بهذا اولى من الاخذ بتشهد ابن عباس رضه
وهو قوله التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الى آخره لان فيه الامر
واقله الاستحباب والالف واللام وهما للاستغراق وزيادة الواو وهي لتجديد الكلام كما في القسم وتاكيد التعليم ولا يزيد على هذا في القعدة
الاولى لقول ابن مسعود رضه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد في وسط الصلوة وآخرها فاذا كان وسط الصلوة نهض اذا فرغ من التشهد
واذا كان آخر الصلوة دعا لنفسه بما شاء ويقرأ في الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وحدها لحديث ابي قتادة رضه ان النبي عليه السلام
قرأ في الاخريين بفاتحة الكتاب وهذا بيان الافضل هو الصحيح لان القراءة فرض في الركعتين على ما يأتيك من بعد ان شاء الله وجلس
في الاخيرة كما جلس في الاولى لما روينا من حديث وائل وعائشة رضه ولانها اشق على البدن فكان اولى من التورك الذي يميل اليه مالك رح والذي
يروى انه عليه السلام قعد متوركا ضعفه الطحاوي رح او يحمل على حالة الكبر ويتشهد وهو واجب عندنا وصلى على النبي عليه السلام وهو ليس بفريضة
عندنا خلافا للشافعي رح فيهما لقوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت فقد تمت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد

التحيات لله والصلوة والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا عبده ورسوله واین تشهد عبد الله ابن مسعود رضه است چه او رضه گفته است که گرفت رسول صلعم دست مرا و آموزانید مرا
تشهد چنانکه می آموزانید مرا سوره از قرآن و فرمود بگو التحيات لله تا آخره و عمل باین نزد علمای ما اولی است از تشهد عبد الله ابن عباس رضه
و آن اینست که بگوید التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله زیراچه در حدیث مروی از ابن مسعود رضه صیغه امر یعنی بگو مذکورست و اقل درجه امر
استحباب مامور به است و نیز مذکورست دران الف لام استغراق باز یادتی واو که برای تجدید کلام است چنانچه در قسم و گرفتن بدست
تاکید تعلیم ست مسئله ۲۷ در قعده اولی زیاده از تشهد نخواند زیراچه ابن مسعود رضه گفته است که پیغمبر صلعم تعلیم تشهد کرد مرا در وسط نماز
و هم در آخر نماز اما در وسط نماز پس بعد از خواندن تشهد برخاست و چیزی زیاده نخواند بران و اما در آخر نماز پس بعد از تشهد دعا کرد برای خود
بانچه خواست مسئله ۲۸ باید که مصلی در دو رکعت اخیر سورهٔ فاتحه بخواند فقط زیراچه ابوقتاده رضه روایت کرده است که پیغمبر صلعم
در دو رکعت اخیر سورهٔ فاتحه فقط خوانده است و این افضل است نه فرض و همین است صحیح زیراچه قراة قرآن فرض نیست مگر در دو رکعت
بنابر وجهیکه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۲۹ بعد از اتمام نماز بنشیند و این نشستن را قعدهٔ اخیره میگویند
و کیفیت آن همان است که در قعده اولی بیان نموده شد از حدیث وائل و عائشه رضی الله عنهما و زیراچه این نوع جلسه نهایت
شاق است بر بدن پس اولی بود از تورک که میل کرده است بسوی آن مالک رح و حدیثیکه در باب تورک نبی صلی الله علیه وسلم مرویست تضعیف آن
کرده است طحاوی رح یا آنکه محمول است بر حالت کبر و درین قعده نیز تشهد بخواند و باید دانست که خواندن تشهد واجب است نه فرض و بعد از تشهد
درود بخواند و این نیز فرض نیست و شافعی رح میگوید که هر دو فرض است و دلیل علمای ما رح اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است
که هرگاه بخوانی تشهد و یا بنشینی بمقدار خواندن تشهد پس تمام شد نماز تو اگر خواهی برخیزی برخیز و اگر خواهی نشسته مانی نشسته باش
پس ازین حدیث که دران تعلیق تمامت فرض بیکی از دو امر ست معلوم شد که خواندن تشهد و درود فرض نیست پس آنچه مقتضای امر بود حاصل شد

والصلوة على النبي عليه السلام خارج الصلوة واجبة اما مرة واحدة كما قاله الكرخي او كلما ذكر النبي عليه السلام كما اختاره الطحاوي
فكفينا مؤنة الامر والفرض المروي في التشهد هو التقدير **قال** ودعا بما يشبه الفاظ القرآن والادعية المأثورة لما روينا من
حديث ابن مسعود رض قال له النبي عليه السلام ثم اختر من الدعاء اطيبه واعجبه اليك ويبدأ بالصلوة على النبي عليه السلام ليكون
اقرب الى الاجابة ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزا عن الفساد ولهذا يأتي بالمأثور المحفوظ وما لا يستحيل سؤاله من العباد كقوله
اللهم زوجني فلانة يشبه كلامهم وما يستحيل كقوله اللهم اغفر لي ليس من كلامهم وقوله اللهم ارزقني من قبيل الاول
لاستعماله فيما بين العباد يقال رزق الامير الجيش ثم يسلم عن يمينه فيقول السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره مثل ذلك لما روى
ابن مسعود رض ان النبي عليه السلام كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر وينوي بالتسليمة
الاولى من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة وكذلك في الثانية لان الاعمال بالنيات ولا ينوي النساء في زماننا ولا من لا شركة
له في صلوته هو الصحيح لان الخطاب حظ الحاضرين ولا بد للمقتدي من نية امامه فان كان الامام من الجانب الايمن او الايسر نواه فيهم

ولفظ فرض که در حدیث مروی از ابن مسعود رض در باب تشهد مذکور است بمعنی تقدیر است **سوال** باید که درود خواندن بر پیغمبر صلعم در نماز
فرض باشد چنانچه شافعی رح باین قائل است زیرا چه حق تعالی در قرآن مجید بآن امر نموده است و مقتضای امر اینست که درود خواندن
بر پیغمبر صلعم فرض باشد ولیکن بیرون نماز فرض نیست پس ضرور است که در نماز فرض باشد **جواب** این مسلم نیست که آن بیرون نماز فرض
نیست بلکه خواندن درود بر پیغمبر صلعم بیرون نماز واجب است یا در تمامی عمر یکمرتبه چنانچه گفته است این را کرخی رح یا در هر وقت که نام
پیغمبر صلعم مذکور شود و این مختار طحاوی رح است **مسئله ۳۰** بعد از خواندن درود باید که دعا کند بالفاظیکه مشابه الفاظ قرآن باشد
یا مشابه دعاهای منقوله باشد زیرا چه پیغمبر صلعم با بن مسعود رض فرموده است که اختیار کن برای خود دعائیکه پسند خاطر تو باشد **مسئله ۳۱**
دعا نکند بچیزیکه مشابه کلام انسان باشد چه اگر دعا کند بچیزیکه مشابه کلام است نماز فاسد میگردد لهذا باید که بخواند دعائیکه منقول است
چه دران احتمال فساد نماز نیست و باید دانست که فرق میان دعائیکه مشابه است بکلام انسان و دعائیکه مشابه نیست آن است که دعائیکه
سوال آن از انسان ممکن است چون اللهم زوجني فلانة مثلا پس این دعا مشابه بکلام انسان است و دعائیکه سوال آن از انسان
ممکن نیست چون اللهم اغفر لي پس این دعا مشابه نیست بکلام انسان و اللهم ارزقني از قبیل اول است و همین صحیح است زیرا چه در محاوره
گفته میشود رزق داد فلان امیر لشکر خود را **مسئله ۳۲** بعد از خواندن تشهد وغیره که مذکور شد باید که سلام بگوید بجانب راست
و بگوید السلام علیکم و رحمة الله و همچنین بجانب چپ بگوید زیرا چه پیغمبر صلعم سلام میگفت بجانب راست حتی که میدیدند مقتدیان نور رخساره
راست او را و همچنین سلام میگفت بجانب چپ حتی که میدیدند مقتدیان آن نور رخساره چپ او را **مسئله ۳۳** باید که نیت کند
در جانب راست سلام بر کسانیکه دران جانب اند از مردان و زنان و فرشتگان و همچنین در جانب چپ تا ثواب آن حاصل شود
زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که اعتبار عمل به نیت است و باید دانست که در زمانه ما زنان را نیت نباید کرد و نه کسانی را که شریک نیستند
در نماز قال رض که همین صحیح است زیرا چه خطاب بسلام حق آنکسان است که حاضر و شریک اند در نماز **مسئله ۳۴** مقتدی را
باید که امام را نیز نیت کند بسلام ولیکن اگر امام جانب راست او باشد نیت کند او را در همان جانب و اگر در جانب چپ باشد نیت کند او را درین جانب

وان كان بحذائه نواه فى الاولى عند ابى يوسف رح ترجيحا للجانب الايمن وعند محمد رح وهو رواية عن ابى حنيفة رح نواه فيهما لانه ذو حظ من الجانبين والمنفرد ينوى الحفظة لاغير لانه ليس معه سواهم والامام ينوى بالتسليمتين هو الصحيح ولا ينوى فى الملائكة عددا محصورا لان الاخبار فى عددهم قد اختلفت فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام ثم اصابة لفظة السلام واجبة عندنا وليس بفرض خلافا للشافعى رح هو يتمسك بقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولنا ما رويناه من حديث ابن مسعود رض والتخيير ينافى الفرضية والوجوب الا انا اثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا وبمثله لا يثبت الفرضية والله اعلم **فصل** فى القرأة **قال**

ويجهر بالقرأة فى الفجر والركعتين الاوليين من المغرب والعشاء ان كان اماما ويخفى فى الاخريين هذا هو المتوارث وان كان منفردا فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه لانه امام فى حق نفسه وان شاء خافت لانه ليس خلفه من يسمعه والافضل هو الجهر ليكون الاداء على هيئة الجماعة ويخفيها الامام فى الظهر والعصر وان كان بعرفة لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اى ليست فيها قرأة مسموعة وفى عرفة خلاف لمالك رح والحجة عليه ما رويناه ويجهر فى الجمعة والعيدين لورود النقل المستفيض بالجهر

واگر امام مقابل بروى او باشد پس در ينصورت ابو يوسف رح گفته است که نيت کند او را در جانب راست زيرا چه جانب راست ترجيح ميدارد و محمد رح گفته است که درينصورت نيت کند او را در هر دو جانب و يک روايت از ابى حنيفه رح نيز همين است زيرا چه امام را درينصورت در هر دو جانب نصيبه است **مسئله ۳۵** مصلى منفرد نيت بسلام کند در هر دو جانب فرشتگان را که همراه وى اند زيرا چه سواى آنها کسى همراه او نيست **مسئله ۳۶** در نيت کردن فرشتگان تعيين عدد آنها نبايد کرد زيرا چه در حديث ذکر آنها مختلف آمده است پس تعيين عدد نبايد کرد تا سلام شامل شود مر جميع آنها را هر قدر که باشد پس اين مسئله مانند مسئله ايمان بانبيا عليهم السلام بود **مسئله ۳۷** لفظ السلام عليکم گفتن واجب است نزد علماى ما رح و فرض نيست و شافعى رح ميگويد که فرض است زيرا چه پيغمبر عليه السلام فرموده است که تحريمه نماز تکبير است و تحليل آن **ف** يعنى بيرون آمدن از ان **ص** بسلام است و دليل علماى ما رح اين است که پيغمبر صلعم با بن مسعود رض فرمود که هرگاه تمام کردى تو تشهد را يا نشستى تو بقدر آن پس نماز تو تمام شد و اگر خواهى که نشينى بنشين و اگر خواهى برخيزى برخيز و اين تخيير دلالت ميکند که لفظ السلام نه فرض است و نه واجب وليکن حکم بوجوب نموده شد بنا بر آنچه شافعى رح روايت کرده است بجهت احتياط و اما فرضيت بآن ثابت نمى شود والله اعلم

فصل در بيان قرأت **ف** نماز **ص** **مسئله ۱** در نماز فجر و در دو رکعت اول از نماز مغرب و عشا امام را لازم است که قرآن بجهر بخواند و در باقى رکعتهاى مغرب و عشا سورهٔ فاتحه باخفا خواند زيرا چه چنين بنقل متواتر آمده است **مسئله ۲** منفرد مختار است اگر بخواهد بجهر خواند و خود بشنود زيرا چه او امام خود است و اگر خواهد باخفا خواند زيرا چه کسى مقتدى او نيست تا بشنود قرأت وى را و اما افضل در حق او جهر است تا نماز بصورت جماعت ادا شود **مسئله ۳** در نماز ظهر و عصر امام را لازم است که قرآن باخفا خواند اگرچه در عرفات باشد زيرا چه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است نمازيکه در روز گذارده مى شود عجما است يعنى دران قرأت بجهر نيست و امام مالک رح گفته است که در نماز ظهر و عصر که در عرفات گذارده مى شود قرأت بجهر است و حديث مذکور حجت است براو **مسئله ۴** در نماز عيدين و نماز جمعه قرأت قرآن بجهر است زيرا چه چنين آمده است بنقل متواتر

وفی التطوع بالنہار یخافت وفی اللیل یتخیر اعتبارا بالفرض فی حق المنفرد وهذا لانه مکمل له فیکون تبعا له ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس ان ام فیها جهر کما فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم حین قضی الفجر غداة لیلة التعریس بجماعة وان کان وحده خافت حتما ولا یتخیر هو الصحیح لان الجهر یختص اما بالجماعة حتما او بالوقت فی حق المنفرد علی وجه التخییر ولم یوجد احدهما ومن قرأ فی العشاء فی الاولیین السورة ولم یقرأ بفاتحة الکتاب لم یعد فی الاخریین وان قرأ الفاتحة ولم یزد علیها قرأ فی الاخریین الفاتحة والسورة وجهر وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یقضی واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته لا یقضی الا بدلیل ولهما وهو الفرق بین الوجهین ان قراءة الفاتحة شرعت علی وجه یترتب علیها السورة فلو قضاها فی الاخریین تترتب الفاتحة علی السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترک السورة لانه امکن قضاؤها علی الوجه المشروع ثم ذکر ههنا ما یدل علی الوجوب وفی الاصل بلفظة الاستحباب لانها ان کانت مؤخرة فغیر موصولة بالفاتحة فلم یمکن مراعاة موضوعها من کل وجه

مسئله ۵ در نماز نفل که در روز گذارده می شود قرأت باخفا است و در شب مصلی منفرد مختار است اگر خواهد باخفا بخواند و اگر خواهد بجهر بخواند بقیاس نماز فرض در حق او زیرا چه نفل مکمل فرض است پس تابع فرض باشد **ف** و این نفل است در حق منفرد و بر امام جهر واجب است کذا در حواشی هدایه **ص** **مسئله ۶** اگر فوت شود نماز عشا قضا نماید آنرا بعد از طلوع آفتاب پس اگر قضا نموده شود بجماعت باید که قرأت بجهر خواند امام چنانچه قرأة بجهر خوانده بود پیغمبر صلعم وقتیکه بجماعت قضا کرده بود نماز فجر را بعد از طلوع آفتاب در صبح لیلة التعریس پس اگر مصلی تنها قضا کند نماز عشا پس لازم است که قرأت باخفا بخواند و مخیر نیست میان جهر و خفا و همین صحیح است زیرا چه قرأت بجهر نیست مگر در دو صورت یکی در صورت جماعت و درینصورت جهر واجب است و دوم در صورتیکه منفرد تنها نماز ادا نماید در وقت و درینصورت جهر واجب نیست بلکه منفرد در وی مختار است **مسئله ۷** اگر شخصی در دو رکعت اول از نماز عشا سورهٔ از قرآن خواند و سورهٔ فاتحه نخواند پس باید که اعاده نکند آنرا در دو رکعت اخیر برای قضا و اگر **ف** در دو رکعت اول **ص** سورهٔ فاتحه خواند و ضم سوره نکند با آن پس در دو رکعت اخیر باید که سوره ضم کند با سورهٔ فاتحه و نیز بجهر بخواند هر دو را زیرا چه جمع میان جهر و خفا در یک رکعت بدعت است و تغییر نفل که سورهٔ فاتحه است اولی است و این نزد طرفین است و ابو یوسف رح گفته است که درینصورت نیز ضم نکند سوره را با سورهٔ فاتحه در دو رکعت اخیر زیرا چه واجب هرگاه فوت میشود از موضع خود قضا کرده نمی شود مگر بدلیل **ف** و درینجا دلیل آن یافته نمی شود **ص** و دلیل طرفین رح اینست که قرأت فاتحه مشروع است بروجهیکه مرتب شود بران قرأت سورهٔ دیگر **ف** اعنی سورهٔ دیگر خوانده شود بعد از سورهٔ فاتحه **ص** پس اگر درینصورت اول سورهٔ فاتحه قضا نموده شود در دو رکعت اخیر لازم می آید که قرأت فاتحه مترتب شود بر قرأت سوره و این خلاف موضوع است بخلاف آنکه اگر ترک کرده باشد ضم سوره را در دو رکعت اول چه قضای آن متصور است بروجهیکه مشروع است پس اگر ضم سوره در دو رکعت اول فوت شود قضا نموده خواهد شد و اما این قضا واجب است یا مستحب پس عبارت جامع صغیر دلالت میکند بانکه واجب است و در مبسوط مذکور است که مستحب است زیرا چه قرأت سوره درینصورت اگرچه موخر است از قرأت فاتحه ولیکن متصل نیست بفاتحه پس رعایت ضم سوره بروجه مشروع من جمیع الوجوه یافته نمی شود

ويجهر كما هو الصحيح لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وتغير النفل وهو الفاتحة اولى ثم المخافتة ان يسمع نفسه والجهران يسمع غيره وهذا عند الفقيه ابي جعفر الهندواني رح لان مجرد حركة اللسان لا يسمى قرأة بدون الصوت وقال الكرخي رح ادنى الجهران يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف لان القرأة فعل اللسان دون الصماخ وفي لفظ الكتاب اشارة الى هذا وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء وغير ذلك وادنى ما يجزى من القرأة في الصلوة آية عند ابي حنيفة رح وقالا ثلث آيات قصار او آية طويلة لانه لا يسمى قاريا بدونه فاشبه قرأة ما دون الآية وله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن من غير فصل الا ان ما دون الآية خارج والآية ليست في معناه وفي السفر يقرأ بفاتحة الكتاب واي سورة شاء لما روى ان النبي عليه السلام قرأ في صلوة الفجر في سفره بالمعوذتين ولان للسفر اثرا في اسقاط شطر الصلوة فلان يؤثر في تخفيف القرأة اولى وهذا اذا كان على عجلة من السير وان كان في امنة وقرار يقرأ في الفجر نحو سورة البروج وانشقت لانه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف ويقرأ في الحضر في الفجر في الركعتين باربعين آية او خمسين آية سوى فاتحة الكتاب ويروى من اربعين الى ستين ومن ستين الى مائة وبكل ذلك ورد الاثر ووجه التوفيق انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين وبالاوساط ما بين خمسين الى ستين

مسئله ۸ حد خواندن باخفا آنست که خواننده خود بشنود **ف** فقط **ص** وحد جهر آنست که بشنود آنرا غیر او و این تفسیر جهر و خفا مختار فقیه ابی جعفر هندوانی رح است زیراچه مجرد حرکت زبان بدون آواز قرأت نامیده نمی شود و مختار کرخی رح اینست که حد اخفا آنست که ادای حروف و تصحیح آن نماید **ف** اگرچه خود هم نشنود **ص** زیراچه قرأت فعل زبان است و در عبارت قدوری نیز باین اشارت است و باید دانست که همین اختلاف است در هر چیزیکه تعلق دارد بنطق و گویایی چون طلاق و عتاق و استثنا و سوای آن **ف** چون تعلیق و بسم الله خواندن برای ذبح و خواندن آیه سجدهٔ تلاوت **ص** **مسئله ۹** ادنی قرأتیکه نماز بآن جائز میشود یک آیت است نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند سه آیت کوتاه است یا یک آیت دراز زیراچه انسان قاری شمرده نمی شود تا که اینقدر نخواند پس کمتر ازین مانند کمتر از یک آیت است و دلیل ابی حنیفه رح اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بخوانید از قرآن آنچه میسر آید و درین هیچ تفصیل نیست که چقدر بخواند و لیکن کمتر از آیت معتبر نیست **ف** باجماع **ص** و یک آیت در حکم کمتر از یک آیت نیست **مسئله** مسافر در حالت سفر با سورهٔ فاتحه هر سوره را که خواهد بخواند بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در سفر خوانده است در نماز فجر قل اعوذ برب الفلق و قل اعوذ برب الناس را و بجهت آنکه بسبب سفر ساقط می شود نصف مقدار نماز پس بسبب آن تخفیف در قرأت بطریق اولی ثابت خواهد شد و آنچه مذکور شد وقتی است که سیر مسافر بر سبیل عجلت و سرعت باشد پس اگر سیر مسافر بر سبیل امن و قرار باشد باید که بخواند در نماز فجر سورهٔ بروج و سورهٔ انشقت و مانند آن زیراچه درینصورت ممکن است ویرا که رعایت سنت قرأت نماید مع تخفیف و مقیم در حالت اقامت در نماز فجر بخواند در دو رکعت چهل یا پنجاه آیت را سوای سورهٔ فاتحه و مرویست از چهل آیت تا شصت آیت و از شصت آیت تا صد آیت و در هر یک ازین مقدارها خبر و حدیث وارد شده است و وجه توفیق میان این روایتها اینست که اگر مقتدیان راغب باشند پس امام صد آیت بخواند و اگر آنها سست و کم رغبت باشند پس چهل آیت بخواند و اگر مقتدیان متوسط الاحوال باشند **ف** نه کمال راغب نه کمال بی رغبت **ص** پس از پنجاه آیت تا شصت آیت هرچه مناسب داند بخواند

وقیل ینظر الی طول اللیالی وقصرها والی کثرة الاشتغال وقلتها **قال** وفی الظهر مثل ذلک لاستوائهما فی سعة الوقت وقال فی الاصل
او دونه لانه وقت الاشتغال فینقص عنه تحرزا عن الملال والعصر والعشاء سواء یقرأ فیهما باوساط المفصل وفی المغرب دون
ذلک یقرأ فیها بقصار المفصل والاصل فیه کتاب عمر رض الی ابی موسی الاشعری رض ان اقرأ فی الفجر والظهر بطوال المفصل وفی العصر والعشاء
باوساط المفصل وفی المغرب بقصار المفصل ولان مبنی المغرب علی العجلة والتخفیف الیق بها والعصر والعشاء یستحب فیهما التاخیر وقد یقعان
بالتطویل فی وقت غیر مستحب فیوقت فیهما بالاوساط ویطیل الرکعة الاولی من الفجر علی الثانیة اعانة للناس علی ادراک الجماعات
قال ورکعتا الظهر سواء وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح احب الیّ ان یطیل الرکعة الاولی علی
الثانیة فی الصلوات کلها لما روی ان النبی علیه السلام کان یطیل الرکعة الاولی علی غیرها فی الصلوات کلها
ولهما ان الرکعتین استویا فی استحقاق القرأة فیستویان فی المقدار بخلاف الفجر لانه وقت نوم وغفلة والحدیث محمول علی الاطالة
من حیث الثناء والتعوذ والتسمیة ولا معتبر بالزیادة والنقصان بما دون ثلث آیات لعدم امکان الاحتراز عنه من غیر حرج

وبعضی در وجه توفیق گفته اند که اختلاف این روایتها بنظر درازی و کوتاهی شبهاست و هم بنظر کثرت اشتغال وقلت آنست **مسئله ۱۱**
درازی قرأت در نماز ظهر مثل درازی آن در نماز فجر است زیراچه وقت نماز ظهر وسیع است مانند وقت فجر و محمد رح در مبسوط گفته است
که مقدار قرأت در نماز ظهر مانند مقدار قرأت نماز فجر است یا کمتر ازان زیراچه وقت ظهر وقت اشتغال است پس مقدار قرأت دران
کم نموده خواهد شد تا موجب ملال قوم نگردد **مسئله ۱۲** مقدار قرأت در نماز عصر و عشا برابر است وآن اینست که بخواند دران اوساط
مفصل را **ف** باید دانست که از سورهٔ حجرات تا آخر قرآن مفصل مینامند واز انجمله از سورهٔ حجرات تا سورهٔ بروج طوال مفصل است واز سورهٔ بروج تا سورهٔ
لم یکن اوساط مفصل است واز سورهٔ لم یکن تا آخر قرآن قصار مفصل است کذا فی المحیط **ص مسئله ۱۳** مقدار قرأت در نماز مغرب کم از نماز عصر و عشا است وآن
اینست که بخواند دران سوره هارا که آنرا قصار مفصل میگویند باید دانست که اصل درین باب اینست که عمر رضی الله عنه نوشته بود بسوی
ابی موسی اشعری رضی الله عنه که بخوان در نماز فجر و ظهر طوال مفصل را و در نماز عصر و عشا بخوان اوساط مفصل را و در نماز مغرب
بخوان قصار مفصل را و سرّ آن اینست که وقت نماز مغرب کوتاه است لهذا تعجیل دران سزاوار است و تخفیف قرأت مناسب تعجیل
است و در نماز عصر و عشا تاخیر مستحب است پس گاهی بسبب تطویل قرأت واقع می شود در وقت غیر مستحب لهذا خواندن اوساط
مفصل دران مناسب است **مسئله ۱۴** باید که مصلی در نماز فجر رکعت اول را دراز کند از نسبت رکعت دوم تا مردمان در نماز
جماعت داخل شوند **ف** چه وقت فجر وقت خواب و غفلت است و هم وقت بول و غایط است **ص مسئله ۱۵** هر دو رکعت
ظهر برابر است واین نزد شیخین رحمة الله علیهما است و محمد رحمة الله علیه گفته است که پسند خاطر من اینست که در هر نماز رکعت
اول دراز کرده شود به نسبت رکعت دوم بحجت آنکه مرویست که رسول خدا صلی الله علیه وسلم دراز میکرد رکعت اول را به نسبت
رکعتهای دیگر در هر نماز و دلیل شیخین رح اینست که هر دو رکعت در استحقاق قرأت برابر اند پس برابر خواهد شد در مقدار قرأت بخلاف نماز فجر
چه آنوقت خواب و غفلت است و حدیث مذکور محمول است برانکه رکعت اول در هر نماز دراز بود به نسبت رکعتهای دیگر بحجت آنکه رکعت اول مشتمل است بر خواندن
ثنا و تعوذ و بسم الله **مسئله ۱۶** زیادتی و کمی در قرأت بمقدار کمتر از سه آیت اعتبار ندارد زیراچه احتراز ازان ممکن نیست بدون حرج

وليس فى شيء من الصلوات قراءة سورة بعينها لا يجوز غيرها لاطلاق ما تلونا ويكره ان يوقت بشيء من القرآن لشيء من الصلوات لما فيه من هجر الباقى وايهام التفضيل ولا يقرأ المؤتم خلف الامام خلافا للشافعى رح فى الفاتحة له ان القراءة ركن من الاركان فيشتركان فيه ولنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وعليه اجماع الصحابة رض وهو ركن مشترك بينهما لكن حظ المقتدى الانصات والاستماع قال عليه السلام واذا قرأ فانصتوا ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد رح ويكره عندهما لما فيه من الوعيد ويستمع وينصت وان قرأ الامام اية الترغيب والترهيب لان الاستماع والانصات فرض بالنص والقراءة وسؤال الجنة والتعوذ من النار كل ذلك مخل به

وكذلك فى الخطبة وكذلك ان صلى على النبى عليه السلام لفرضية الاستماع الا ان يقرأ الخطيب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه الاية فيصلى السامع فى نفسه

مسئله ۱۷ در هيچ نماز خواندن سورهٔ معين و مقرر نيست بانيطور كه خواندن غير آن دران جائز نباشد زيراچه آيت قرآن كه درينباب است مطلق و شامل است هر سوره و هر آيت را **مسئله ۱۸** اگر كسى مقرر و معين نمايد سورهٔ معين يا آيت معين را براى نمازى از نمازها پس اين مكروه است زيراچه دران دو چيز لازم مى آيد يكى ترك سواى آن سوره و آيت و دوم توهم اينكه آن سوره و آيت افضل است از ما سواى آن **ف** و حال آنكه تمام قرآن برابر است **ص** **مسئله ۱۹** مقتدى را نبايد كه قرآن بخواند در پس امام **ف** نه سورهٔ فاتحه و نه سورهٔ ديگر **ص** و شافعى رح ميگويد مقتدى را بايد كه سورهٔ فاتحه بخواند فقط زيراچه قرأت قرآن ركن نماز است پس مقتدى و امام بايد كه دران شريك باشند **ف** چنانچه در ركنهاى ديگر چون ركوع و سجود و غيره هر دو شريك اند **ص** و دليل علماى ما اينست كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه هر كه ويرا امام باشد پس قرأت امام قرأت وى است و برين اجماع صحابه رضى الله عنهم است و جواب از دليل شافعى رحمة الله عليه اينست كه قرأت اگرچه ركن نماز است وليكن نصيبهٔ مقتدى سكوت و شنيدن قرأت امام است چه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه هرگاه بخواند امام پس خاموش باشيد و از محمد رحمة الله عليه مرويست كه خواندن سورهٔ فاتحه مر مقتدى را مستحسن است بنابر احتياط و نزد شيخين رحمة الله عليه مكروه است زيراچه دران وعيد وارد شده است **مسئله ۲۰** مقتدى را بايد كه بشنود قرأت امام را و خاموش ماند اگرچه بخواند امام آيت ترغيب **ف** كه دران ذكر جنت است **ص** يا آيت ترهيب **ف** كه دران ذكر دوزخ است **ص** اعنى نه قرآن بخواند و نه در شنيدن آيت ترغيب سوال جنت كند و نه در وقت شنيدن آيت ترهيب اعوذ بك من النار بگويد زيراچه شنيدن قرأت امام فرض است چه بآن امر وارد شده است در نص قرآن و خواندن قرآن و سوال جنت و خواندن اعوذ بك من النار مخل شنيدن است و همچنين مقتدى را بايد كه خاموش ماند در وقتيكه خطبه خواند خطيب **ف** براى نماز جمعه **ص** و همچنين وقتيكه صلوة فرستد بر نبى صلى الله عليه وسلم چه شنيدن خطبه فرض است **ف** پس بايد كه خطبه بشنود و خاموش ماند **ص** مگر در وقتيكه بخواند خطيب **ف** در خطبه **ص** قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما پس درين هنگام كسيكه مى شنود خطبه را بايد كه آهسته درود بخواند بر پيغمبر صلعم

واختلفوا فی النائی عن المنبر والاحوط هو السکوت اقامة لفرض الانصات والله اعلم بالصواب

باب الامامة

الجماعة سنة مؤكدة لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة وعن ابی يوسف رح اقرأهم لان القراءة لا بد منها والحاجة الى العلم اذا نابت نائبة ونحن نقول القراءة مفتقر اليها لركن واحد والعلم لسائر الاركان فان تساووا فاقرأهم لقوله عليه السلام يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة واقرأهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقونه باحكامه فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا فقدمنا الاعلم فان تساووا فاورعهم لقوله عليه السلام من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي فان تساووا فاسنهم لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة وليؤمكما اكبركما سنا ولان في تقديمه تكثير الجماعة ويكره تقديم العبد لانه لا يتفرغ للتعلم والاعرابي لان الغالب فيهم الجهل والفاسق لانه لا يهتم لامر دينه والاعمى لانه لا يتوقى النجاسة

واختلاف است میان علما در حق شخصی که از منبر دور است ف و آواز خطبه در گوش او نمی رسد یعنی بعضی گفته اند که وی را جائز است که مشغول شود بنماز یا بدعا ص و بعضی گفته اند که او را نیز لازم است که خاموش ماند و همین صحیح است زیراچه شنیدن خطبه و خاموش ماندن هر دو فرض است پس اگر شنیدن آن بسبب دوری میسر نشد باید که خاموش ماند والله اعلم +

باب ف پنجم ص در بیان امامت مسئله ۱ ف نماز گذاردن ص بجماعت سنت موکده است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که جماعت از سنت هدی است تخلف نمی ورزد از آن مگر منافق ف باید دانست که مراد از سنت هدی سنت موکده است ص مسئله ۲ اولی بامامت کسی است که عالم تر باشد بسنت پیغمبر صلی الله علیه وسلم و مرویست از ابی یوسف رح که اولی بامامت کسی است که در قرأت قرآن فائق باشد از دیگران زیراچه بقرأت قرآن حاجت است در نماز و حاجت بسوی علم نمی شود مگر وقتیکه امری از زیادتی و نقصانی روی دهد و جواب آن اینست که حاجت بسوی قرأت در یک رکن نماز است و حاجت بسوی علم در هر رکن نماز است مسئله ۳ اگر جمیع نمازیان برابر باشند در علم بسنت پس اولی بامامت از میان آنها کسی است که فائق باشد در قرأت قرآن بجهت قول علیه السلام امامت قوم لائق است بکسی که در قرأت کتاب الله فائق تر بود و اگر آنها در قرأت و علم حدیث و سنت برابر باشند پس اولی بامامت کسی است که متقی تر باشد از میان آنها زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که نماز گذارد در پس عالم متقی پس او گویا نماز گذارد در پس یک پیغمبر علیه السلام مسئله ۴ اگر آنها برابر باشند در علم و قرأت و تقوی پس اولی بامامت از میان آنها کسی است که مسن باشد بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که باید که امامت کند در شما کسیکه از میان شما مسن باشد و بجهت آنکه امامت او باعث تکثیر جماعت است مسئله ۵ امامت بنده مکروه است زیراچه جهل برو غالب می باشد بجهت آنکه ف او در خدمت خواجه مشغول می ماند ص و فرصت نمی یابد که تحصیل علم نماید و همچنین امامت بدوی ف یعنی اهل بادیه مکروه است ص زیراچه جهل در اهل بادیه غالب است و همچنین امامت فاسق مکروه است زیراچه او اهتمام نمی کند در امر دین و همچنین امامت نابینا مکروه است زیراچه او از نجاست احتراز نمی تواند کرد

وولد الزنا لانه ليس له اب يشفقه فيغلب عليه الجهل ولان فى تقديم هؤلاء تنفير الجماعة فيكره وان تقدموا جاز لقوله عليه السّلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولا يطول الامام بهم الصلوٰة لقوله عليه السّلام من ام قوما فليصل بهم صلوٰة اضعفهم فان فيهم المريض والكبير وذا الحاجة ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة وان فعلن قامت الامام وسطهن لان عائشة رضـ فعلت كذلك وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام ولان فى التقدم زيادة الكشف ومن صلى مع واحد اقامه عن يمينه لحديث ابن عباس رضـ فانه عليه السّلام صلى به واقامه عن يمينه ولا يتاخر عن الامام وعن محمد رحـ انه يضع اصابعه عند عقب الامام والاول هو الظاهر وان صلى خلفه او فى يساره جاز وهو مسئ لانه خالف السنة

وهمچنین امامت ولد الزنا مکروه است بجهت آنکه جهل در وی غالب می باشد بسبب آنکه مر او را پدر نیست تا ادب و تعلیم او بکوشد و سعی نماید و بجهت آنکه امامت آنها باعث تقلیل جماعت است زیراچه مردمان از اقتدا نمودن در پس آنها نفرت میدارند پس امامت آنها مکروه خواهد بود ولیکن امامت آنها جائز است زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اقتدا نمائید در نماز در پس هر کس خواه صالح و متقی باشد آنکس یا فاسق فاجر مسئله ۶ امام را باید که بسیار دراز نکند نماز را زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که امامت کند مر قومی را باید که نماز کند مثل نماز کسیکه ضعیف باشد از میان آنها چه میان آنها کسی مریض است و کسی کبیر السن و کسی صاحب حاجت مسئله ۷ اگر زنان فقط جماعت نمایند پس جماعت آنها مکروه است زیراچه جماعت آنها خالی نمی باشد از ارتکاب حرام چه امام از میان آنها استاده می شود در وسط صف و مقدم نمی شود مانند امام برهنگان و استاده شدن امام در وسط صف حرام است پس جماعت زنان فقط مکروه خواهد بود و معهذا اگر زنان فقط جماعت نمایند باید که امام آنها استاده شود در وسط صف بجهت آنکه عائشه رضی الله عنها بانیطور نماز جماعت گذارده بود ولیکن این فعل عائشه رضی الله عنها محمول است براینکه این را در ابتدای اسلام نموده بود و بجهت آنکه اگر مقدم استاده شود زنیکه امام است از میان آنها پس این تقدم موجب زیادتی کشف عورت است به نسبت او حالیکه آن زن در وسط صف باشد ف پس در اینحالت ستر عورت بوجه احسن متحقق می شود ص مسئله ۸ اگر دو کس نماز جماعت گذارند پس باید که مقتدی در جانب راست امام استاده شود زیراچه از ابن عباس رضی الله عنهما مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم وقتی نماز گذارد و مقتدی او صلعم بود دران وقت مگر ابن عباس رضی الله عنهما او استاده کرد و پیرا پیغمبر صلی الله علیه وسلم در جانب راست خود باید دانست که مقتدی در جانب راست امام برابر امام استاده شود و از امام متاخر نباشد و از محمد رحمه الله مرویست که مقتدی درینصورت بنهد انگشتان پای خود را بمقابل پاشنه امام و آنچه اول مذکور شد ف که برابر امام باشد ص ظاهر روایت است ولیکن اگر در صورت مذکور استاده شود مقتدی در پس امام یا در جانب چپ او جائز است اما فاعل آن گنهگار می شود چه این عمل مخالف سنت است

ب امامتین تقدم علیہما وعن ابی یوسف رہ یتوسطہما ونقل ذلک عن عبد اللہ بن مسعود رض ولنا انہ علیہ السلام

تقدم علی انس والیتیم حین صلی بہما فہذا للافضلیۃ والاثر دلیل الاباحۃ ولا یجوز للرجال ان یقتدوا بامرأۃ او صبی

اما المرأۃ فلقولہ علیہ السلام اخروہن من حیث اخرہن اللہ فلا یجوز تقدیمہا واما الصبی فلانہ متنفل فلا یجوز اقتداء المفترض بہ وفی

التراویح والسنن المطلقۃ جوزہ مشائخ بلخ رہ ولم یجوزہ مشائخنا رہ ومنہم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف وبین محمد رہ

والمختار انہ لا یجوز فی الصلوات کلہا لان نفل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمہ القضاء بالافساد بالاجماع ولا یبنی القوی علی الضعیف

مسئلہ ۹ اگر مقتدی دو کس باشد باید کہ امام مقدم از انہا استادہ شود واز ابی یوسف رحمۃ اللہ علیہ مرویست کہ امام در ینصورت در وسط آن دو کس استادہ شود وابو یوسف رح این را از عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما نقل کردہ است ودلیل طرفین رحمہما اللہ انست کہ روزی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم امامت کرد ومقدم استاد ومقتدی دو کس بودند یکی انس رضی اللہ عنہ دوم برادرش کہ او را یتیم میگویند پس ازین معلوم شد کہ مقدم استادن امام افضل است در صورتیکہ دو مقتدی باشد زیراچہ این فعل رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم است وانچہ ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نقل کردہ است از ابن مسعود رضی اللہ عنہ پس آن دلیل اباحت است **مسئلہ ۱۰** جائز نیست کہ مردان اقتدا نمایند بزن ف وزن امام باشد ص زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ زنان را موخر گردانید بانجہت کہ خدا تعالی آنہا را موخر گردانیدہ است ف پس جائز نخواہد بود کہ زن امامت مردان نماید ص وہمچنین جائز نیست کہ صبی امامت مردان نماید زیراچہ نماز صبی نفل است ونماز مردان فرض پس اقتدای صاحب فرض در پس صاحب نفل جائز نخواہد بود باید دانست کہ در امامت صبی در نماز تراویح ونمازہای سنت اختلاف است پس مشائخ بلخ آنرا جائز داشتہ اند قال رضی اللہ عنہ کہ مشائخ دیار ما یعنی اہل بخارا آنرا جائز نداشتہ اند ونیز قال رضی اللہ عنہ مختار اینست کہ امامت صبی جائز نیست در ہیچ نماز اگرچہ نفل باشد زیراچہ نفل صبی ضعیف وادنی است بہ نسبت نفل بالغ چہ صبی اگر شکند نماز نفل را بعد از شروع قضای آن بر او لازم نمی شود باجماع ف بخلاف بالغ چہ او اگر شکند نماز نفل را بعد از شروع واجب می شود بر او قضای آن پس نفل او قوی واولی است لہذا اقتدای بالغ در پس صبی جائز نخواہد بود اگرچہ در نماز نفل باشد ص زیراچہ بنای قوی بر ضعیف معقول نیست **سوال** اگر شخصی نماز ظہر را مثلا ادا کردہ فراموش کند وبعد از ان بہ نیت فرض ظہر شروع کند در چہار رکعت نماز پس این نماز نفل است در حقیقت کہ بگمان فرض در ان شروع کردہ است این نفل را اگر نشکند شخص مذکور وبعد از شکستن معلوم شود ویرا کہ او نماز ظہر گذاردہ است لیکن نماز کہ در ان شروع کردہ بود واجب نیست پس قضای این نفل واجب نمیشود ومعہذا اگر او نشکند نفل مذکور را بلکہ تمام کند آنرا وکسی اقتدای او کند در نفل مذکور پس این اقتدا صحیح است باوجودیکہ نفل مذکور ادنی وضعیف است بہ نسبت نفل آنکس کہ اقتدا نمودہ است زیراچہ او بعد از شروع در نفل اگر او نشکند آنرا قضای آن بر او واجب میگردد پس معلوم شد کہ بنای قوی بر ضعیف جائز است

بخلاف المظنون لانه مجتهد فيه فاعتبر العارض عدما بخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلوة متحدة

ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لقوله عليه السلام ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ولان المحاذاة

مفسدة فيؤخرن وان حاذته امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة فسدت صلوته ان نوى الامام

امامتها والقياس ان لا تفسد وهو قول الشافعي رحمة الله عليه اعتبارا بصلوتها حيث لا تفسد وجه الاستحسان

ما رويناه وانه من المشاهير وهو المخاطب به دونها فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلوته دون صلوتها كالمأموم اذا تقدم على الامام

جواب در وجوب قضای نفل مذکور اختلاف است **ف** زیراچه زفر رحمه الله قائل است باین که قضای آن واجب است بر شخص مذکور اگر بشکند آنرا بعد از شروع دران وسقوط قضای آن نزد علمای ما رحمهم الله عارض است بسبب عارضه که عبارت است از گمان شخص مذکور که دران بگمان فرض شروع کرده است واصل در نفل بالغ همین است که قضای آن واجب میگردد اگر بشکند آنرا بعد از شروع پس باعتبار اصل بر شخص مذکور نیز واجب است قضای نفل مذکور وسقوط آن نیست مگر عارضی وامر عارضی معارض نمیشود مر امر اصلی را **ص** بنابران عارضه مذکور کالعدم اعتبار نموده شد **ف** در حق مقتدی مذکور لهذا قضای آن برا و واجب است اگر بشکند آنرا و هرگاه چنین شد پس حال امام و مقتدی درصورت مذکوره باعتبار اصل برابر است ونفل یکی با نفل دیگر نیز باعتبار اصل برابر است لهذا اقتدای مقتدی بامام مذکور درصورت مذکوره صحیح گشت وبخلاف صبی چه سقوط قضای نفل در حق او بجهت عارضه نیست بلکه بجهت امر اصلی است که عبارت است از طفولیت او پس این امر اصلی در حق مقتدی کالعدم اعتبار نموده نخواهد شد وهرگاه چنین شد پس حال صبی وحال مقتدی او که بالغ است برابر نگشت پس اقتدای بالغ در نماز نفل نیز در پس صبی جائز نخواهد بود **ص** بخلاف اقتدای صبی در پس صبی چه نماز هردو برابر است **مسئله** ترتیب در صف نماز این است که اول صف مردان باشد وبعد ازان صف صبیان وبعد ازان صف زنان زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین فرموده است واگر زنی اقتدا کند بامام پس اگر امام نیت امامت او کند فاسد می شود نماز مردیکه آن زن محاذی آن مرد است بشرطیکه آن زن و مرد شریک باشند در نماز واین بنا بر استحسان است ومقتضای قیاس این است که فاسد نشود وباین قائل است شافعی رحمه الله بجهت قیاس نماز آن مرد بر نماز آن زن که فاسد نمی شود ووجه استحسان این است که حدیثیکه سابق مذکور شده است دلالت میکند براینکه تاخیر زنان وتقدم مردان فرض است زیراچه بصیغه امر وارد شده است وجواب از شافعی رحمه الله این است که مرد مخاطب است باینکه او مقدم استاده شود پس درصورت مذکوره ترک شد از وی فرض مذکور لهذا نماز او فاسد خواهد شد نه نماز زن چنانچه مقتدی اگر مقدم استاده شود از امام **ف** پس نماز مقتدی فاسد می شود نه نماز امام پس قیاس نمودن شافعی رحمه الله نماز مرد را بر نماز زن صحیح نیست چه آن قیاس مع الفارق است

وإن لم ينو إمامتها لم تضره ولا تجوز صلوتها لأن الاشتراك دونها لا يثبت عندنا خلافا لزفر رحمه الله ألا ترى أنه يلزمه الترتيب في المقام فيتوقف على التزامه كالاقتداء وإنما يشترط نية الإمامة إذا ائتمت محاذية وإن لم يكن بجنبها رجل ففيه روايتان والفرق على إحداهما أن الفساد في الأول لازم وفي الثاني محتمل ومن شرائط المحاذاة أن تكون الصلوة مشتركة وأن تكون مطلقة وأن تكون المرأة من أهل الشهوة وأن لا يكون بينهما حائل لأنها عرفت مفسدة بالنص بخلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به النص ويكره لهن حضور الجماعات يعني الشواب منهن لما فيه من خوف الفتنة ولا بأس للعجوز أن تخرج في الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا يخرجن في الصلوات كلها لأنه لا فتنة لقلة الرغبة فلا يكره كما في العيد وله أن فرط الشبق حامل فتقع الفتنة غير أن الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة أما في الفجر والعشاء فهم نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون

ص وباید دانست که درصورت مذکوره اگر امام نیت امامت زن مذکوره نکند پس نماز مرد مذکور فاسد نمی شود بسبب محاذات زن مذکوره ولیکن درینصورت نماز زن مذکوره جائز نمی شود چه اقتدای زن در پس مرد متحقق نمی شود بدون نیت امام زیراچه بسبب اقتدای زن لازم می شود مرامام راکه ترتیب نماید در مقام استادن مقتدیان پس صحت اقتدای زن در پس مرد موقوف خواهد بر التزام نمودن امام امامت او را چنانچه اقتدای مقتدی موقوف است بر التزام مقتدی باید دانست که این اشتراط نیت امام در حق زن در صورتی است که زن استاده شود بمحاذی مرد خواه امام باشد آن مرد یا مقتدی و اگر استاده شود بجائیکه در پهلوی او مرد نباشد پس درینصورت دو روایت است بنابر یک روایت درینصورت نیز ترتیب امامت در حق او شرط است و بنابر روایت دیگر شرط نیست زیراچه درینصورت فساد نماز امام یا مقتدی لازم نمی آید بخلاف صورت اول چه دران فساد نماز بعضی لازم است و باید دانست که شرط تحقق محاذات میان مرد و زن مذکور یکی اینست که آن هردو در یک نماز شریک باشند و دوم اینست که آن نماز مطلق باشد و سوم اینکه زن اهل شهوت بود و چهارم اینست که میان آن زن و مرد چیزی حائل نباشد زیراچه فساد درینصورت تنها معلوم شده است بنص برخلاف قیاس پس رعایت کرده شود تمامی چیزها ئیکه مورد نص است **مسئله ۱۲** در نماز جماعت حاضر شدن در حق زنان جوان مکروه است زیراچه دران خوف فتنه است **مسئله ۱۲** زن پیر اگر حاضر شود برای نماز جماعت در وقت فجر و مغرب و عشا پس دران مضائقه نیست و این نزد ابی حنیفه رحمه الله است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که اگر زن پیر حاضر شود برای جماعت در هر وقت پس دران باک نیست زیراچه حضور او موجب فتنه نیست چه رغبت مردان بسوی پیر زنان و رغبت آنها بسوی مردان کم میباشد ف پس حضور آنها برای جماعت مکروه نخواهد بود ص چنانچه حضور آنها در نماز عید مکروه نیست و ابو حنیفه رحمه الله میگوید که افراط شهوت باعث فتنه می شود بنسبت زنان پیر نیز ف پس باید که آنها در وقت ظهر و عصر و جمعه حاضر نشوند ص چه تردد فاسقان درین اوقات بیشتر است بخلاف فجر و مغرب و عشا چه آنها در وقت فجر و عشا در خواب باشند و در وقت مغرب مشغول بطعام

والجبانة متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره **قال** ولا يصلي الطاهر خلف من هو في معنى المستحاضة ولا الطاهرة خلف المستحاضة لان الصحيح اقوى حالا من المعذور والشئ لا يتضمن ما هو فوقه والامام ضامن بمعنى تضمن صلوته صلوة المقتدي ولا يصلي القاري خلف الامي ولا المكتسي خلف العاري لقوة حالهما ويجوز ان يؤم المتيمم المتوضيين وهذا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يجوز لانه طهارة ضرورية والطهارة بالماء اصلية ولهما انه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة ويؤم الماسح الغاسلين لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما حل بالخف يزيله المسح بخلاف المستحاضة لان الحدث لم يعتبر زواله شرعا مع قيامه حقيقة ويصلي القائم خلف القاعد وقال محمد رح لا يجوز وهو القياس لقوة حال القائم ونحن تركناه بالنص وهو ما روي ان النبي عليه السلام صلى آخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قيام

واما حضور پیر زنان در نماز عید بجهت آن مکروه نیست که عیدگاه مکان وسیع می باشد پس ممکن است آنها را که در یک جانب آن علیحده از مردان استاده شوند **ف** واین در مسجد محله متصور نیست وباید دانست که فتوی درین زمانه بران است که حضور زنان در جمیع نمازها مکروه است چه این زمانه زمانه فتنه وفساد است ومراد از کراهیت درینجا کراهت تحریمی است **ص مسئله ١٤** جائز نیست که اقتدا نماید غیر معذور در پس معذور چون صاحب رعاف دائم وغیره که بمنزله مستحاضه اند وهمچنین جائز نیست که اقتدا نماید زن غیر معذور در پس زن مستحاضه زیرا چه صحیح البدن قوی است از معذور وشئ متضمن ومشتمل نمیشود بر چیزیکه بالاتحاق باشد ازان وامام ضامن است باین معنی که نماز او متضمن نماز مقتدی است **مسئله ١٥** جائز نیست اقتدای قاری قرآن در پس امی **ف** که قرآن خواندن نمیداند صلا **ص** همچنین جائز نیست اقتدای جامه پوش در پس برهنه زیرا چه حال قاری وجامه پوش قوی است بنسبت امی وبرهنه **مسئله ١٦** جائز است اقتدای صاحب وضو در پس صاحب تیمم واین نزد شیخین رح است ومحمد رحمه الله گفته است که جائز نیست زیرا چه تیمم طهارت ضروریست ووضو طهارت اصلی ودلیل شیخین رحمهما الله اینست که تیمم نیز طهارت مطلق است **ف** مانند وضو وضروری نیست **ص** ولهذا مقدر بقدر حاجت نیست **ف** بلکه جائز است که بیک تیمم از نفل وفرض هر چه خواهد گذارد **ص مسئله ١٧** جائز است اقتدای کسیکه پای خود را شسته است در وضو در پس کسیکه مسح کرده باشد بر موزه زیرا چه موزه مانع سرایت حدث است در پای وانچه که بر موزه است پس آن زائل میشود بسبب مسح **ف** پس امامت مسح کننده جائز خواهد بود **ص** بخلاف **ف** کسیکه بمنزله **ص** مستحاضه است چه امامت او جائز نیست زیرا چه حدث در او موجود است حقیقة ولیکن شارع آنرا اعتبار نکرده است **مسئله ١٨** اقتدای قائم در پس قاعد جائز است نزد شیخین رحمهما الله بنابر استحسان ونزد محمد رحمه الله جائز نیست وهمین موافق قیاس است چه حال قائم قوی است بنسبت قاعد ووجه استحسان اینست که مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در آخر عمر خود در حالت بیماری نشسته نماز گذارد وقوم اقتدا نمودند در پس پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حالتیکه آنها استاده بودند

ويصلي المومي خلف مثله لاستوائهما في الحال الا ان يومي المؤتم قاعدا والامام مضطجعا لان القعود معتبر فيثبت به القوة ولا يصلي الذي يركع ويسجد خلف المومي لان حال المقتدي اقوى وفيه خلاف زفر رح ولا يصلي المفترض خلف المتنفل لان الاقتداء بناء ووصف الفرضية معدوم في حق الامام فلا يتحقق البناء على المعدوم **قال** ولا من يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا آخر لان الاقتداء شركة وموافقة فلا بد من الاتحاد وعند الشافعي رح يصح في جميع ذلك لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة وعندنا معنى التضمن مراعى ويصلي المتنفل خلف المفترض لان الحاجة في حقه الى اصل الصلوة وهو موجود في حق الامام فيتحقق البناء ومن اقتدى بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد لقوله عليه السلام من ام قوما ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلوته واعادوا وفيه خلاف الشافعي رح بناء على ما تقدم ونحن نعتبر معنى التضمن وذلك في الجواز والفساد

مسئله ۱۹ جائز است اقتدای مومی در پس مومی **ف** یعنی کسیکه بایما واشاره رکوع وسجود ادا میکند **ص** زیراچه آن هر دو برابرند **ف** پس اقتدای یکی بدیگری صحیح خواهد بود **ص** مگر در صورتیکه مقتدی نشسته باشد وایما کند وامام بر پهلو غلطیده ایما کند چه اقتدا درینصورت صحیح نیست زیراچه حالت قعود ترجیح دارد بر حالت اضطجاع **ف** که عبارت است از غلطیدن بر پهلو **ص** **مسئله ۲۰** جائز نیست که اقتدا کند کسیکه رکوع وسجود میکند در پس کسیکه رکوع وسجود بایما ادا مینماید زیراچه حال این مقتدی قوی تر است از حال این امام ودرین خلاف زفر رحمه الله است **مسئله ۲۱** جائز نیست که اقتدا کند کسیکه نماز فرض میگذارد در پس کسیکه نماز نفل میگذارد زیراچه بنای نماز مقتدی بر نماز امام است وهرگاه در صورت مذکوره فرضیت یافته نمی شود در نماز امام پس بنای مقتدی مذکور بر نماز امام مذکور متحقق نمی شود چه بنای امر موجود بر چیزی که معدوم است متصور نیست **مسئله ۲۲** جائز نیست که اقتدا کند کسیکه نماز فرضی از فرائض میگذارد در پس کسیکه فرض دیگر میگذارد **ف** مثلا شخصی نماز عصر ادا میکند واقتدا کند در پس او کسیکه قضای نماز ظهر می نماید پس این اقتدا جائز نیست **ص** زیراچه اقتدا شرکت وموافقت است پس ضرور است که نماز مقتدی وامام یک نماز باشد ونزد شافعی رحمه الله در جمیع این صور تها اقتدا صحیح است زیراچه اقتدا نزد شافعی رحمه الله ادای نماز خود است بر سبیل موافقت **ف** ونماز هر یک از مقتدی وامام علیحده است ونماز امام متضمن نماز مقتدی نیست **ص** ونزد علمای ما رحمهم الله نماز امام متضمن نماز مقتدی است **مسئله ۲۳** جائز است که ادا کننده نماز نفل اقتدا نماید در پس کسیکه نماز فرض میگذارد زیراچه ادا کننده نفل محتاج است بسوی اصل نماز وآن موجود است در نماز امام پس درینصورت بنای نماز مقتدی متحقق می شود **مسئله ۲۴** اگر شخصی اقتدا کرد در پس امامی وبعد از آن معلوم شد که امام بی وضو است پس لازم است آن شخص را که نماز خود را اعاده نماید زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که امامت کند مر قومی را وبعد از آن ظاهر شود که او بی وضو بود یا جنب پس لازم است که او اعاده کند نماز خود را وقوم مذکور نیز اعاده نمایند ونزد شافعی رح میگوید که بر مقتدی لازم نیست که اعاده نماید بنا بر آنچه مذکور شد **ف** که نزد او نماز مقتدی علیحده است ونماز امام متضمن آن نیست **ص** ونزد ما نماز امام متضمن نماز مقتدی است در حکم جواز وفساد

واذا صلى الامى بقوم يقرأون وبقوم اميين فصلوتهم فاسدة عند ابى حنيفة رح وقالا صلوة الامام ومن لم يقرأ تامة لانه

معذور ام قوما معذورين فصار كما اذا ام العاري عراة ولابسين وله ان الامام ترك فرض القراءة مع القدرة عليها فتفسد

صلوته وهذا لانه لو اقتدى بالقاري تكون قراءته قراءة له بخلاف تلك المسئلة وامثالها لان الموجود في حق الامام لا يكون

موجودا في حق المقتدي ولو كان يصلي الامي وحده والقاري وحده جاز هو الصحيح لانه لم يظهر منهما رغبة في الجماعة فان قرأ

الامام في الاوليين ثم قدم في الاخريين اميا فسدت صلوتهم وقال زفر رح لا تفسد لتادي فرض القراءة ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلى عن القراءة اما تحقيقا او تقديرا

مسئله ۲۵ اگر امامت کند امی در پس او اقتدا نمایند دو فریق یکی امی دیگری قاری قرآن پس نماز امام و نماز هر دو فریق فاسد می شود نزد امام ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رحمهما الله گفته اند که نماز امام و نماز امیان صحیح است زیرا چه امام معذور است و امامت کرده است مر قومی را که بعضی از آنها معذوراند و بعضی غیر معذور پس نماز معذوران صحیح خواهد شد چنانچه در صورتیکه امامت کند برهنه مر قومی را که بعضی از آنها جامه پوشند اند و بعضی از آنها برهنه **ف** و درینصورت نماز برهنگان جائز است و همچنین درینجا نیز **ص** و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست **ف** که در صورت مذکور **ص** امام ترک کرده است فرض را که قرأت قرآن است باوجود قدرت زیرا چه او اگر اقتدا میکرد در پس قاری قرآن پس قرأت حاصل می شد **ف** برای آنکه قرأت امام قرأت مقتدی است **ص** و هرگاه امام مذکور ترک قرأت کرد باوجود قدرت نماز او فاسد خواهد شد و چون نماز امام فاسد گشت نماز جمیع مقتدیان فاسد خواهد شد و مسئلهٔ امامت برهنه را که نظیر آورده اند آنرا صاحبین رحمهما الله پس جواب آن اینست که امام درین مسئله قادر نیست بر پوشیدن جامه زیرا چه اگر او اقتدا میکرد در پس جامه پوش پس لباس امام لباس او نمی شد چه لباس امام لباس مقتدی شمرده نمی شود بخلاف قرأت امام چه آن قرأت مقتدی شمرده میشود پس قیاس مسئلهٔ امامت امی **ف** که کلام دران است **ص** بر مسئلهٔ امامت برهنه که مذکور شد صحیح نیست و اگر امی تنها نماز گذارد و قاری قرآن تنها نماز گذارد و یکی بدیگری اقتدا نکند پس نماز هر یک جائز می شود همین صحیح است **ف** باوجودیکه درینصورت نیز امی ترک قرأت کرده است باوجود قدرت چه اگر امی اقتدا میکرد در پس قاری قرأت حاصل می شد وی را معهذا نماز هر یک جائز است **ص** زیرا چه درینصورت رغبت جماعت از آنها ظاهر نشد **مسئله ۲۶** اگر امام دو رکعت نماز ادا کرد و قرأت خواند در آن و بعد از ان **ف** وضوی امام مذکور شکست پس **ص** او مقدم کرد امی را **ف** و خلیفه کرد او را بجای خود و رفت برای وضو **ص** پس درینصورت فاسد میگردد نماز امام و نماز جمیع مقتدیان چه امی و چه غیر امی و زفر رحمه الله گفته است که فاسد نمی شود زیرا چه امام سابق ادا کرده است قرأت فرض را و دلیل علمای ما رحمهم الله اینست که هر رکعت نماز است پس در هر رکعت نماز قرأت باید یا قرأت حقیقی یا قرأت تقدیری

ولا تقدير في حق الامي لانعدام الاهلية وكذا على هذا لو قدمه في التشهد والله تعالى اعلم بالصواب

باب الحدث في الصلوة

ومن سبقه الحدث في الصلوة انصرف فان كان اماما استخلف وتوضأ وبنى والقياس ان يستقبل وهو قول الشافعي رح لان الحدث ينافيها والمشي والانحراف يفسدانها فاشبه الحدث العمد ولنا قوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم وقال عليه السلام اذا صلى احدكم فقاء او رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشيء والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده فلا يلحق به والاستيناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف وقيل المنفرد يستقبل والامام والمقتدي يبني صيانة لفضيلة الجماعة والمنفرد ان شاء اتم في منزله وان شاء عاد الى مكانه والمقتدي يعود الى مكانه الا ان يكون امامه قد فرغ او لا يكون بينهما حائل

و از امی قرأت تقدیری نیز یافته نمی شود چه او اہلیت قرأت ندارد و باید دانست که ہمچنین است حکم اگر مقدم کند امی را در قعدۂ اخیره در تشہد بعد از تمام

باب ششم در بیان حدثیکه روی دہد مصلی را در اثنای نماز **مسئلہ** اگر شخصے محدث گردد در اثنای نماز باید **ف** که بجانب حاجت **ص** برود **ف** برای وضو **ص** پس اگر آن شخص امام باشد باید که بعضی از مقتدیان خود را بجای خود خلیفه گرداند **ف** باینطور که دست یا جامۂ او گرفته بجای خود استاده کند **ص** بعد ازان خود برای وضو برود و وضو کند و بعد ازان بنا نماید **ف** یعنی باقی نماز خود را ادا کند **ص** واین بنا بر استحسان است و مقتضای قیاس اینست که آن شخص استیناف نماید **ف** یعنی از سر نو نماز شروع نماید **ص** و باین قائل است شافعی رحمه الله و در قیاس اینست که حدث منافی نماز است و رو گردانیدن از قبله و مشی شکنندۂ نماز است و وجه استحسان اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که قی کند یا خون از بینیش جاری شود یا مذی بر آید در اثنای نماز پس باید که برگردد از نماز و وضو کند و باقی نماز را بنا کند مادامیکه تکلم نکرده باشد و نیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است وقتیکه قی کند یکی از شما در اثنای نماز یا خون جاری شود از بینی پس باید که نهد دست خود را بر دہان خود و تکلم نکند و مقدم کند از میان مقتدیان کسی را که ہیچ از نماز او در پس امام فوت نشده باشد و اینکه مذکور شد وقتی است که حدث بی قصد پیش آید واما اگر عمدا حدث کند پس بر و لازم است که استیناف نماید زیرا چه درین صورت ہیچ ضرورت نیست و در صورت اول ضرورت است و باید دانست که در صورت اول نیز استیناف افضل است چه اگر از سر نو نماز کند نماز او ادا می شود نزد جمیع علماء و در بنا نمودن آن اختلاف است بعضی گفته اند که استیناف افضل است در حق منفرد و در حق امام و مقتدی بنا افضل است تا فضیلت جماعت در حق او ثابت و محفوظ ماند بعد ازان باید دانست که منفرد مختار است اگر خواهد تمام کند نماز خود را در منزل خود **ف** یا در جائیکه برای وضو رفته است **ص** و اگر خواهد عود کند در مکانیکه اول نماز شروع کرده بود و مقتدی را باید که عود کند در مکان اول مگر وقتیکه امام او فراغت نموده باشد پس درین صورت در ہمانجا باقی نماز را ادا کند و ہمچنین درین صورت که میان آنجا و میان امام چیزی حائل نباشد **ف** یعنی از آنجا اقتدای او در پس امام مذکور صحیح باشد پس درین صورت نیز در ہمانجا باقی نماز گذارد و اقتدا نماید در پس امام مذکور

ومن ظن انه احدث فخرج من المسجد ثم علم انه لم يحدث استقبل الصلوة وان لم يكن خرج من المسجد يصلي ما بقي والقياس فيهما الاستقبال وهو رواية عن محمد رح لوجود الانصراف من غير عذر وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح الا ترى انه لو تحقق ما توهمه بنى على صلوته فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان بالخروج وان كان استخلف فسدت لانه عمل كثير من غير عذر وهذا بخلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضوء فانصرف ثم علم انه على وضوء حيث تفسد وان لم يخرج لان الانصراف على سبيل الرفض الا ترى انه لو تحقق ما توهمه يستقبله فهذا هو الحرف ومكان الصفوف في الصحراء له حكم المسجد ولو تقدم قدامه فالحد السترة وان لم تكن فمقدار الصفوف خلفه وان كان منفردا فموضع سجوده من كل جانب وان جن او نام فاحتلم او اغمي عليه استقبل لانه يندر وجود هذه العوارض فلم يكن في معنى ما ورد به النص وكذلك اذا قهقه لانه بمنزلة الكلام وهو قاطع

ص مسئله ۲ اگر شخصے از مکان نماز بیرون شود بگمان اینکه حدث صادر شده است از وی ف پس اگر او از مسجد بیرون رفته بود ص و بعد ازان بیقین معلوم شود وی را که حدث از وی صادر نشده است لازم است بر وی که استیناف نماید و اگر از مسجد بیرون نشده باشد پس بنا نماید و این بنا بر استحسان است و مقتضای قیاس اینست که در هر دو صورت استیناف نماید و این یک روایت است از محمد رحمه الله و وجه قیاس اینست که شخص مذکور بغیر عذر از جهت قبله انحراف نموده است و وجه استحسان اینست که شخص مذکور انحراف نموده است بقصد صلاح نماز حتی که اگر متحقق می شد آنچه توهم نموده بود البته جائز می شد بنا پس قصد صلاح بمنزلهٔ عین صلاح اعتبار نموده خواهد شد مادامیکه خارج نشود از مسجد ف و اینکه مذکور شد وقتی است که کسی را خلیفه نکرده باشد ص و اگر خلیفه کرده باشد کسی را نماز او و نماز جمیع مقتدیان فاسد می شود ف اگرچه شخص مذکور از مسجد بیرون نرفته باشد ص زیراچه خلیفه گردانیدن عمل کثیر است بغیر عذر و اینکه مذکور شد بخلاف آنست که اگر او بیرون آید از نماز بگمان اینکه بی وضو شروع کرده است در نماز و بعد ازان بیقین بداند که با وضو شروع کرده است چه درینصورت نماز او فاسد می شود ف و استیناف آن بر وی واجب میگردد ص اگرچه از مسجد بیرون نرفته باشد زیراچه درینصورت بیرون شده است از نماز باینصورت که ترک آن نموده است زیراچه اگر متحقق میشد چیزیکه بنا بر آن از نماز بیرون شده است استیناف لازم می شد و باید دانست که مکان صفوف نمازیان در صحرا بمنزلهٔ مسجد است ف اگر در جانب پس رود ص و اگر در جانب پیش رود پس تا مکانیکه ستره است بمنزلهٔ مسجد است و این در صورتی است که ستره باشد و اما در صورتیکه ستره نباشد پس بمقدار صفوف مصلیان که در پس امام است از جانب پیش بمنزلهٔ مسجد است و اگر مصلی منفرد باشد در صحرا پس بمقدار موضع سجدهٔ او از هر جانب بمنزلهٔ مسجد است در حق او مسئله ۳ اگر شخصی در اثنای نماز دیوانه گردد یا بخوابد تا محتلم شود یا بیهوش شود پس واجب است مر او را که استیناف کند نماز خود را زیراچه وقوع این عوارض در نماز نادر است پس استیناف نماز در صورتهائیکه این عوارض روی دهد موجب حرج نیست لهذا باید که استیناف نماز نماید بنا نکند و همچنین استیناف نماید اگر خنده قهقهه کند در نماز زیراچه خندهٔ قهقهه بمنزلهٔ کلام است و کلام قاطع نماز است ❁

وان حصر الامام عن القراءة فقدم غيره اجزاهم عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجزيهم لانه يندر وجوده فاشبه الجنابة وله ان الاستخلاف
بعلة العجز وهو هنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر فلا يلحق بالجنابة ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة لا يجوز بالاجماع لعدم الحاجة
الى الاستخلاف وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا بد من التوضي ليأتي به وان تعمد الحدث في هذه الحالة
او تكلم او عمل عملا ينافي الصلوة تمت صلوته لانه تعذر البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق عليه شيء
من الاركان فان رأى المتيمم الماء في صلوته بطلت وقد مر من قبل فان رآه بعد ما قعد قدر التشهد او كان ماسحا فانقضت
مدة مسحه او خلع خفيه بعمل يسير او كان اميا فتعلم سورة او عريانا فوجد ثوبا او موميا فقدر على الركوع والسجود او تذكر
فائتة عليه قبل هذه او احدث الامام القارئ فاستخلف اميا او طلعت الشمس في الفجر او دخل وقت العصر وهو في الجمعة او كان
ماسحا على الجبيرة فسقطت عن برء او كان صاحب عذر فانقطع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها بطلت الصلوة في قول ابي حنيفة رح

مسئله ۴ اگر محصور شود امام از قرأت قرآن ف یعنی بند شود و خواندن نتواند ص ولهذا مقدم کند شخصے را پس نماز آنها جائز است درین صورت نزد ابی حنیفه رحمه الله وصاحبین رحمهما الله گفته اند که جائز نیست زیرا چه پیش آمدن این عارضه نادر است ودلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که علت جواز استخلاف عجز است واین در صورت مذکوره متحقق است وعارضه مذکوره نادر نیست بلکه اکثر در پیش می آید ف واین وقتی است که امام محصور شود پیش از خواندن آنمقدار قرآن که نماز بآن جائز می شود ص واگر امام بعد از خواندن قرآن بمقدار مذکور محصور شود از قرأت پس درین صورت جائز نیست که کسی را خلیفه سازد برای خواندن قرأت زائد واین متفق علیه است و وجهش اینست که درین صورت حاجت استخلاف نیست

مسئله ۵ اگر از مصلی حدث صادر شود بعد از خواندن تشهد پس باید که وضو کرده سلام بگوید زیرا چه سلام گفتن بعد از تشهد لازم وواجب است پس برای ادای آن وضو ضرور است واگر بعد از تشهد عمداً حدث کند یا تکلم نماید یا عملی کند که منافی نماز است پس نماز او تمام می شود زیرا چه درین صورت متصور نیست که وضو کرده سلام گوید چه عملهای مذکوره قاطع نماز است ولیکن درین صورت اعادهٔ نماز برو فرض نیست زیرا چه هیچ رکنی از ارکان نماز باقی نمانده است

مسئله ۶ اگر صاحب تیمم در اثنای نماز آب ببیند نماز او باطل می شود چنانچه سابق مذکور شده است ف در باب تیمم ص وهمچنین در صورتیکه مصلی صاحب مسح موزه باشد ومدت مسح منقضی شود در اثنای نماز یا بکشد موزه را از پای بعملیکه عمل کثیر نباشد وهمچنین در صورتیکه مصلی امی باشد ودر اثنای نماز سوره را یاد کند یا مصلی برهنه باشد ودر اثنای نماز بیابد جامه را یا مصلی که رکوع وسجود را بایما میکند ودر اثنای نماز قادر شود بر رکوع وسجود یا که یاد آید مصلی را در اثنای نماز نمازیکه پیشتر ازین فوت شده است و واجب الترتیب است یا حدث صادر شود از مصلی قاری که امام است واو خلیفه کند بجای خود مقتدی را که امی است یا آفتاب طلوع کند در اثنای نماز فجر یا داخل شود وقت عصر درحالیکه مصلی در نماز جمعه است یا مصلی صاحب مسح باشد بر جبیره وبود در اثنای نماز جبیره بیفتد بسبب به شدن زخم یا مصلی صاحب عذر باشد چون مستحاضه وبمانند آن وعذر او دفع شود در اثنای نماز پس درین صورتها نماز باطل میشود نزد جمیع علمای ما رح واگر این عوارض روی دهد مصلی را بعد از نشستن بقدر خواندن تشهد پس نماز او باطل میشود نزد ابی حنیفه رح

وقالا تمت صلوٰته وقیل الاصل فیه ان الخروج عن الصلوٰة بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفة رح ولیس بفرض عندهما فاعتراض هذه العوارض عنده فی هذه الحالة کاعتراضها فی خلال الصلوٰة وعندهما کاعتراضها بعد التسلیم لهما مارویناه من حدیث ابن مسعود رض وله انه لا یمکنه اداء صلوٰة اخری الا بالخروج من هذه وما لا یتوصل الی الفرض الا به یکون فرضا ومعنی قوله تمت تقاربت التمام والاستخلاف لیس بمفسد حتی یجوز فی حق القاری وانما الفساد ضرورة حکم شرعی وهو عدم صلاحیة الامامة ومن اقتدی بالامام بعد ما صلی رکعة فاحدث الامام فقدمه اجزاه لوجود المشارکة فی التحریمة والاولی للامام ان یقدم مدرکا لانه اقدر علی اتمام صلوٰته وینبغی لهذا المسبوق ان لا یتقدم لعجزه عن التسلیم فلو تقدم یبتدی من حیث انتهی الیه الامام لقیامه مقامه واذا انتهی الی السلام یقدم مدرکا یسلم بهم فلو انه حین اتم صلوٰة الامام قهقه او احدث متعمدا او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلوٰته وصلوٰة القوم تامة لان المفسد فی حقه وجد فی خلال الصلوٰة وفی حقهم بعد تمام ارکانها والامام الاول ان کان فرغ لا تفسد صلوٰته وان لم یفرغ تفسد هو الاصح فان لم یحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد ثم قهقه او احدث متعمدا فسدت صلوٰة الذی ادرک اول صلوٰته عند ابی حنیفة رح

نہ نزد صاحبین رح وبعضی گفتہ اند کہ بنای این اختلاف بران ست کہ خروج بفعل مصلی فرض ست نزد ابی حنیفہ رح ونزد صاحبین رح فرض نیست پس روی دادن این عوارض بعد از تشہد مانند روی دادن آن ست در اثنای نماز نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ ونزد صاحبین رحمہما اللہ رو یدادن آن درین حالت مانند روی دادن آن ست بعد از گفتن سلام ودلیل صاحبین رح اینست کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم با بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمود ف کہ ہرگاہ تشہد خواندی یا بمقدار آن نشستی پس تمام شد نماز تو چنانچہ سابق مذکور شدہ است ص ودلیل ابی حنیفہ رحمہ اللہ اینست کہ ممکن نیست مصلی را کہ ادا کند نماز دیگر را مگر بعد از خارج شدن از نمازیکہ بآن مشغول ست پس خروج بفعل مصلی فرض خواہد شد زیراچہ موقوف ست بران اداى فرض دیگر وچیزیکہ چنین باشد فرض می شود بدانکہ مراد از تمام شدن نماز کہ مذکور ست در حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ اینست کہ قریب ست بتمامی **مسئلہ ۷** اگر شخصی اقتدا کرد بامام بعد از گذاردن امام یک رکعت نماز را وبعد ازان حدث صادر شد از امام واو خلیفہ کرد بجای خود شخص مذکور را کہ مسبوق ست پس این جائز ست ولیکن اولی اینست کہ خلیفہ کند امام مدرک را ف یعنی مقتدی را کہ از ابتدا اقتدا نمودہ باشد ص چہ او قادر ست بر اتمام نماز ولیکن درصورت مذکورہ مسبوق مذکور را باید کہ قبول نکند خلافت را ومقدم نشود بجای امام چہ او قادر نیست برانیکہ نماز تمام کند وسلام گوید ومعہذا اگر مقدم شود باید کہ شروع کند نماز را از جائیکہ امام تا آنجا رسیدہ بود چہ او قائم مقام امام ست وہرگاہ تمام کند رکعتی را کہ دران سلام ست مقدم کند مقتدی مدرک را تا او سلام بگوید مع مقتدیان دیگر پس اگر مسبوق مذکور بعد از اتمام نماز امام در موضع سلام خندہ قہقہہ نماید یا عمداً حدث کند یا کلام گوید یا از مسجد خارج شود پس نماز او فاسد میگردد نہ نماز قوم زیراچہ درین صور تہا شکنندۂ نماز یافتہ میشود در اثنای نماز در حق او ودر حق قوم یافتہ میشود بعد از تمامی نماز آنہا واما امام اول کہ بعد از وضو اقتدا نمودہ است بمسبوق مذکور اگر او از نماز فارغ شود مع قوم پس نماز او فاسد نمیشود واگر فارغ نشدہ باشد مع قوم نماز او فاسد می شود وہمین صحیح ست **مسئلہ ۸** اگر امام بعد از نشستن بقدر تشہد در قعدۂ اخیرہ خندۂ قہقہہ کند عمداً یا حدث کند عمداً پس نماز مسبوقان فاسد میگردد نزد ابی حنیفہ رح

وقالا لا تفسد وان تكلم او خرج من المسجد لم تفسد في قولهم جميعا لهما ان صلوة المقتدي بناء على صلوة الامام جوازا وفسادا

ولم تفسد صلوة الامام فكذا صلوته وصار كالسلام والكلام وله ان القهقهة مفسدة للجزء الذي يلاقيه من صلوة الامام فيفسد

مثله من صلوة المقتدي غير ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق محتاج اليه والبناء على الفاسد فاسد بخلاف السلام لانه منه

والكلام في معناه وينتقض وضوء الامام لوجود القهقهة في حرمة الصلوة ومن احدث في ركوعه او سجوده توضأ وبنى ولا يعتد

بالتي احدث فيها لان اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة ولو كان اماما فقدم غيره دام المقدم على الركوع لانه يمكنه الاتمام

بالاستدامة ولو تذكر وهو راكع او ساجد ان عليه سجدة فانحط من ركوعه لها او رفع رأسه من سجدة فسجدها يعيد الركوع والسجود

ونزد صاحبین رحمهما الله فاسد نمیگردد و اگر امام ف خنده قهقهه و حدث نکند بلکه ص تکلم کند یا خیزد و خارج شود از مسجد پس درینصورت نماز مسبوقان فاسد نمیگردد نزد جمیع علمای ما چنانکه مذکور شد و دلیل صاحبین رحمهما الله اینست که بنای نماز مقتدی بر نماز امام است در حق صحت و فساد و در صورت خندهٔ قهقهه و حدث عمداً نماز امام فاسد نمیشود پس نماز مقتدی فاسد نخواهد شد چنانچه در صورت سلام و کلام و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که در صورت مذکوره بسبب خندهٔ قهقهه فاسد می شود از نماز امام جزویکه خندهٔ قهقهه مقارن آنست پس مثل آن مقدار از نماز مقتدی نیز فاسد خواهد شد ولیکن امام محتاج بنا نیست و مقتدی مسبوق محتاج بناست و بنا بر فاسد فاسد است ف پس نماز مسبوق فاسد خواهد شد ص بخلاف سلام چه آن موجب فساد نماز نیست بلکه آن موجب اتمام نماز است و همچنین کلام چه کلام بمنزلهٔ سلام است و باید دانست که اگر خندهٔ قهقهه کند متصل بعد از نشستن بقدر تشهد پس درین صورت اگرچه نماز او تمام می شود ولیکن وضوی او می شکند مسئله ۹ اگر شخصی را در رکوع یا در سجود حدث پیش آید پس جائز است او را که وضو کرده بنا نماید ولیکن آن رکوع و سجود معتبر نیست چه اتمام آن رکوع و سجود متحقق نشد زیرا چه اتمام رکن بانتقال است و چون در حالت انتقال حدث پیش آمد اتمام رکن ف که عبارت از رکوع و سجود است ص یافته نشد پس اعادهٔ آن ضرور است و باید دانست که درین صورت اگر امام خلیفه گرداند بعضی مقتدی را دران رکوع یا سجود پس آن خلیفه را باید که دوام نماید بر رکوع یا سجود مذکور و باین دوام ادا می شود در رکوع و سجود مذکور مسئله ۱۰ اگر یاد آید مصلی را در رکعت دوم که او در رکعت اول یک سجده کرده است و سجدهٔ دوم بر و باقی است بنا بران قضای آن سجده از رکوع بسجده رود و بجا آرد آنرا پس درین صورت باید که بعد از قضای سجدهٔ مذکور اعادهٔ آن رکوع نماید و همچنین در سجدهٔ رکعت دوم یاد آید وی را که او در رکعت اول یک سجده نموده است و سجدهٔ دیگرے را که باقی است بنا بران برای قضای سجدهٔ مذکور سر از سجده بردارد و سجدهٔ مذکور را بجا آرد پس درینصورت نیز باید که اعاده نماید سجده را که دران یاد آمده است وی را سجدهٔ رکعت اول

وهذا بيان الاولى لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وان لم يعد اجزاه لان الترتيب في افعال الصلوة ليس بشرط وكان الانتقال
مع الطهارة شرط وقد وجد وعن ابي يوسف رح انه يلزمه اعادة الركوع لان القومة فرض عنده ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد
فالمأموم امام نوى او لم ينو لما فيه من صيانة الصلوة وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحمة ويتم الاول صلوته مقتديا بالثاني كما اذا استخلفه حقيقة ولو لم يكن
خلفه الا صبي او امرأة قيل تفسد صلوته لاستخلاف من لا يصلح للامامة وقيل لا تفسد لانه لم يوجد الاستخلاف قصدا وهو لا يصلح للامامة والله اعلم

باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها

ومن تكلم في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته خلافا للشافعي رح في الخطاء والنسيان ومفزعه الحديث المعروف
ولنا قوله عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن وما رواه محمول على رفع الاثم

بايد دانست که اين اعادهٔ رکوع وسجود که مذکور شد اولى است تا افعال نماز بقدر امکان به ترتيب متحقق شود واگر اعادهٔ آن رکوع
وسجود نکند نماز او جائز مى شود زيرا چه ترتيب در افعال نماز شرط نيست وحجت آنکه انتقال با طهارت شرط است وآن درين صورت
موجود است واز ابى يوسف رحمه الله مرويست که اعادهٔ آن رکوع بر او لازم است زيرا چه قومه نزد او رحمه الله فرض است
مسئله ۱۱ اگر امام امام يک مقتدى باشد و وى را حدث پيش آيد ف واو براى وضو ص بيرون مسجد رود پس مقتدى
مذکور بجاى امام امام ميگردد نيست استخلاف آن امام کند يا نکند زيرا چه دران صيانت ف نماز مقتدى ص است واحتياج
نيست بسوى اينکه امام معين کند وى را براى امامت چه اين احتياج وقتى مى شود که مزاحمت باشد ف اعنى مقتدى متعدد باشد
ودر صورت مذکوره مقتدى يک است ص ومزاحمت نيست ودرين صورت امام را بايد که بعد از وضو تمام کند نماز خود را در پس
امام دوم که مقتدى مذکور است چنانچه همين حکم است در صورتيکه امام بسبب پيش آمدن حدث خليفه خود گرداند يکى از مقتديان را
وبايد دانست که اگر آن يک مقتدى صبى باشد يا زن پس درين صورت اختلاف است بعضى گفته اند که نماز امام فاسد مى شود
زيرا چه خليفهٔ مذکور امام شد وصلاحيت امامت ندارد وبعضى گفته اند که نماز او فاسد نمى شود زيرا چه او آن صبى يا زن را قصداً
خليفه نساخته است وآنها صلاحيت امامت ندارند تا امام شوند والله اعلم بالصواب

باب هفتم در بيان چيزها ئيکه بعضى ازان شکنندهٔ نماز است وبعضى ازان مکروه است در نماز مسئله ۱
اگر تکلم کند کسى در نماز پس نماز او فاسد مى شود خواه عمداً تکلم کند خواه سهواً ف يا نسياناً ص وشافعى رحمه الله
ميگويد که در صورت خطا ونسيان نماز فاسد نمى شود زيرا چه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است که خطا ونسيان در حق من
معاف است ودليل علماى ما رحمهم الله اينست که پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است که در نماز کلام کردن بمثل
جنس کلام آدميان صحيح نيست وجز اين نيست که نماز تسبيح وتهليل وقرائت قرآن است وحديثيکه دليل آورده است شافعى رح
پس معنى آن اينست که بسبب خطا ونسيان گنهگار نمى شود امت من ف اعنى اگر بخطا ونسيان چيزى نالائق از ظهور آمد بسبب آن [illegible] در عاقبت مؤاخذ نخواهد شد

بحذف السّلام ساهیا لانه من الاذکار فیعتبر ذکرا فی حالة النسیان وکلاما فی حالة التعمد لما فیه من کاف
الخطاب فان ان فیها او تأوّه او بکی فارتفع بکاؤه فان کان من ذکر الجنة او النار لم یقطعها لانه یدل علے زیادة الخشوع
وان کان من وجع او مصیبة قطعها لان فیه اظهار الجزع والتاسف فکان من کلام الناس وعن ابی یوسف رح ان قوله آه لم یفسد
فی الحالین واوه یفسد وقیل الاصل عنده ان الکلمة اذا اشتملت علی حرفین وهما زائدتان او احدهما لا تفسد وان کانتا اصلیتین
تفسد وحروف الزوائد جمعوها فی قولهم الیوم تنساه وهذا لا یقوی لان کلام الناس فی متفاهم العرف یتبع وجود
حروف الهجاء وافهام المعنی ویتحقق ذلك فی حروف کلها زوائد وان تنحنح بغیر عذر بان لم یکن مدفوعا الیه وحصل
به الحروف ینبغی ان یفسد عندهما وان کان بعذر فهو عفو کالعطاس والجشاء اذا حصل به حروف
ومن عطس فقال له آخر یرحمك الله وهو فی الصلوٰة فسدت صلوته لانه یجری فی مخاطبات الناس
فکان من کلامهم بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمد لله علی ما قالوا لانه لم یتعارف جوابا

ص مسئله ۲ اگر بسهو سلام گوید کسی در نماز پس نماز او فاسد نمی شود زیرا چه سلام از جملهٔ اذکار است پس آن ذکر اعتبار
نموده خواهد شد در حالت نسیان وکلام اعتبار نموده خواهد شد در حالت عمد مسئله ۳ اگر آه وناله کند کسی در نماز یا
گریه کند به آواز بلند پس اگر آن آه وناله وگریه بسبب یاد نمودن بهشت ودوزخ است پس بسبب آن نماز فاسد نمی شود زیرا چه
آن آه وناله وگریه بر زیادتی خشوع دلالت میکند واگر آن آه وناله وگریه بسبب دردی یا مصیبتی باشد پس بسبب آن نماز فاسد
میشود زیرا چه دران اظهار بی صبری وتاسف است پس این گریه وآه از جنس کلام انسان شمرده شود واز ابی یوسف رحمه الله
مرویست که اگر لفظ آه بگوید پس در هر صورت نماز فاسد نمی شود واگر لفظ اوه بگوید نماز فاسد می شود وبعضی گفته اند که قاعده
نزد ابی یوسف رحمه الله اینست که اگر آن کلمه مشتمل باشد بر دو حرف که آن هر دو از حروف زوائد باشند یا یکی ازان از
حروف زواید باشد پس بسبب آن نماز فاسد نمی شود واگر آن هر دو حرف از حروف اصلی باشند نماز فاسد می شود وحروف
زواید عبارت است از هر حرفیکه مشتمل است بران کلمهٔ الیوم تنساه قال رضی الله عنه که این قاعده ضعیف است زیرا چه
کلام آدمیان بحسب عرف تابع وجود حرف هجا وافهام معنی است وآن متحقق می شود در جمیع حروف مسئله ۴ اگر تنحنح
نماید کسی در نماز بغیر عذر باین طور که مدفوع الیه نباشد وبسبب آن حرف پیدا شود ف پس قال رضی الله عنه ص سزاوار
اینست که نماز فاسد شود نزد طرفین رحمهما الله واگر تنحنح کند بسبب عذر پس آن عفو است وباید دانست که معنی تنحنح
اح اح گفتن وعذر اینست که ویرا طاقت ضبط آن نباشد ف وباید دانست که همچنین اگر تنحنح کند برای غرض صحیح چون
تحسین صوت برای قرات قرآن مثلا پس تنحنح درین صورت نیز عفو است وموجب فساد نماز نیست کذا در بحر رائق نقلا
عن فتح القدیر ص وباید دانست که چنانچه تنحنح بعذر عفو است همچنین عفو است عطسه وآروغ که بسبب آن حروف پیدا شوند
مسئله ۵ اگر شخصی در اثنای نماز جواب عطسهٔ کسی را بگوید یرحمک الله پس نماز او فاسد میگردد زیرا چه جواب عطسه منزلهٔ کلام انسان است چرا که آن خطاب است بکسی دیگر زیرا چه
بخلاف آنکه اگر مصلی در اثنای نماز الحمد لله بگوید بسبب عطسه کردن یا بشنیدن عطسهٔ غیر پس بسبب آن نماز فاسد نمی شود بنابر آنچه فقها گفته اند زیرا چه قول الحمد لله بطریق جواب متعارف نیست

وان استفتح ففتح عليه في صلوته تفسد ومعناه ان يفتح المصلي على غير امامه لانه تعليم وتعلم فكان من كلام الناس ثم شرط التكرار في الاصل لانه ليس من اعمال الصلوة فيعفى القليل منه ولم يشترط في الجامع الصغير لان الكلام بنفسه قاطع وان قل وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا لانه مضطر الى اصلاح صلوته فكان هذا من اعمال صلوته معنى وينوي الفتح على امامه دون القراءة هو الصحيح لانه مرخص فيه وقراءته ممنوع عنها ولو كان الامام انتقل الى اية اخرى تفسد صلوة الفاتح وتفسد صلوة الامام لو اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة وينبغي للمقتدي ان لا يعجل بالفتح وللامام ان لا يلجئهم اليه بل يركع اذا جاء اوانه او ينتقل الى آية اخرى فلو اجاب في الصلوة رجلا بلا اله الا الله فهذا كلام مفسد عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكون مفسدا وهذا الخلاف فيما اذا اراد به جوابه له انه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت والاسترجاع على الخلاف في الصحيح

مسئله ۶ اگر شخصی در اثنای نماز خود فتح کند کسی را که آنکس امام او نیست پس درینصورت نماز او فاسد می شود زیرا چه این تعلیم و تعلم است پس بمنزله کلام انسان است و بعد ازان باید دانست که امام محمد رحمه الله برای فاسد شدن نماز درین صورت تکرار فتح شرط کرده است در مبسوط زیرا چه فتح کردن بر غیر از اعمال نماز نیست و قلیل ازان معاف است و در جامع صغیر شرط تکرار آن نکرده است زیرا چه آن بمنزله کلام است و کلام موجب فساد نماز است اگرچه قلیل باشد مسئله ۷ اگر مصلی فتح کند مرامام خود را پس این کلام شمرده نمی شود از روی استحسان زیرا چه مصلی درین صورت محتاج است بسوی اصلاح نماز خود پس این از اعمال نماز او است از روی معنی و باید دانست که درین صورت وقتیکه مصلی فتح کند بر امام نیت فتح کند بآن نه نیت قرأت قرآن و همین صحیح است زیرا چه وی را اجازت است فتح نه قرأت واگر امام انتقال کند از آیتیکه دران بند شده بود بسوی آیت دیگر و بعد ازان ف فتح کند او را کسی از مقتدیان ص پس نماز آنکس فاسد می شود و درین صورت اگر بگیرد امام فتح آنکس را نماز امام نیز فاسد می شود زیرا چه یافته می شود تعلیم و تعلم ف در نماز ص بغیر ضرورت و باید دانست که مقتدی را باید که شتابی نکند در فتح کردن امام و امام را نباید که محتاج کند مقتدیان را بسوی فتح ف باین طور در جائیکه بند شود در کند و مکرر ص خواند آن را بلکه باید که رکوع کند اگر قرآن بقدر سنت خوانده باشد واگر نه انتقال نماید بسوے آیت دیگر مسئله ۸ اگر شخصے در اثنای نماز در جواب کسی گوید لا اله الا الله پس ف این بمنزله کلام انسان است ص و بسبب آن نماز فاسد می شود نزد طرفین رحمهما الله و ابو یوسف رحمه الله گفته است که بسبب آن نماز فاسد نمی شود زیرا چه آن ثنای خدای تعالی است باعتبار اصل پس بسبب نیت آن شخص متغیر نخواهد شد و دلیل طرفین رحمهما الله اینست که آن شخص کلمه مذکوره را در موقع جواب گفته است و کلمه مذکوره صلاحیت این دارد که جواب واقع شود پس جواب گردانیده خواهد شد مانند جواب عطسه واگر آیت انا لله وانا الیه راجعون را در جواب کسی بخواند درین نیز اختلاف است ف مانند اختلافیکه مذکور شد در کلمه لا اله الا الله ص و همین صحیح است ف و لیکن این همه اختلاف وقتی است که آنرا در جواب کسی گفته باشد

وإن أراد به إعلامه أنه في الصلوٰة لم تفسد بالإجماع لقوله عليه السلام إذا نابت أحدكم نائبة في الصلوٰة فليسبح ومن صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع فقد نقض الظهر لأنه صح شروعه فيخرج عنه ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة فهي هي ويجتزئ بتلك الركعة لأنه نوى الشروع في عين ما هو فيه فلغت نيته وبقي المنوي على حاله وإذا قرأ الإمام من المصحف فسدت صلوته عند أبي حنيفة رح وقالا هي تامة لأنها عبادة انضافت إلى عبادة إلا أنه يكره لأنه يتشبه بصنيع أهل الكتاب ولأبي حنيفة رح أن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الأوراق عمل كثير ولأنه تلقن من المصحف فصار كما إذا تلقن من غيره وعلى هذا لا فرق بين المحمول والموضوع وعلى الأول يفترقان ولو نظر إلى مكتوب وفهمه فالصحيح أنه لا تفسد صلوته بالإجماع

ص اما در صورتیکه اراده او اعلام باشد باینکه او در نماز است پس درین صورت نماز او فاسد نمی شود باجماع زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرکرا حادثه روی دهد در نماز باید که تسبیح بگوید مسئلہ ۹ اگر شخصی شروع کند در نماز ظهر و بعد از گذاردن یک رکعت ازان نیت نماز عصر کند و شروع کند دران باینطور که تکبیر افتتاح بگوید یا نیت نماز نفل کند ف و شروع کند دران بطور مذکور ص پس می شکند نماز ظهر ف که دران اول شروع کرده بود ص زیراچه شروع او در نماز دیگر صحیح می شود پس از نماز ظهر مذکور بیرون می شود و اگر بعد از گذاردن یک رکعت از نماز ظهر شروع کند در نماز ظهر مذکور ف و برای آن تکبیر افتتاح بگوید ص پس او از نماز ظهر مذکور بیرون نمی شود و رکعتیکه گذارده است محسوب می شود در نماز ظهر زیراچه او نیت شروع کرد در عین نمازیکه او دران است پس نیت او لغو خواهد شد و نمازیکه نیت آن کرده است اول بر حال خود خواهد بود بدستور سابق مسئلہ ۱۰ اگر امام قرآن بخواند از مصحف فاسد می شود نماز او نزد ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رحمهما الله گفته اند که نماز او فاسد نمی شود زیراچه قرآن خواندن از مصحف عبادت است پس در صورت مذکوره این عبادت را اضافه نموده است و ضم کرده است آنرا بعبادت دیگر ف که نماز است ص ولیکن نماز او مکروه میگردد زیراچه دران تشبیه است بطریقه اهل کتاب ف چه آنها این عمل می نمایند ص و یک دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که برداشتن مصحف و نگاه کردن دران و گردانیدن اوراق آن عمل کثیر است و دوم اینست که در صورت مذکوره شخص مذکور تعلیم قرآن میکند از مصحف پس چنان شد که تعلم قرآن کند باینطور که شخصی او را تلقین آن نماید و در صورت تلقین غیر نماز فاسد می شود پس همچنین باید بر خواهد شد در صورتیکه از مصحف بخواند و باید دانست که بنا بر این وجه نماز فاسد می شود خواه مصحف را بدست گرفته قرآن بخواند خواه باین طور که بنهد مصحف را بر لوحی پیش روی خود ف و آن را دیده قرآن بخواند ص و بنا بر وجه اول فاسد می شود نماز در صورت اول نه در صورت دوم ف چه برداشتن مصحف و گردانیدن اوراق آن درین صورت یافته نمی شود تا عمل کثیر متحقق گردد ص مسئلہ ۱۱ اگر شخصی در اثنای نماز نگاه کند در عبارتیکه مکتوب است و بفهمد معنی آن را پس صحیح اینست که درین صورت نماز او فاسد نمی شود باجماع

بخلاف ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان حيث يحنث بالفهم عند محمد رحمه الله لان المقصود هنالك الفهم اما فساد الصلوة فبالعمل الكثير ولم يوجد وان مرت امرأة بين يدي المصلي لم يقطع الصلوة لقوله عليه السلام لا يقطع الصلوة مرور شيء الا ان المار آثم لقوله عليه السلام لو علم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين وانما يأثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل ولا يكون بينهما حائل وتحاذي اعضاء المار اعضاءه لو كان يصلي على الدكان وينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه سترة لقوله عليه السلام اذا صلى احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة ومقدارها ذراع فصاعدا لقوله عليه السلام ايعجز احدكم اذا صلى في الصحراء ان يكون امامه مثل مؤخرة الرحل وقيل ينبغي ان يكون في غلظ الاصبع لان ما دونه لا يبدو للناظر من بعيد فلا يحصل المقصود

بخلاف آنکه اگر شخصے قسم خورده باشد که مکتوب فلان کس را نخواهم خواند زیرا چه اگر شخص مذکور مطالعه کند مکتوب آنکس را و بفهمد معنی آن را حانث می شود نزد محمد رحمه الله بجهت آنکه مقصود از خواندن مکتوب فهمیدن آن است و اما فساد نماز پس آن تعلق دارد بعمل کثیر و آن یافته نمی شود ف در صورت فهمیدن عبارتیکه مکتوب است ع ص مسئله ۱۲ اگر زنے گذر کند از پیش مصلی پس نماز او فاسد نمی شود زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که بسبب مرور کسی از پیش مصلی نماز فاسد نمی شود ولیکن باید دانست که مرور کننده از پیش مصلی گنهگار می شود بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر بداند کسی که میگذرد از پیش مصلی که چه قدر گناه می شود برو هر آینه گذر نکند از پیش مصلی بلکه استاده ماند چهل وقت یعنی چهل سال یا چهل ماه یا چهل روز ص لیکن باید دانست که گذر کننده از پیش مصلی وقتی گنهگار می شود که بگذرد از موضع سجده او چنانچه بعضے گفته اند ف و نیز شرط گنهگار شدن گذرنده از پیش مصلی اینست ص که میان او و میان مصلی چیزے حائل نباشد و اگر مصلی نماز میکند بر مکان بلند پس در صورت شرط گنهگار شدن گذرنده از پیش مصلی اینست که اعضای او محاذی اعضای مصلی شود ف و باید دانست که درین مسئله تفصیل است و آن اینست که اگر در مسجد صغیر باشد مرور کننده از پیش مصلی گنهگار می شود مطلقا و اگر مصلی در مسجد کبیر یا صحرا باشد پس درین صورت مرور کننده از پیش مصلی وقتی گنهگار می شود که مرور کند در موضع سجود او ولیکن باید دانست که نزد بعضی مشائخ موضع سجود عبارت است از سجده گاه او و نزد بعضی مشائخ عبارت است از موضعیکه نگاه مصلی می افتد بران وقتیکه نگاه کند بر سجده گاه خود و همین اصح است ع ص مسئله ۱۳ اگر شخصے نماز گذارد در صحرا پس سزاوار است وی را که پیش روی خود ستره استاده کند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر یکے از شما نماز گذارد در صحرا پس باید که ستره قائم کند پیش روی خود مسئله ۱۴ باید که طول ستره کم از مقدار ذراع نباشد زیرا چه در حدیث طول آن بمقدار موخره پالان شتر آمده است ف و آن بمقدار ذراع می شود ص و بعضی گفته اند که ضخامت آن بمقدار ضخامت انگشت باید زیرا چه کمتر از آن از دور نظر نمی آید پس آنچه مقصود است از ستره و آن حائل شدن

ویقرب من السترة لقوله علیه السّلام من صلّی الی سترة فلیدن منها ویجعل السترة علی حاجبه الایمن او علی الایسر به ورد الاثر ولا بأس بترک السترة اذا امن المرور ولم یواجه الطریق وسترة الامام سترة للقوم لانه علیه السّلام صلّی ببطحاء مکة الی عنزة ولم یکن للقوم سترة ویعتبر الغرز دون الالقاء والخط لان المقصود لا یحصل به ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیه سترة او مرّ بینه وبین السترة لقوله علیه السّلام ادرؤا ما استطعتم ویدرأ بالاشارة کما فعل رسول الله بولدی ام سلمة رض او یدفع بالتسبیح لما روینا من قبل ویکره الجمع بینهما لان باحدهما کفایة **فصل** ویکره للمصلی ان یعبث بثوبه او بجسده لقوله علیه السّلام ان الله تعالی کره لکم ثلثا وذکر منها العبث فی الصلوٰة ولان العبث خارج الصلوٰة حرام فما ظنک فی الصلوٰة ولا یقلب الحصا لانه نوع عبث الا ان لا یمکنه من السجود فیسویه مرة لقوله علیه السّلام مرة یا اباذر رض والا فذر ولان فیه اصلاح صلاته

مسئله ۱۵ باید که مصلی قریب ستره نماز گذارد **ف** و دور از ستره استاده نشود **ص** زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین فرموده است **مسئله ۱۶** باید که ستره را بمحاذی ابروی خود گذارد هر ابروی که باشد از چپ یا راست نه بمحاذی بینی **ف** زیرا چه چنین منقول است ولیکن افضل آنست که بمحاذی ابروی راست گذارد **ص** **مسئله ۱۷** ستره امام در حق مقتدی کافی است و برای هر مقتدی ستره علیحده نمی باید زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم روزی نماز گذارد در بطحا که موضعی است در مکه و نیزه کوچک را پیش روی خود ستره گردانید و در پیش هیچیک مقتدیان ستره نبود **مسئله ۱۸** باید که ستره را استاده نماید. و اگر بیندازد آنرا معتبر نیست چه مقصود از آن حاصل نمی شود و همچنین اگر مصلی خطی کشد پیش روی خود معتبر نیست چه مقصود از آن حاصل نمی شود **مسئله ۱۹** اگر پیش روی مصلی ستره نباشد و کسی خواهد که گذرد از پیش او یا ستره باشد و کسی خواهد که از اندرون ستره گذر کند پس باید که مصلی دفع کند آن را زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که دفع کنید آنرا مادامیکه طاقت دفع دارید و برای دفع آن دو طریق است یکی اینکه اشاره کند **ف** بدست **ص** چنانچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم دو پسر ام سلمه رضی الله عنها را باین طور دفع کرده بود دوم اینکه تسبیح بگوید بنابر حدیثیکه سابق شده است و اگر اشاره و تسبیح هر دو را عمل آرد پس این مکروه است زیرا چه از آن کفایت میکند والله اعلم

فصل **مسئله ۱** اگر مصلی فعل عبث نماید با جامه خود یا به بدن خود در نماز پس آن موجب کراهت نماز است بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که خدا یتعالی مکروه میدارد سه چیز را یکی از انجمله فعل عبث است در نماز و بجهت آنکه فعل عبث در خارج نماز حرام است پس در نماز بطریق اولی حرام خواهد بود **ف** لهذا نماز مکروه خواهد شد **ص** **مسئله ۲** گردانیدن سنگریزه از جائی بجائی در نماز مکروه است چه این نوعی از فعل عبث است **ف** پس مکروه خواهد بود **ص** مگر وقتیکه سنگریزه در موضع سجده باشد و بدون دور کردن سنگریزه از موضع مذکور سجده کردن ممکن نباشد پس درین هنگام جائز است که یکبار دور کند سنگریزه را از مکان سجده برابر نماید بجهت آنکه پیغمبر صلعم بابی ذر رضی چنین فرموده است و بجهت آنکه درین صورت اصلاح نماز متعلق است بفعل کردن پس فعل عبث نخواهد بود **ف** چه فعل عبث عبارت است از عملیکه در آن غرض صحیح نباشد چون هموار کردن ریش مثلاً

ولا یفرقع اصابعه لقوله علیه السّلام لا تفرقع اصابعك وانت تصلی ولا یتخصّر وهو وضع الید علی الخاصرة لانه علیه السّلام نهی عن الاختصار فی الصلوٰة ولان فیه ترك الوضع المسنون ولا یلتفت لقوله علیه السّلام لو علم المصلی من یناجی ما التفت ولو نظر بمؤخر عینیه یمنة و یسرة من غیر ان یلوی عنقه لا یکره لانه علیه السّلام کان یلاحظ اصحابه فی صلوته بموق عینیه ولا یقعی ولا یفترش ذراعیه لقول ابی ذر رضی الله عنه نهانی خلیلی عن ثلث ان انقر نقر الدیك وان اقعی اقعاء الکلب وان افترش افتراش الثعلب والاقعاء ان یضع الیتیه علی الارض وینصب رکبتیه نصبا هو الصحیح ولا یرد السّلام بلسانه لانه کلام ولا بیده لانه سلام معنی حتی لو صافح بنیة التسلیم تفسد صلوته ولا یتربع الا من عذر لان فیه ترك سنة القعود ولا یعقص شعره وهو ان یجمع شعره علی هامته ویشده بخیط او بصمغ لیستلبّد فقد روی انه علیه السّلام نهی ان یصلی الرجل وهو معقوص ولا یکف ثوبه لانه نوع تجبر

مسئله ۳ فرقعه در نماز مکروه است **ف** وآن عبارت است از در هم خمانیدن انگشتان باین طور که بانگ برآید ازان **ص** ووجه کراهت آن در نماز آنست که در حدیث ازان نهی وارد شده است **مسئله ۴** نهادن هر دو دست بر تهیگاه در نماز مکروه است بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم ازان نهی فرموده است وبجهت آنکه نهادن دست راست بر دست چپ وبستن آن زیر ناف که مسنون است ترک می شود بسبب نهادن هر دو دست بر تهی گاه **مسئله ۵** متوجه شدن بجانب چپ وراست در نماز مکروه است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر میدانست مصلی که باکه راز می گوید در نماز التفات نمی کرد بجانب چپ وراست واگر بگوشه چشم نگاه کند مصلی بجانب راست یا بجانب چپ بی آنکه گردن خود را بگرداند **ف** تا بجانب پس **ص** این مکروه نیست زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بگوشه چشم نگاه میکرد بسوی اصحاب خود در نماز **مسئله ۶** اقعاء در نماز مکروه است وآن عبارت است از اینکه نشیند مصلی باین وضع که هر دو سرین خود را بر زمین نهد و بر پا کند هر دو ساق را **ف** وبنهد دو دست را بر زمین واین نشستن مانند نشستن سگ است **ص** وهمچنین مکروه است که مصلی هر دو ذراع خود را در هنگام سجده فرش کند وبر زمین بچسپاند **ف** مانند روباه **ص** زیرا چه ابوذر رضی الله عنه گفته است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم از سه چیز مرا منع کرده است یکی منقار زدن مانند منقار زدن مرغ در هنگام دانه چیدن دوم اقعاء مانند اقعای سگ سوم دستها را بر زمین فرش کردن مانند فرش کردن روباه **مسئله ۷** مصلی را نباید که جواب سلام دهد نه بزبان چه آن کلام است ونه باشاره از دست چه این اشاره سلام است از روی معنی لهذا اگر مصلی در نماز مصافحه نماید باکسی به نیت سلام نماز او می شکند **مسئله ۸** مصلی را نباید که چار زانو نشیند در نماز مگر بسبب عذر زیرا چه چار زانو نشستن در نماز مکروه است بجهت آنکه بسبب آن جلوس که سنت است در نماز ترک میشود **مسئله ۹** اقعاص در نماز مکروه است وآن عبارت است ازین که مویهای سر خود را جمع کند بر تارک وبربندد آنرا بریسمان یا بهم بچسپاند آنرا بصمغ زیرا چه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از نماز گذاردن باین حالت وهمچنین مکروه است مصلی را که جمع کند وبردارد دامن جامه خود را در نماز چه این نوعی از تکبر است

ولا یسدل ثوبه لانه علیه السلام نهی عن السدل وهو ان یجعل ثوبه علی رأسه وکتفیه ثم یرسل اطرافه من جوانبه ولا یاکل ولا یشرب
لانه لیس من اعمال الصلوٰة فان اکل او شرب عامدا او ناسیا فسدت صلوته لانه عمل کثیر وحالة الصلوٰة مذکرة ولا بأس بان یکون مقام
الامام فی المسجد وسجوده فی الطاق ویکره ان یقوم فی الطاق لانه یشبه صنیع اهل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان
سجوده فی الطاق ویکره ان یکون الامام وحده علی الدکان لما قلنا وکذا علی القلب فی ظاهر الروایة لانه ازدراء بالامام ولا بأس
ان یصلی الی ظهر رجل قاعد یتحدث لان ابن عمر رضی الله عنهما کان یستتر بنافع فی بعض اسفاره ولا بأس بان یصلی وبین یدیه مصحف معلق او سیف
معلق لانهما لا یعبدان وباعتباره تثبت الکراهة ولا بأس بان یصلی علی بساط فیه تصاویر لان فیه استهانة بالصور ولا یسجد علی
التصاویر لانه یشبه عبادة الصورة واطلق الکراهة فی الاصل لان المصلی معظم

مسئله ۱۰ اسدال در نماز مکروه است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم ازان نهی فرموده است وسدل عبارت است از آنکه
مصلی چادر خود را بیندازد بر سر و دوش خود و اطراف چادر را بگذارد از جوانب خود مسئله ۱۱ اگر طعام و آب بخورد پس
در نماز نماز او فاسد می شود خواه عمدا خورده باشد آنرا یا بفراموشی زیرا چه این عمل کثیر است ف و بسبب سهو و نسیان متعذر
نیست ص زیرا چه حالت نماز باعث یاد داشتن است ف بخلاف روزه چه دران چیزی باعث یاد داشتن آن نیست
ص مسئله ۱۲ اگر امام استاده شود در مسجد نزدیک محراب و سجده کند در طاق محراب پس این مکروه نیست و اما اگر استاده
شود در طاق محراب پس این مکروه است زیرا چه درین مشابهت می شود باهل کتاب چه آنها برای امام مکان خاص را تخصیص
می نمایند مسئله ۱۳ اگر امام تنها بر مکان بلند استاده شود پس این مکروه است بنابر وجهیکه در مسئله سابق مذکور شد
و همچنین مکروه است اگر امام تنها در مکان پست استاده شود و مقتدیان در مکان بلند چه درین اهانت امام است و همین ظاهر
روایت است مسئله ۱۴ اگر شخصے نماز گذارد در پس پشت کسیکه نشسته سخن میگوید پس دران مضائقه نیست زیرا چه
عبد الله بن عمر رضی الله عنه در بعضی سفر چنین عمل کرده است مسئله ۱۵ اگر شخصے نماز گذارد در مکانی که در جانب
قبله او مصحف یا شمشیر معلق باشد پس درین مضائقه نیست زیرا چه کسی عبادت مصحف و شمشیر نمیکند و اگر چنین می بود نماز
در صورت مذکوره مکروه می شد مسئله ۱۶ مضائقه نیست درین که نماز گذارد بر بساطیکه دران تصویر ها است چه سبب
استادن بر بساط مذکور اهانت تصویر است ولیکن باید که سجده نکند بر تصویر ف چه اگر سجده کند بران مکروه است
ص زیرا چه درین تشبیه است بعبادت تصویر و محمد رحمه الله در مبسوط گفته است که نماز گذاردن بر بساطیکه
دران تصویر ها است مطلقا مکروه است ف و فرق نه کرده است میان صورتیکه سجده کند مصلی بر تصویر و میان صورتیکه
فقط استاده شود بر بساط مذکور و سجده بر تصویر نکند ص و وجه آن این است که مصلا یعنی جاے نماز چیز
مکرم و معظم است ف پس بساط مذکور را مصلا گردانیدن مکروه است چه دران تعظیم تصویر لازم می آید

ويكره ان يكون فوق رأسه في السقف او بين يديه او بحذائه تصاوير او صورة معلقة لحديث جبرئيل انا لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تبدو للناظر لا يكره لان الصغار جدا لا تعبد واذا كان التمثال مقطوع الرأس اي ممحو الرأس فليس بتمثال لانه لا يعبد بدون الرأس وصار كما اذا صلى الى شمع او سراج على ما قالوا ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة او على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة او كانت على الستر لانه تعظيم لها واشدها كراهة ان تكون امام المصلي ثم من فوق رأسه ثم على يمينه ثم على شماله ثم خلفه ولو لبس ثوبا فيه تصاوير يكره لانه يشبه حامل الصنم والصلوة جائزة في جميع ذلك لاستجماع شرائطها وتعاد على وجه غير مكروه وهو الحكم في كل صلوة اديت مع الكراهة ولا يكره تمثال غير ذي الروح لانه لا يعبد ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ولان فيه ازالة الشغل فاشبه درء المار

واما اگر تصویر بالای سر مصلی باشد در سقف مثلا پس درین صورت نماز مکروه است وهمچنین اگر پیش روی او یا بجانب راست یا بجانب چپ یا بمحاذی او باشد وهمچنین اگر صورتی معلق باشد بالای سر او یا در جانب روی او یا در جانب راست وچپ او زیراچه مرویست که جبرئیل علیه السلام فرموده است که ما فرشتگان در نمی آیم در خانه که دران تصویر باشد یا سگ **ف** واینهمه که مذکور شد وقتی است که تصویر بزرگ باشد **ص** واگر تصویر کوچک باشد باین درجه که در نظر پیدا نمی شود پس این موجب کراهیت نیست زیراچه چنین تصویر را کسی عبادت نمی کند **مسئله ۱۷** اگر تصویر وتمثال سر بریده باشد پس این تصویر تمثال نیست زیراچه تمثال وتصویر سر بریده را کسی عبادت نمی کند پس این چنان است که نماز گذارد کسی بجانب شمع یا چراغ بنابرانچه فقها گفته اند **مسئله ۱۸** اگر باشد تصویر بر بالینیکه انداخته شده است یا بر فرشی که فرش نموده شده است پس این مکروه نیست زیراچه تصویر ها درین صورت پایمال میشود بخلاف آنکه بالین بر پا باشد یا باشد تصویر بر پرده **ف** که آویزان است **ص** پس این مکروه است زیراچه درین صورت تعظیم تصویر است وباید دانست که شدید کراهت آنست که تصویر در جانب روی مصلی باشد وبعد ازان آنست که بالای سر مصلی باشد وبعد ازان اینست که در جانب راست او باشد وبعد ازان آنست که در جانب چپ او باشد وبعد ازان اینست که در پس پشت او باشد **مسئله ۱۹** اگر پوشید مصلی در حالت نماز جامه را که دران تصویر ها باشد پس این مکروه است زیراچه مصلی درین صورت مشابه آنکس می شود که بت در بغل دارد وباید دانست که در جمیع این صورتها که مذکور شد نماز جائز است زیراچه جمیع شرائط نماز وارکان آن یافته میشود ولیکن مستحب اینست که درین صورتها نماز را اعاده نموده شود بر وجهیکه مشتمل بر کراهیت نباشد وهمچنین هر نمازیکه مع الکراهیت ادا نموده شود **ف** پس اعاده آن بر وجه مذکور مستحب است **ص** **مسئله ۲۰** تمثال غیر ذی روح **ف** چون درخت وغیره **ص** مکروه نیست زیراچه این تمثال را کسی عبادت نمی کند **مسئله ۲۱** کشتن مار وکژدم در نماز مضائقه نیست بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که بکشید مار وکژدم را اگرچه در نماز باشید وبجهت آنکه در کشتن آن ازاله تشویش خاطر است پس جائز خواهد شد مانند دفع نمودن شخصی که مرور کند از پیش روی مصلی

ويستوي جميع انواع الحيات هو الصحيح لاطلاق ما رويناه ويكره عد الآي والتسبيحات باليد في الصلوة وكذلك عد السور لان ذلك ليس من اعمال الصلوة وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انه لا بأس بذلك في الفرائض والنوافل جميعا مراعاة لسنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة قلنا يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع فيستغني عن العد بعده والله اعلم **فصل** ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء لانه عليه السلام نهى عن ذلك والاستدبار يكره في رواية لما فيه من ترك التعظيم ولا يكره في رواية لان المستدبر فرجه غير مواز للقبلة وما ينحط منه ينحط الى الارض بخلاف المستقبل لان فرجه مواز لها وما ينحط منه ينحط اليها ويكره المجامعة فوق المسجد والبول والتخلي لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه ولا بأس بالبول فوق بيت فيه مسجد والمراد ما اعد للصلوة في البيت لانه لم يأخذ حكم المسجد وان ندبنا اليه ويكره ان يغلق باب المسجد لانه يشبه المنع من الصلوة وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد في غير اوان الصلوة

وباید دانست که کشتن هر نوع مار در نماز رواست **ف** وتخصیص نوعی از انواع نیست **ص** وهمین صحیح است زیرا چه حدیث مذکور مطلق است **ف** وشامل است مر جمیع انواع مار را **ص** **مسئله ۲۲** شمار کردن آیات وتسبیحات در نماز مکروه است نزد ابی حنیفه رحمه الله وهمچنین شمار کردن سور تها **ف** ومراد از شمار کردن این چیزها درین مسئله اینست که شمار کند آنرا بانگشتهای دست یا بدانه های تسبیح **ص** ووجه کراهیت آن اینست که شمار کردن آن **ف** بطور مذکور **ص** از اعمال نماز نیست واز صاحبین رحمهما الله مرویست که در شمار کردن آن بطور مذکور مضائقه نیست در جمیع نماز ها چه فرض چه نفل زیرا چه می شمار د آن را بجهت مراعات عدد یکه رعایت آن سنت است وجواب آن اینست که ممکن است مصلی را که پیشتر از نماز شمار کند آنرا تا حاجت شمار کردن آن بعد از شروع در نماز باقی نماند والله اعلم

فصل **مسئله ۱** در وقت دفع حاجت بول وغایط رو بقبله نشستن مکروه است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم ازان نهی فرموده است وبنا بر یک روایت پشت بقبله نشستن نیز مکروه است زیرا چه درین ترک تعظیم **ف** قبله **ص** است وبنا بر روایت دیگر مکروه نیست زیرا چه در صورت نشستن پشت بقبله فرج مقابل قبله نمی شود وانچه از بول وغایط خارج میشود بزمین می افتد **ف** وسوی قبله نمیرود **ص** بخلاف آنکه اگر رو بقبله نشیند زیرا چه درین صورت فرج مقابل قبله می شود وبول که ازو خارج می شود بسوی قبله میرود **مسئله ۲** جماع وبول وغایط بر پشت بام مسجد مکروه است زیرا چه سطح بام مسجد بمنزلهٔ مسجد است لهذا اگر اقتدا کند کسی از بام مسجد در پس امامیکه در مسجد نماز میگذارد پس این اقتدا صحیح است وهمچنین اگر معتکف در مسجد بالای بام مسجد رود اعتکاف او باطل نمی شود وهمچنین حلال نیست مر جنب را که بالای بام مسجد استاده شود **مسئله ۳** اگر شخصی جزوی از خانهٔ خود را مسجد بسازد وبرای نماز گذاردن مقرر نماید ولیکن آن را حکم مسجد نداد پس بالای بام آن خانه بول وغایط کردن مضائقه نیست **مسئله ۴** در مسجد را بند کردن مکروه است زیرا چه این مشابه منع نمودن نماز است وبعضی گفته اند که [illegible]

ولا بأس بان ینقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وقوله لا بأس یشیر الی انه لا یوجر علیه لکنه لا یأثم به وقیل هو قربة وهذا اذا فعل من مال نفسه اما المتولی یفعل من مال الوقف مایرجع الی احکام البناء دون مایرجع الی النقش حتی لو فعل یضمن والله اعلم بالصواب

باب صلوٰۃ الوتر

الوتر واجب عند ابی حنیفة رہ وقالا سنة لظهور آثار السنن فیه حیث لا یکفر جاحده ولا یؤذن له ولابی حنیفة رہ قوله علیه السلام ان الله تعالیٰ زادکم صلوٰة الا وهی الوتر فصلوها مابین العشاء الی طلوع الفجر امر وهو للوجوب ولهذا وجب القضاء بالاجماع وانما لا یکفر جاحده لان وجوبه ثبت بالسنة وهو المعنی بما روی عنهما انه سنة وهی یؤدی فی وقت العشاء فاکتفی باذانه واقامته **قال** الوتر ثلث رکعات لا یفصل بینهن بسلام لما روت عائشة رضی الله عنها انه علیه السلام کان یوتر بثلث وحکی الحسن رہ اجماع المسلمین علی الثلث وهذا احد اقوال الشافعی رہ وفی قول یوتر بتسلیمتین وهو قول مالک رہ والحجة علیهما ماروینا ویقنت فی الثالثة قبل الرکوع وقال الشافعی رہ بعده لما روی انه علیه السلام قنت فی آخر الوتر وهو بعد الرکوع ولنا ماروی انه علیه السلام

مسئله ۵ منقش کردن مسجد بگچ یا بچوب ساگوان یا آب طلا مضائقه نیست یعنی گناه نیست ولیکن هیچ اجر نیست دران و بعضی گفته اند که این عمل عبادت است و باید دانست که این گفتگو وقتی است که مالک از مال خود این عمل نماید اما متولی مسجد را جائز نیست که صرف نماید مال وقف را در چیزیکه موجب استحکام مسجد است نه در چنین فضولیها حتی اگر از مال وقف چنین عمل کند ضامن خواهد شد والله اعلم

باب هشتم در بیان نماز وتر **مسئله ۱** نماز وتر واجب است نزد ابی حنیفه رحمه الله وصاحبین رحمهما الله گفته اند که سنت است چه آثار سنت دران ظاهر است زیرا چه منکر آن کافر نمی شود و برای آن اذان و اقامت نیست و گفته نمیشود و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که الله تعالیٰ زیاده کرد مر شما را نماز سوای نماز پنجگانه و آن وتر است پس نماز وتر را ادا کنید ما بین وقت نماز عشا تا وقت طلوع فجر و این حدیث دلالت میکند براینکه نماز وتر واجب است چه درین حدیث لفظ امر مذکور است و امر موضوع است برای وجوب پس ثابت شد اینکه نماز وتر واجب است ولهذا قضای آن واجب است باجماع و منکر آن بجهت آن کافر نمی شود که وجوب آن بحدیث آحاد ثابت است و اذان و اقامت برای آن بجهت آن گفته نمی شود که نماز وتر گذارده می شود در وقت نماز عشا پس اذان و اقامتیکه برای نماز عشا گفته می شود برای نماز وتر نیز کفایت میکند **مسئله ۲** نماز وتر سه رکعت است بیک سلام بجهت آنکه عائشه رضی الله عنها روایت کرده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم نماز وتر سه رکعت میکرد و گفته است حسن رحمه الله که اجماع مسلمانان بر اینست و یک قول شافعی رحمه الله نیز همین است و قول دیگر اینست که سه رکعت باین طور کند که بعد از دو رکعت سلام بگوید و بعد ازان یک رکعت باقی بخواند و همین مختار امام مالک رحمه الله است و حدیث مذکور حجت است بر ایشان **مسئله ۳** باید که مصلی دعای قنوت بخواند در رکعت سوم قبل از رکوع و شافعی رح گفته است بعد از رکوع بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم دعای قنوت خواند در آخر نماز وتر بعد از رکوع و دلیل علمای ما رح اینست که مرویست از پیغمبر صلعم

قنت قبل الرکوع وما زاد علی نصف القرآن آخره ویقنت فی جمیع السنة خلافا للشافعی رح فی غیر النصف الاخیر من رمضان

لقوله علیه السلام للحسن رضی حین علمه دعاء القنوت اجعل هذا فی وترک من غیر فصل ویقرأ فی کل رکعة من الوتر فاتحة الکتاب وسورة

لقوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن وان اراد ان یقنت کبر لان الحالة قد اختلفت ورفع یدیه وقنت لقوله علیه السلام لا ترفع الایدی

الا فی سبع مواطن وذکر منها القنوت ولا یقنت فی صلوٰة غیرها خلافا للشافعی رح فی الفجر لما روی ابن مسعود رض انه علیه السلام

قنت فی صلوٰة الفجر شهرا ثم ترکه فان قنت الامام فی صلوٰة الفجر یسکت من خلفه عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال

ابو یوسف رح یتبعه لانه تبع لامامه والقنوت فی الفجر مجتهد فیه ولهما انه منسوخ ولا متابعة فیه

کرد دعای قنوت خواند او صلی الله علیه وسلم پیش از رکوع **ف** و باید دانست که دعاے قنوت اینست اللهم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونتوکل علیک ونثنی علیک الخیر ونشکرک ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک اللهم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک بالکفار ملحق **ص** **مسئله ۴** باید که دعای قنوت در نماز وتر همیشه در تمام سال بخواند و شافعی رحمه الله گوید که در نصف اخیر رمضان دعای قنوت بخواند در نماز وتر و در باقی سال نخواند و دلیل علمای ما رحمهم الله اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه تعلیم دعای قنوت کرد مر امام حسن رضی الله عنه را فرموده است این دعا را در نماز وتر بخوان و دران هیچ تفصیل نکرد **ف** که در نصف اخیر رمضان بخوان و در باقی سال نخوان **ص** **مسئله ۵** در هر رکعت نماز وتر **ف** قرأت فرض است پس در هر رکعت آن **ص** سورهٔ فاتحه بخواند و ضم کند بآن سورهٔ دیگر را بجهت قول او تعالی که بخوانید در نماز چیزی را که میسر شود از قرآن **مسئله ۶** هرگاه بخواهد مصلی که دعاے قنوت بخواند باید که تکبیر بگوید و هر دو دست را بر دارد **ف** چنانچه در وقت تکبیر تحریمه دستها بر میدارد **ص** و بعد ازان دعای قنوت بخواند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع یکی از جمله وقت خواندن دعای قنوت است **ف** در نماز وتر **ص** وسوای نماز وتر در نماز های دیگر دعای قنوت نیست و شافعی رح میگوید که در نماز فجر دعای قنوت مقرر است و علماے ما رحمهم الله می گویند که عبد الله بن مسعود رضی الله عنهما روایت کرده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در نماز فجر یک ماه دعای قنوت خوانده است و بعد ازان ترک کرده است **مسئله ۷** اگر حنفی مذهب در پس شافعی مذهب اقتدا کند در نماز فجر پس درین صورت اختلاف است یعنی امام ابو حنیفه و محمد رحمهما الله میگویند که مقتدی مذکور در وقت خواندن دعای قنوت خاموش باشد و ابو یوسف رحمه الله میگوید که دعای قنوت بخواند بجهت آنکه مقتدی تابع امام است و خواندن دعای قنوت در وقت نماز فجر مختلف فیه است **ف** و قطعا منع نیست **ص**

[illegible]

ان يقف قائما اتباعا لامامه فيما تجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي والاول اظهر ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية
وللمتابعة في قراءة القنوت في الوتر واذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلوته كالفصد وغيره لايجزيه الاقتداء به والمختار في القنوت الاخفاء لانه دعاء

باب النوافل

السنة ركعتان قبل الفجر واربع قبل الظهر وبعدها ركعتان واربع قبل العصر وان شاء ركعتين وركعتان بعد المغرب واربع قبل العشاء واربع بعدها وان شاء ركعتين
والاصل فيه قوله عليه السلام من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة وفسر على نحو ما ذكر في الكتاب غير انه لم يذكر الاربع
قبل العصر فلهذا سماه في الاصل حسنا وخير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع ولم يذكر الاربع قبل العشاء ولهذا كان مستحبا لعدم
المواظبة وذكر فيه ركعتين بعد العشاء وفي غيره ذكر الاربع فلهذا خير الا ان الاربع افضل خصوصا عند ابي حنيفة رح على ما عرف
من مذهبه والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه خلاف الشافعي رح **قال** ونوافل النهار ان شاء صلى
بتسليمة ركعتين وان شاء اربعا وتكره الزيادة على ذلك فاما نافلة الليل قال ابو حنيفة رح ان صلى ثمان ركعات بتسليمة جاز وتكره الزيادة على
ذلك وقالا لايزيد بالليل على ركعتين بتسليمة وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلوة الليل ودليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك

بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که مقتدی مذکور ستاده ماند در پس امام تا در قیام متابعت امام حاصل شود چه دران
متابعت واجب است و بعضی گفته اند که نشیند برای اظهار مخالفت چه اگر خاموش ستاده باشد پس او شریک امام خواهد بود
در خواندن دعای قنوت **ص** و قول اول اظهر و اولی است و باید دانست که مسئلهٔ مذکوره دلالت می کند برانکه اقتدای
حنفی مذهب در پس شافعی مذهب جائز است ولیکن اگر حنفی مذهب بداند که امام شافعی مذهب موصوف است بصفتیکه آن موجب
فساد نماز است در زعم حنفی چنانچه معلوم شود که امام مذکور بعد از وضو فصد نموده است و همچنان نماز میخواند پس درین صورت اقتدای
حنفی در پس شافعی مذهب روانیست **مسئله ۸** مختار در خواندن دعای قنوت در نماز وتر اخفا است چه آن دعا است

ف و اصل در دعا همین است که باخفا خوانده شود والله اعلم

باب پنجم در بیان نماز نفل و سنت **مسئله ۱** سنت پیش از نماز فجر دو رکعت است و پیش از نماز ظهر چهار
رکعت و بعد از نماز ظهر نیز دو رکعت است و بعد از نماز مغرب دو رکعت است و بعد از نماز عشا دو رکعت است و اصل دران قول
پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که هر که مداومت نماید این دوازده رکعت نماز را در روز و شب بنا میکند برای او خدا تعالی خانه در
بهشت ولیکن باید دانست که ازین حدیث ثابت نمی شود که این دوازده رکعت نماز سنت موکده است بلکه ازین استحباب آن
ثابت می شود پس اولی همینست که دلیل آورده شود بران باین طور که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بران دوازده رکعت مواظبت نموده است
و باید دانست که پیش از نماز عصر چهار رکعت مستحب است و همچنین پیش از نماز عشا نیز چهار رکعت مستحب است **مسئله ۲** انسان
را نفل گذاردن در روز مختار است اگر خواهد دو دو رکعت بخواند و اگر خواهد چهار چهار رکعت بخواند و زیاده بر چهار رکعت بیک سلام
گذاردن در روز مکروه است و اما در شب پس نزد ابی حنیفه رحمه الله جائز است که تا هشت رکعت نفل بیک سلام گذارد و زیاده
ازان مکروه است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که در شب زیاده نکند بر دو رکعت بیک سلام و در جامع صغیر مذکور نیست که در شب
هشت رکعت نفل بیک سلام جائز است و دلیل کراهیت انیست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بران زیاده نه نموده است

ولولا الکراهة لزاد تعلیما للجواز والافضل فی اللیل عند ابی یوسف ومحمد رح مثنیٰ مثنیٰ وفی النهار اربع اربع وعند الشافعی رح
فیهما مثنیٰ مثنیٰ وعند ابی حنیفة رح فیهما اربع اربع للشافعی رح قوله علیه السلام صلوٰة اللیل والنهار مثنیٰ مثنیٰ ولهما الاعتبار بالتراویح
ولابی حنیفة رح انه علیه السلام کان یصلی بعد العشاء اربعا رواته عائشة رض وکان یواظب علی الاربع فی الضحی ولانه ادوم تحریمة
فیکون اکثر مشقة وازید فضیلة ولهذا لونذر ان یصلی اربعا بتسلیمة لا یخرج عنه بتسلیمتین وعلی القلب یخرج والتراویح
تؤدی بجماعة فیراعی فیها جهة التیسیر ومعنی ما رواه شفعا لا وترا والله اعلم **فصل** فی القراءة والقراءة فی الفرض واجبة
فی الرکعتین وقال الشافعی رح فی الرکعات کلها لقوله علیه السلام لا صلوٰة الا بقراءة وکل رکعة صلوٰة وقال مالک رح
فی ثلث رکعات اقامة للاکثر مقام الکل تیسیرا ولنا قوله تعالیٰ فاقرءوا ما تیسر من القرآن والامر بالفعل لا یقتضی التکرار

واگر زیاده بران مکروه نمی بود هرآئینه زیاده بران بیک سلام میگذارد برای تعلیم ونزد شیخین رحمهما الله افضل در شب
همین است که دو دو رکعت نماز نفل کند بیک سلام و در روز چهار چهار ونزد شافعی رحمه الله افضل دو دو رکعت است
هم در روز وهم در شب ونزد ابی حنیفه رحمه الله در روز وشب افضل همین است که چهار چهار رکعت بیک سلام ادا نماید و
دلیل شافعی رحمه الله حدیث پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که نماز نفل در شب و روز دو دو رکعت است ودلیل صاحبین
اینست که ایشان قیاس نموده اند نماز نفل را بر نماز تراویح **ف** چه نماز تراویح نفل شب است و دو دو رکعت گذاردن دران
افضل است **ص** ودلیل ابی حنیفه رحمه الله یکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم چهار رکعت نماز نفل میکرد بعد از نماز
عشا واین را عائشه رضی الله عنها روایت کرده است ونیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم مواظبت میکرد بر چهار رکعت نماز چاشت
که نفل است ودوم اینست که در گذاردن چهار رکعت نماز بیک سلام مشقت زائد است پس دران ثواب زیاده خواهد شد
ولهذا اگر نذر کند کسی که چهار رکعت نماز بیک سلام خواهم کرد پس او اگر چهار رکعت نماز بیک سلام گذارد از عهده نذر بیرون
می شود واگر بدو سلام گذارد از عهده نذر بیرون نمی شود واگر نذر کند که چهار رکعت نماز خواهم کرد بدو سلام وبعد ازان
چهار رکعت نماز گذارد بیک سلام از عهده نذر بیرون می شود وجواب از قیاس صاحبین رحمهما الله اینست که نماز تراویح
بجماعت گذارده می شود پس دو رکعت دران افضل است تا آسان شود **ف** پس قیاس نفلهای دیگر بران معقول نیست
ص **فصل** دربیان قرأت نماز **مسئله ا** در نماز فرض قرأت واجب است در دو رکعت اول وشافعی رحمه الله
گفته است که قرأت واجب است در هر رکعت نماز زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که نماز صحیح نمی شود مگر بقرأت
وهر رکعت نماز است **ف** پس در هر رکعت نماز قرأت واجب خواهد شد **ص** وامام مالک رحمة الله گفته که قرأت در سه
رکعت نماز چهارگانی واجب است واین بنا بر آنست که او رحمه الله اکثر رکعت را بمنزله کل آن اعتبار نموده است بجهت آسانی
ودلیل علمای ما رحمهم الله اینست که فرموده خدا تعالیٰ که بخوانید چیزی را که آسان شود از قرآن امر است وامر بفعل مقتضی تکرار نیست

وانما اوجبنا في الثانية استدلالا بالاولى لانهما يتشاكلان من كل وجه فاما الاخريان يفارقانهما في حق السقوط بالسفر وصفة القراءة وقدرها فلا يلحقان بهما والصلوة فيما روى مذكورة صريحا فتنصرف الى الكاملة وهي الركعتان عرفا كمن حلف لا يصلي صلوة بخلاف ما اذا حلف لا يصلي وهو مخير في الاخريين معناه ان شاء سكت وان شاء قرأ وان شاء سبح كذا روى عن ابي حنيفة رح وهو المأثور عن علي وابن مسعود وعائشة رض الا ان الافضل ان يقرأ لانه عليه السلام داوم على ذلك ولهذا لا يجب السهو بتركه في ظاهر الرواية والقراءة واجبة في جميع ركعات النفل وفي جميع ركعات الوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلوة على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتداءة ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولى الا الركعتان في المشهور عن اصحابنا رح ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة اي يقول سبحانك اللهم اما الوتر فللاحتياط **قال** ومن شرع في نافلة ثم افسدها قضاها وقال الشافعي رح لا قضاء عليه لانه متبرع فيه ولا لزوم على المتبرع ولنا ان المؤدى وقع قربة فيلزم الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان وان صلى اربعا وقرأ في الاولين وقعد

وجز این نیست که واجب کردیم ما در رکعت ثانیه قرأت را بدلیل رکعت اولی زیرا چه آن هر دو رکعت بهر صورت متشاکل و متناسب اند اما دو رکعت **ف** دوم در نماز رباعی **ص** از حکم دو رکعت اول علیحده است چه آن در ایام سفر ساقط میشود پس از روی صفت وقدر بدو رکعت اول لاحق نخواهد شد وحدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رحمه الله دران لفظ صلوة بتصریح مذکور است پس منصرف خواهد شد بسوی صلوة کامله وآن از روی عرف دو رکعت است چنانکه اگر کسی حلف کند و گوید که لا یصلی صلوة بخلاف آنکه حلف کند و گوید لا یصلی **مسئله ٢** مصلی در دو رکعت اخیر مختار است میان سه چیز یعنی اگر خواهد خاموش ماند واگر خواهد سورهٔ فاتحه بخواند واگر خواهد سبحان الله گفته باشد واین مرویست از ابی حنیفه رحمه الله وهمچنین مرویست از علی وابن مسعود وعائشه رضی الله عنهم ولیکن باید دانست که افضل اینست که سورهٔ فاتحه بخواند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بر قرأت سورهٔ فاتحه مداومت نموده است **ف** پس آن افضل است و واجب نیست **ص** ولهذا اگر بسهو ترک کند آنرا مصلی سجده سهو برا و واجب نمیشود بنابر ظاهر روایت **مسئله ٣** در هر رکعت نماز نفل قرأت واجب است زیرا چه هر دو رکعت از نماز نفل چهار گانی نماز علیحده است و استاده شدن برای رکعت سوم بعد از قعدهٔ اولی دران بمنزله تحریمه جدید است ولهذا اگر نیت کند کسی چهار رکعت نماز نفل را و تحریمه بندد پس بسبب این تحریمه واجب نمی شود مگر دو رکعت وهمین روایت مشهور است از علمای ما رحمهم الله ولهذا فقها گفته اند که در رکعت سوم باز تکبیر تحریمه بگوید و باید دانست که در هر رکعت نماز وتر نیز قرأت واجب است بنابر احتیاط **ف** زیرا چه احتمال است که سنت باشد چنانچه گفته اند بآن صاحبین رحمهما الله در ینصورت قرأت در هر رکعت واجب خواهد بود **ص** **مسئله ٤** اگر شخصی شروع کند در نماز نفل و بعد ازان بشکند آنرا پس قضای آن برا و واجب است وشافعی رحمه الله گفته است که قضای آن برا و واجب نیست زیرا چه او متبرع است دران و بر متبرع چیزی لازم نمی شود وعلمای ما میگویند که هر قدر نماز که بعد از شروع یافته میشود عبادت است پس اتمام آن لازم است تا آنقدر که یافته شده است باطل نگردد پس اگر شخصی شروع کند در چهار رکعت نفل و دو رکعت ازان بگذارد باین طور که قرأت بخواند دران و بعد ازان نشیند بقدر تشهد

ثم افسد الاخريين قضى ركعتين لان الشفع الاول قد تم والقيام الى الثالثة بمنزلة التحريمة مبتداءة فيكون ملزما هذا اذا افسد الاخريين بعد الشروع فيهما ولو افسد قبل الشروع في الشفع الثاني لا يقضي الاخريين وعن ابي يوسف رح انه يقضي اعتبارا للشروع بالنذر ولهما ان الشروع ملزم ما شرع فيه وما لا صحة له الا به وصحة الشفع الاول لا تتعلق بالثاني بخلاف الركعة الثانية وعلى هذا سنة الظهر لانها نافلة وقيل يقضي اربعا احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحدة وان صلى اربعا ولم يقرأ فيهن شيئا اعاد ركعتين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف رح يقضي اربعا وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والاصل فيها ان عند محمد رح ترك القراءة في الاوليين او في احديهما يوجب بطلان التحريمة لانها تعقد للافعال وعند ابي يوسف رح ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة وانما يوجب فساد الاداء لان القراءة ركن زائد

و بعد ازان بشکند دو رکعت باقی را پس درین صورت واجب است براو که قضا کند دو رکعت را زیرا چه درین صورت دوگانهٔ اول تام می شود و استادن برای رکعت سوم بمنزلهٔ تحریمه جدید ست ف برای دوگانهٔ آخر ص پس آن دوگانه نیز بسبب شروع واجب خواهد شد ف و چون شکست آن را قضای آن براو واجب خواهد شد ص و این وقتی است که شکسته باشد دوگانهٔ اخیر را بعد از شروع نمودن دران و اگر ترک کند آنرا ف بعد از ادای دوگانهٔ اول ص پیش از شروع در دوگانهٔ اخیر پس قضای آن دوگانه بر وی واجب نمی شود ف چه شروع دران یافته نشد تا آن واجب می شد بسبب شروع ص و از ابی یوسف رح مرویست که درین صورت نیز قضای دوگانهٔ اخیر بر وی واجب است بجهت آنکه ابو یوسف رح شروع کردن نماز نفل را قیاس کرده است بر نذر ف و در صورتیکه کسی نذر کند چهار رکعت نماز را پس ادای چهار رکعت براو واجب می شود و همچنین در صورتیکه نیت چهار رکعت نماز نفل کند پس ادای آن چهار رکعت براو واجب خواهد بود لهذا در صورت مذکوره قضای دوگانهٔ اخیر واجب می شود بر شخص مذکور ص و دلیل طرفین رحمهما الله اینست که بسبب شروع لازم می شود چیزیکه دران شروع یافته می شود و هم لازم می شود چیزیکه موقوف است بران صحت آن چیز که دران شروع نموده شده است ف و در صورت مذکوره ص صحت دوگانهٔ اول بدوگانهٔ اخیر تعلق ندارد بخلاف رکعت دوم ف که تعلق آن برکعت اول ظاهر است ص و بر همین قیاس است ف چهار رکعت ص سنت ظهر چه آن نیز نفل ست و بعضی گفته اند که چهار رکعت سنت ظهر بمنزلهٔ یک نماز است پس اگر فاسد کند دوگانه را ازان قضای چهار رکعت واجب شود احتیاطا

مسئله ۵ اگر ف شخصے نیت کند چهار رکعت نفل را ص و بگذارد آن چهار رکعت را و لیکن در هیچ رکعت قرأت نخواند پس واجب است براو قضای دو رکعت نماز نزد طرفین رحمهما الله و از ابی یوسف رح مرویست که درینصورت براو قضای چهار رکعت واجب است و این مسئله بر هشت وجه است ف و باید دانست ص که بنای این اختلاف بران است که نزد محمد رح ترک قرأت در هر دو رکعت دوگانهٔ اول یا در یک رکعت ازان موجب بطلان تحریمه است زیرا چه تحریمه منعقد می شود برای افعال ف نماز ص و نزد ابی یوسف رح ترک قرأت در دوگانهٔ اول موجب بطلان تحریمه نیست بلکه چیزی نیست که سبب فساد ادای نماز شود چه قرأت رکن زائد است

الا ترى ان للصلوة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا يبطل التحريمة وعند ابى حنيفة رح ترك القراءة
في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احدهما لا يوجب لان كل شفع من التطوع صلوة على حدة وفسادها بترك القراءة في ركعة واحدة
مجتهد فيه فقضينا بالفساد في حق وجوب القضاء وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا اذا ثبت هذا نقول اذا لم يقرأ
في الكل قضى ركعتين عندهما لان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في الشفع الاول عندهما فلم يصح الشروع في الثاني وبقيت عند ابى يوسف رح فصح الشروع في الشفع الثاني
ثم اذا افسد الكل بترك القراءة فيه فعليه قضاء الاربع عنده ولو قرأ في الاوليين لا غير فعليه قضاء الاخريين بالاجماع لان التحريمة لم تبطل فصح الشروع في الشفع الثاني
ثم فساده بترك القراءة لا يوجب فساد الشفع الاول ولو قرأ في الاخريين لا غير فعليه قضاء الاوليين بالاجماع لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني وعند ابى يوسف رح ان صح فقد اداها

لهذا نماز یافته می شود بدون قرأت ف چون نماز می ص ولیکن بدون قرأت ادای نماز صحیح نمی شود پس ترک قرأت موجب
فساد اوست و بسبب آن تحریمه باطل نمی شود ف چه ترک ادا بعد از شروع موجب بطلان تحریمه نیست ص پس فساد آن
موجب بطلان تحریمه بطریق اولی نخواهد شد و نزد ابی حنیفه رحمه الله ترک قرأت در هر دو رکعت دوگانهٔ اول موجب بطلان تحریمه
است و ترک قرأت در یک رکعت ازان موجب بطلان تحریمه نیست زیراچه هر دوگانه از نماز نفل نماز علیحده است ف پس اگر ترک کند
قرأت را در هر دو رکعت دوگانهٔ اول باطل خواهد شد تحریمه ص زیراچه اصلا قرأت یافته نشد و اگر در یک رکعت ازان قرأت ترک کند
تحریمه باطل نخواهد شد چه در فساد آن بسبب ترک قرأت در یک رکعت ازان اختلاف است پس حکم نموده شد که بسبب ترک قرأت در
یک رکعت از دوگانهٔ اول فاسد می شود آن دوگانه ف و قضای آن واجب می شود ص ولیکن تحریمه باقی می ماند احتیاطا
در حق لزوم دوگانهٔ دوم ف حتی که دوگانهٔ دوم نیز بعد از شروع دران لازم می شود بنابر تحریمهٔ اول ص و هرگاه قاعدهٔ
هر یک از علمای ثلاثه معلوم شد پس باید دانست که در صورتیکه قرأت نخواند شخص مذکور در هیچ رکعت از نماز مذکور پس برو قضای
دو رکعت نماز واجب می شود نزد طرفین رحمهما الله زیراچه تحریمه درین صورت باطل گشت نزد طرفین رحمهما الله بسبب ترک کردن
قرأت در دوگانهٔ اول پس شروع در دوگانهٔ دوم صحیح نخواهد شد و نزد ابی یوسف رح تحریمه باقی می ماند پس شروع در دوگانهٔ دوم
صحیح خواهد شد و بعد ازان چون فاسد کرد جمیع نماز را بسبب ترک کردن قرأت در جمیع پس برو قضای چهار رکعت واجب خواهد شد
نزد ابی یوسف رحمه الله و اگر شخص مذکور قرأت خواند در دوگانهٔ اول فقط پس درین صورت برو قضای دوگانهٔ اخیر است
باجماع زیراچه درین صورت تحریمهٔ او باطل نمی شود ف نزد همه ص پس صحیح خواهد شد شروع در دوگانهٔ اخیر و بعد ازان چون فاسد کرد
آنرا بسبب ترک قرأت دران پس قضای آن برو واجب خواهد شد و اما دوگانهٔ اول پس آن تمام و صحیح شده است زیراچه فساد دوگانهٔ
دوم بسبب ترک قرأت موجب فساد دوگانهٔ اول نیست و اگر شخص مذکور قرأت خواند در دوگانهٔ اخیر فقط نه در دوگانهٔ اول پس برو واجب است
قضای دوگانهٔ اول باجماع زیراچه نزد طرفین رح شروع در دوگانهٔ اخیر صحیح نشد و نزد ابی یوسف رح اگرچه شروع در دوگانهٔ اخیر صحیح است ولیکن ادای آن نیز صحیح گشته است

ولو قرأ في الاوليين واحدى الاخريين فعليه قضاء الاخريين بالاجماع ولو قرأ في الاخريين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين بالاجماع ولو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين على قول ابي يوسف رح قضاء الاربع وكذا عند ابي حنيفة رح لان التحريمة باقية وعند محمد رح قضاء الاوليين لان التحريمة قد ارتفعت عنده وقد انكر ابو يوسف رح هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن ابي حنيفة رح انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد رح لم يرجع عن روايته عنه ولو قرأ في احدى الاوليين لا غير قضى اربعا عندهما وعند محمد رح قضى ركعتين ولو قرأ في احدى الاخريين لا غير قضى اربعا عند ابي يوسف رح وعندهما ركعتين قال وتفسير قوله عليه السلام لا يصلى بعد صلوة مثلها يعنى ركعتين بقراءة وركعتين بغير قراءة فيكون بيان فرضية القراءة في ركعات النفل كلها ويصلي النافلة قاعدا مع القدرة على القيام لقوله عليه السلام صلوة القاعد على النصف من صلوة القائم ولان الصلوة خير موضوع وربما يشق عليه القيام فيجوز له تركه كيلا ينقطع عنه واختلفوا في كيفية القعود والمختار ان يقعد كما يقعد في حالة التشهد لانه عهد مشروعا في الصلوة وان افتتحها قائما ثم قعد من غير عذر جاز عند ابي حنيفة رح وهذا استحسان وعندهما لا يجزيه وهو قياس

واگر شخص مذکور قرأت خواند در دوگانهٔ اول و در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر پس بر و قضای دوگانهٔ اخیر است باجماع و همچنین اگر قرأت خواند در دوگانهٔ اخیر و در یک رکعت از دوگانهٔ اول پس درینصورت نیز بر او قضای دوگانهٔ اول است باجماع واگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اول و در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر پس درینصورت بنا بر قول ابی یوسف رح بر او قضای چهار رکعت است و همچنین نزد ابی حنیفه رح نیز زیراچه نزد شیخین رح درینصورت تحریمه باقی است و نزد محمد رح بر او قضای دوگانهٔ اول است زیراچه تحریمه درینصورت نزد او باطل میگردد ف پس شروع در دوگانهٔ اخیر نیافته شد ص وابویوسف رح انکار کرد از نیکه این روایت محمد رح از وست و گفت به محمد رح که روایت کردم از ابی حنیفه رح که لازم است مر آن شخص را قضای دو رکعت لیکن محمد رح رجوع نکرد ازین روایت از ابی یوسف رح واگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اول فقط پس بر او قضای چهار رکعت است نزد شیخین رح و نزد محمد رح بر او قضای دو رکعت است واگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر فقط پس درین صورت بر او قضای چهار رکعت است نزد ابی یوسف رح و نزد طرفین رح بر او قضای دو رکعت است و آنچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده لا یصلی بعد صلوة مثلها تفسیر آن اینست که خوانده نشود دو دو رکعت بقرأت و دو دو رکعت بغیر قرأت پس حدیث مذکور بیان فرضیت قرأت در هر رکعت نماز نفل باشد **مسئله ۶** اگر شخصے نماز نفل را نشسته گذارد با وجود قدرت بر قیام جائز است باجماع بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که ثواب نماز قاعد نصف ثواب نماز قائم است و بجهت آنکه نماز عمل نیک است و گذاردن آن **ف** همیشه **ص** مشروع است و بسا اوقات ایستادن شاق می شود بر انسان پس اگر ایستادن برای نماز نفل واجب باشد پس انسان در اکثر اوقات از گذاردن نماز باز خواهد ماند **ف** لهذا ترک آن جائز داشته شد **ص** و باید دانست که در کیفیت نشستن برای نماز نفل اختلاف است و مختار اینست که نشیند بطوریکه می نشیند در حالت تشهد چه باین وضع نشستن در نماز معلوم و معهود است در شرع **مسئله ۷** اگر شروع کند شخصے نماز نفل را در حالیکه ایستاده است و بعد از ان نشیند بدون عذر پس نماز او جائز و صحیح است نزد ابی حنیفه رحمه الله بنا بر استحسان و نزد صاحبین رحمهما الله جائز نیست و همین موافق قیاس است

لان الشروع معتبر بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقى ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعض المشائخ رح ومن كان خارج المصر تنفل على دابته الى اى جهة توجهت يومى ايماء لحديث ابن عمر رضى الله عنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى على حمار وهو متوجه الى خيبر يومى ايماء ولان النوافل غير مختصة بوقت فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة او ينقطع هو عن القافلة اما الفرائض فمختصة بوقت والسنن الرواتب نوافل وعن ابى حنيفة رح انه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من سائرها والتقييد بخارج المصر ينفى اشتراط السفر والجواز فى المصر وعن ابى يوسف رح انه يجوز فى المصر ايضًا

زیرا چه شروع در نفل بمنزلهٔ نذر است **ف** واگر نذر کند کسی که دو رکعت نماز استاده خواهم گذارد پس جائز نیست ویرا که نشسته گذارد آنرا بدون عذر پس در صورتیکه شروع کند نفل را در حالت قیام باید که نشسته گذاردن آن جائز نباشد **ص** ودلیل ابی حنیفه رح آنست که شخص مذکور در باقی نماز مباشرت بقیام ننموده است وقدریکه در آن مباشرت بقیام نموده است در ابتدا صحت آن نیز بدون قیام ممکن است **ف** پس صحت آنقدر موقوف نخواهد بود برانیکه باقی نماز را استاده گذارد وهرگاه چنین شد پس قیام در باقی نماز لازم نیست چه بسبب شروع لازم نمی شود مگر چیزیکه در آن شروع کرده است یا چیزیکه موقوف است بران صحت آن **ص** بخلاف آنکه اگر کسی نذر کند که دو رکعت نماز استاده خواهم کرد **ف** چه در ینصورت براو لازم است که دو رکعت نماز استاده گذارد **ص** زیرا چه او تصریح نموده است نذر خود بانیکه استاده خواهد کرد حتی که اگر تصریح نمیکرد بآن **ف** بلکه مطلق میگفت **ص** پس بعضی از مشائخ گفته اند که استاده نماز گذاردن براو لازم نمی شد **مسئله** اگر شخصے در بیرون شهر سوار باشد بر ستوری ونماز نفل گذارد بر پشت آن در رکوع وسجود بایما واشاره ادا نماید پس این جائز است اگرچه ستور مذکور متوجه نباشد بسوی قبله بجهت آنکه مرویست که عبد الله ابن عمر رضی الله عنهما گفته است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم را دیدم که نماز میگذارد بر پشت حمار در حالیکه متوجه بسوی خیبر است در رکوع وسجود بایما ادا می نمائید وبجهت آنکه گذاردن نماز نفل مقید بوقتی از اوقات نیست پس اگر برای گذاردن نفل فرود آمدن از پشت مرکوب ومتوجه شدن بسوی قبله لازم شود پس لازم می آید که مسافر از نماز نفل باز ماند یا او از قافله جدا افتد واما گذاردن نماز فرض پس آن مختص است بوقتی از اوقات **ف** پس برای آن فرود آمدن از پشت مرکوب ومتوجه شدن بسوی قبله شاق نیست وباید دانست که **ص** نمازهای سنت که مقرر است **ف** چون سنت ظهر وغیره **ص** از قبیل نماز نفل است **ف** پس گذاردن آن نیز بر پشت ستور سوار را جائز است **ص** واز ابی حنیفه رح مرویست که برای سنت فجر باید که از پشت ستور فرود آید چه آن موکده ترین سنتها است وباید دانست که آنچه مذکور شد درین مسئله که شخص مذکور سوار است بیرون شهر باشد دلالت میکند برانیکه برای جواز نفل بر پشت ستور حد سفر شرط نیست وهم دلالت میکند برانیکه ادای نفل بر پشت ستور در میان شهر جائز نیست واز ابی یوسف رح مرویست که در شهر نیز جائز است

ووجه الظاهر ان النص ورد في خارج المصر والحاجة الى الركوب فيه اغلب فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا اتى بهما صح واحرام النازل انعقد لوجوب الركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن ابي يوسف رح انه يستقبل اذا نزل ايضا وكذا عن محمد رح اذا نزل بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر

فصل في قيام رمضان

يستحب ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء فيصلي بهم امامهم خمس ترويحات كل ترويحة بتسليمتين ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة ثم يوتر بهم ذكر لفظ الاستحباب والاصح انها سنة كذا روى الحسن عن ابي حنيفة رح لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون والنبي عليه السلام بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان تكتب علينا والسنة فيها الجماعة لكن على وجه الكفاية حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ولو اقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك

ولیکن ظاہر روایت اینست کہ در بیرون شہر جائز است و در شہر جائز نیست **ف** زیرا چہ جواز بر پشت ستور بطور مذکور خلاف قیاس است **ص** ونص بجواز آن وارد شدہ است در بیرون شہر **ف** پس بران اکتفا نمودہ خواہد شد وحال شہر و بیرون برابر نیست **ص** چہ حاجت بسواری اغلب در بیرون شہر است **مسئلہ ۹** اگر شروع کند کسی نفل را در حالیکہ سوار است **ف** بر پشت ستور **ص** بعد ازان فرود آید پس جائز است ویرا بنا کردن واگر بر روی زمین استادہ شروع کند نماز نفل را و یک رکعت ازان گذارد و بعد ازان سوار شود پس باید کہ استیناف کند زیرا چہ تحریمۂ او در صورت اولی منعقد است بر وجہیکہ جائز است ویرا کہ از ستور فرود آید و ادای رکوع و سجود نماید چہ او قادر است بر فرود آمدن پس ہر گاہ از ستور فرود آمد و رکوع و سجود ادا کرد جائز خواہد شد و در صورت دوم تحریمۂ او منعقد شدہ است بر وجہیکہ موجب رکوع و سجود است پس جائز نیست ویرا کہ ترک نماید چیزی را کہ لازم شدہ است بروی بغیر عذر **ف** واین فرق کہ مذکور شد میان دو صورت بنا بر ظاہر روایت است **ص** واز ابی یوسف رح مرویست کہ در صورت اول نیز باید کہ استیناف نماید **ف** بعد از فرود آمدن از ستور **ص** وہمچنین مرویست از محمد رح کہ اگر فرود آید از ستور بعد از ادای یک رکعت بر پشت آن باید کہ استیناف نماید واصح ہمان ظاہر روایت است واللہ اعلم

فصل در بیان نماز تراویح در ماہ رمضان

مسئلہ ۱ بعد از نماز عشا در ماہ رمضان باید کہ بیست رکعت نماز گذارند با جماعت بانیطور کہ بعد از ہر دوگانہ سلام دہند و بعد ہر چہار رکعت مقدار آن نشینند **ف** واین نماز را نماز تراویح میگویند **ص** وہر چہار رکعت را ترویحہ می نامند و باید کہ بعد از ادای نماز تراویح نماز وتر را با جماعت گذارند و باید دانست کہ تمام تراویح سنت است چنانچہ روایت کردہ است این را حسن رح از ابی حنیفہ رح ووجہ آن اینست کہ خلفای راشدین رضہ بران مواظبت نمودہ اند و پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم در ترک مواظبت عذر بیان نمودہ است وفرمودہ است کہ ترک مواظبت میکنم باین خوف کہ اگر من مواظبت نمایم شاید کہ بر امت من فرض شود و باید دانست کہ جماعت در نماز تراویح سنت است ولیکن بر وجہ کفایت حتی کہ اگر ہمہ اہل مسجد ترک جماعت نمایند پس آنہا تارک سنت میشوند واگر بعضے از آنہا جماعت نمایند در مسجد و بعضے از آنہا در مسجد حاضر نشوند پس او تارک سنت نمی شود

للفضيلة لان افراد الصحابة رض يروى عنهم التخلف والمستحب في الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح وقوله ثم يوتر بهم يشير الى ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبه قال عامة المشائخ رح والاصح ان وقتها بعد العشاء الى آخر الليل قبل الوتر وبعده لانها نوافل سنت بعد العشاء ولم يذكر قدر القراءة واكثر المشائخ رح على ان السنة فيها الختم مرة فلا يترك لكسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها لانها ليست بسنة ولا يصلى الوتر بجماعة في غير شهر رمضان عليه اجماع المسلمين والله اعلم

باب ادراك الفريضة

ومن صلى ركعة من الظهر ثم اقيمت يصلى اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان ثم يدخل مع القوم احرازا للفضيلة الجماعة وان لم يقيد الاولى بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام هو الصحيح لانه بمحل الرفض والقطع

دیگر این نیست که او از فضیلت جماعت محروم می ماند و وجه آن نیست که بعضی از صحابه رض نماز تراویح در خانه تنهامی گذارند و در جماعت حاضر نمی شدند و باید دانست که چنانچه نشستن در میان دو تراویح بمقدار یک ترویحه مستحب است همچنین مستحب است نشستن بمقدار مذکور میان ترویحه پنجم و میان نماز وتر چه همین عادت اہل مکه و مدینه است ف و باید دانست که احسن در نیت تراویح این است که نیت سنت کند زیراچه تراویح سنت است و بعضی گفته اند که به نیت مطلق سنت ادا نمی شود بلکه نیت سنت در ان ضرورست لہذا باید که در ہر نماز سنت نیت سنت کند تا سنت ادا شود و نزد جمیع علما متفق علیه گردد ص و بعضی مشائخ گفته اند که مستحسن است استراحت بر سر ہر پنج سلام ف یعنی بعد ده رکعت ص لیکن این صحیح نیست و باید دانست که اکثر مشائخ گفته اند که وقت نماز تراویح بعد از گذاردن نماز عشا است تا آن زمان که نماز گذارده شود و بعد از گذاردن نماز وتر وقت نماز تراویح باقی نمی ماند واصح این است که وقت نماز تراویح بعد از گذاردن نماز عشا است تا دم صبح ہم پیش از نماز وتر و ہم بعد از نماز وتر باید دانست که محمد رحمه الله مقدار قرات را در نماز تراویح ذکر نکرده است ولیکن اکثر مشائخ بر این اند که سنت در ان ختم قرآن است یک بار در تمامی ماه رمضان و این ختم را ترک نباید کرد بجهت کم رغبتی مقتدیان بخلاف دعاهائیکه بعد از تشهد است چه امام را باید که ترک کند آنرا بسبب کم رغبتی مقتدیان زیراچه دعاهای مذکوره مستحب است و سنت نیست و باید دانست که نماز وتر بجماعت گذارده نشود در غیر ماه رمضان و بر این اجماع مسلمین است والله اعلم

باب دهم در بیان ادراک فریضه **مسئله ۱** اگر شخصی ف تنها ص شروع کرده باشد در نماز ظهر ف مثلا پس ص اگر یک رکعت نماز ظهر گذارده باشد و بعد ازان اقامت نموده شود ف برای نماز ظهر مذکور پس باید که شخص مذکور ص یک رکعت دیگر بخواند تا دوگانه گردد و آنچه ادا کرده است از نماز از بطلان محفوظ ماند و بعد ازان ف سلام داده ص داخل شود در نماز جماعت تا ثواب جماعت دریابد و اگر شخص مذکور در رکعت اول تا هنوز سجده نکرده باشد پس باید که قطع کند نماز خود را و اقتدا نماید در پس امام و همین صحیح است زیراچه قطع این قدر نماز برای تحصیل فضیلت جماعت جائز است

لا لکمال بخلاف ما اذا کان فی النفل لانه لیس للاکمال ولو کان فی السنة قبل الظهر والجمعة فاقیم او خطب یقطع علی راس الرکعتین یروی ذلک عن ابی یوسف رحمه الله وقد قیل یتمها وان کان قد صلی ثلثا من الظهر یتمها لان للاکثر حکم الکل فلا یحتمل النقض بخلاف ما اذا کان فی الثالثة بعد ولم یقیدها بالسجدة حیث یقطعها لانه محل الرفض ویتخیر ان شاء عاد فقعد وسلم وان شاء کبر قائما ینوی الدخول فی صلوٰة الامام واذا اتمها یدخل مع القوم والذی یصلی معهم نافلة لان الفرض لا یتکرر فی وقت واحد فان صلی من الفجر رکعة ثم اقیمت یقطع ویدخل معهم لانه لو اضاف الیها اخری تفوته الجماعة وکذا اذا قام الی الثانیة قبل ان یقیدها بالسجدة وبعد الاتمام لا یشرع فی صلوٰة الامام لکراهیة النفل بعد (ن)

چه دران اکمال آنست ف نه ابطال آن ص بخلاف آنکه شروع کرده باشد در نماز نفل زیراچه قطع آن اکمال فرض نیست **مسئله ۲** اگر اقامت نموده شود برای نماز ظهر درحالیکه شخصی در نماز سنت ظهر شروع کرده است پس باید که شخص مذکور دوگانه ازان تمام کرده داخل شود در نماز جماعت وهمچنین اگر امام خطبه شروع کند درحالیکه شخصے در نماز سنت جمعه شروع کرده است پس باید که شخص مذکور دوگانه ازان تمام کرده سلام دهد وخاموش نشیند واین مرویست از ابی یوسف رحمه الله وبعضے گفته اند که آن چهار رکعت سنت را تمام کند واگر شخص مذکور سه رکعت از سنت مذکوره خوانده باشد پس باید که تمام کند آنرا ف باینطور که یک رکعت باقی را بخواند ص زیراچه اکثر شی در حکم کل است پس باید که بعد از گذاردن سه رکعت ازان نشکند آنرا بخلاف آنکه اگر دو رکعت ازان گذارده برای رکعت سوم استاده شده باشد ولیکن هنوز در رکعت سوم سجده نکرده باشد چه درین صورت باید که قطع کند رکعت سوم را زیراچه رکعت سوم هنوز ناقص است وترک آن برای تحصیل فضیلت جماعت جائز است و باید دانست که درینصورت شخص مذکور مختار است اگر خواهد نشیند ونشسته سلام گوید ف وبعد ازان استاده شود برای اقتدا در پس امام ص وتکبیر تحریمه بگوید واگر خواهد ف نه نشیند بلکه چنانکه ص استاده ف است در همان حالت ص تکبیر تحریمه بگوید برای اقتدا در پس امام **مسئله ۳** اگر شخصے تنها نماز ظهر گذارد وبعد ازان تمام نماز او اقامت نموده شود برای نماز جماعت پس باید که شخص مذکور اقتدا کند در پس امام ولیکن این نماز نفل خواهد شد زیراچه نماز فرض مکرر نمیشود در یک وقت **مسئله ۴** اگر شخصی تنها یک رکعت نماز فجر گذارده باشد وبعد ازان اقامت نموده شود ف برای نماز جماعت ص پس ف باید که ص شخص مذکور قطع کند نماز خود را واقتدا کند در پس امام زیراچه او اگر یک رکعت دیگر بخواند جماعت فوت خواهد شد وهمچنین اگر شخص مذکور استاده شده باشد برای رکعت دوم وهنوز سجده نکرده باشد ف باید که قطع کند نماز خود را واقتدا کند در پس امام ص واگر شخص مذکور تمام کرده باشد نماز خود را پس نباید که بعد ازان اقتدا کند در پس امام زیراچه این نفل است ونفل بعد از نماز فجر مکروه است وهمچنین ف اگر شخصے ص نماز عصر ف را تنها گذارده باشد وبعد ازان اقامت نماز جماعت شود پس او را نباید که اقتدا کند در پس امام چه این نفل است ونفل بعد از نماز عصر مکروه است

وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية لان التنفل بالثلث مكروه وفي جعلها اربعا مخالفة لامامه ومن دخل مسجدا قد اذن

فيه يكره له ان يخرج حتى يصلي لقوله عليه السلام لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج لحاجة يريد

الرجوع **قال** الا اذا كان ينتظم به امر جماعة لانه ترك صورة تكميل معنى وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء

فلا بأس بان يخرج لانه اجاب داعي الله مرة الا اذا اخذ المؤذن في الاقامة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا وان كانت العصر والمغرب والفجر

خرج وان اخذ المؤذن فيها للكراهة التنفل بعدها ومن انتهى الى الامام في صلوة الفجر وهو لم يصل ركعتي الفجر ان خشي ان تفوته ركعة

ويدرك الاخرى يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد ثم يدخل لانه امكنه الجمع بين الفضيلتين وان خشي فوتها دخل مع الامام

ص همچنین اگر نماز مغرب **ف** تنها گذارده باشد و اقامت نماز جماعت نموده شود پس وی را نباید که داخل شود در نماز امام **ص**
در ظاهر روایت زیرا چه سه رکعت نماز نفل کردن مکروه است و اگر او یک رکعت زیاده نموده چهار رکعت گرداند پس درین مخالفت
امام می شود **مسئله ۵** بیرون رفتن از مسجد بعد اذان مکروه است **ف** انسان را **ص** مگر بعد از آنکه ادا کند نماز را زیرا چه
پیغمبر صلعم فرموده است که بیرون نمیرود از مسجد بعد از اذان مگر **ف** دو شخص یکے **ص** منافق **ف** و دوم **ص** شخصیکه
بیرون رود برای دفع حاجت بقصد مراجعت بعد از دفع حاجت ولیکن باید دانست که اگر شخصے بعد از اذان از مسجد مذکور برود
بجهت آنکه انتظام جماعت در مسجد دیگر موقوف بر حضور وی است پس درین صورت رفتن از مسجد مذکور وی را جائز است زیرا چه این
رفتن برای تکمیل جماعت دیگر است **ف** نه برای ترک جماعت **ص** و اگر شخص مذکور نماز گذارده باشد و وقت نماز وقت ظهر یا عشا
باشد پس درینصورت جائز است وی را که بعد از اذان از مسجد برود زیرا چه او داعی خدا را یک بار اجابت کرده است مگر درصورتیکه
در مسجد نشسته باشد تا آن زمان که مؤذن اقامت شروع نماید **ف** و درین وقت از مسجد نرود بلکه بجماعت نماز داخل شود چه اگر
درین وقت برود و شریک جماعت نشود **ص** متهم خواهد شد بمخالفت جماعت و اگر وقت مذکور وقت فجر یا عصر یا مغرب باشد
پس جائز است وی را که از مسجد مذکور برود و اگر چه مؤذن در اقامت شروع نماید **ف** چه اگر شخص مذکور درین اوقات اقتدا نماید
در پس امام و نماز جماعت گذارد پس این نماز نفل است **ص** و نفل درین اوقات تنها مکروه است **مسئله ۱۲** اگر شخصے
ف در مسجد **ص** درآید در وقت نماز فجر **ف** و به بیند که امام در نماز فرض داخل است و جماعت قائم است **ص** و حال آنکه
شخص مذکور دو رکعت **ف** سنت **ص** فجر را ادا نکرده است پس اگر آن شخص بداند که بسبب گذاردن دو رکعت نماز جماعت
فوت خواهد شد و رکعت دیگر را خواهد یافت پس **ف** درینصورت **ص** باید که شخص مذکور دو رکعت سنت را اولاً گذارد نزد دروازهٔ مسجد و
بعد از آن داخل شود **ف** در نماز جماعت **ص** زیرا چه **ف** درینصورت **ص** ممکن است وی را که فضیلت سنت و فضیلت جماعت هر دو را حاصل نماید
و اگر خائف باشد **ف** از اینکه اگر مشغول شود بادای دو رکعت سنت **ص** یک رکعت فرض را بجماعت نخواهد یافت **ف** پس باید که ترک کند سنت را و در پس امام اقتدا نماید

لان ثواب الجماعة اعظم والوعيد بالترك الزم بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالين لانه يمكنه اداؤها في الوقت بعد الفرض هو الصحيح وانما الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد رح في تقديمها على الركعتين وتاخيرها عنهما ولا كذلك سنة الفجر على ما نبين ان شاء الله تعالى والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في الصلوة والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل هو المروي عن النبي عليه السلام واذا فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس لانه يبقى نفلا مطلقا وهو مكروه بعد الصبح ولا بعد ارتفاعها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رح احب الي ان يقضيهما الى وقت الزوال لانه عليه السلام قضاهما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس ولهما ان الاصل في السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائهما تبعا للفرض فبقي ما وراءه على الاصل

ص زیرا چه ثواب جماعت عظیم تر است و در ترک آن وعید است ف وآنچه مذکور شد حکم سنت فجر است ص و در سنت ظہر حکم نیست که در ہر دو صورت سنت را موقوف دارد ف و در جماعت داخل شود ص زیرا چه ادای سنت ظہر بعد از ادای فرض ممکن است ف بخلاف سنت فجر چه ادای آن در وقت فجر بعد از ادای نماز فرض جائز نیست بنابر وجہیکه ذکر آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالی ص پس شخص مذکور بعد از ادای فرض ظہر با جماعت چہار رکعت سنت را ادا خواہد کرد در وقت ظہر و این صحیح است ف و درین اختلاف نیست ص ولیکن اختلاف است میان ابی یوسف و محمد رح در تقدیم آن ہر دو رکعت سنت که بعد از فرض ظہر است ف یعنی ابو یوسف رح میگوید که آن چہار رکعت را اول بگذارد و بعد از ان دو رکعت سنت ظہر را ادا کند زیرا چه آن چہار رکعت احق تقدیم است بر دو رکعت مذکور پس بقدر امکان مقدم نموده خواہد شد و محمد رح میگوید که آن چہار رکعت را بعد ادای دو رکعت سنت ظہر ادا باید کرد چه آن از موضع خود فوت شده است واگر آنرا مقدم گذارده شود آن دو رکعت نیز از موضع خود فوت می شود و باید دانست که صدر شہید این اختلاف را برعکس نقل کرده است ص و باید دانست که آنچه مذکور شد که شخص مذکور دو رکعت ف سنت فجر را نزد ص دروازه مسجد گذارد دلالت میکند بر آنکه گذاردن آن در مسجد وقتیکه امام در نماز فرض باشد مکروه است و باید دانست که گذاردن جمیع سنت و نفل در خانه افضل است و ہمین مرویست از پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم

مسئله- اگر دو رکعت سنت فجر فوت شود از کسی پس آنرا بعد از ادای فرض پیش از طلوع آفتاب قضا نکند زیرا چه گذاردن دو رکعت درین وقت نفل محض است ف نه سنت ص و گذاردن نفل درین وقت مکروه است و ہمچنین آنرا قضا نکند بعد از بلند شدن آفتاب نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که خوبتر نزد من اینست که قضا کند آنرا ف بعد از بلند شدن آفتاب ص تا وقت زوال زیرا چه پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم قضا کرده بود آن را در صبح لیلة التعریس بعد از بلند شدن آفتاب و شیخین رح میگویند که اصل در سنت اینست که قضا کرده نمی شود چه قضا مختص است بعبادتیکه واجب است چه پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم در صبح لیلة التعریس قضا کرده بود آنرا بتبعیت فرض ف فجر چه فرض را نیز قضا کرده بود ص پس سوای صورت تبعیت باقی خواہد بر چیزیکه اصل است

وانما تقضى تبعاً له وهو يصلي بالجماعة او وحده الى وقت الزوال وفيما بعده اختلاف المشائخ رح واما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت
وحدها واختلف المشائخ رح في قضائها تبعاً للفرض ومن ادرك ركعة من الظهر ولم يدرك الثلث فانه لم يصل الظهر بجماعة وقال محمد رح قد ادرك
فضل الجماعة لان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه فصار محرزاً ثواب الجماعة لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة ولهذا يحنث به في يمينه لا يدرك
الجماعة ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بالجماعة ومن اتى مسجداً قد صلى فيه فلا بأس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له مادام في الوقت ومراده
اذا كان في الوقت سعة وان كان فيه ضيق تركه قيل هذا في غير سنة الظهر والفجر لان لهما زيادة مزية قال عليه السلام في سنة الفجر صلوها ولو طردتكم
الخيل وقال في الاخرى من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي وقيل هذا في الجميع لانه عليه السلام واظب عليها عند اداء المكتوبات بالجماعة ولا سنة
دون المواظبة والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها لكونها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت ومن انتهى الى الامام في ركوعه فكبر ووقف

وسنت مذکور بتبعیت فرض قضا کرده می شود تا وقت زوال خواه قضا کرده شود فرض بجماعت یا بغیر جماعت واما بعد از زوال
قضا کرده می شود به تبعیت فرض یا نه پس دران اختلاف است ف دانیکه مذکور شد حکم سنت فجر است ھ اما سنتهای دیگر
پس آن قضا نموده نمی شود و بعد از گذشتن وقت بدون فرض واما در قضای آن به تبعیت فرض اختلاف مشائخ است مسئله ۸
اگر شخصے دریابد یک رکعت نماز ظهر را ف با امام ھ و سه رکعت نیابد پس نماز او درین صورت نماز جماعت نیست و محمد رح
گفته است که وی را ثواب جماعت است زیرا چه ادراک آخر شئی در حکم ادراک آن شئی است ولیکن نماز او نماز جماعت نیست حقیقةً لهذا اگر
قسم خورده باشد شخص مذکور که ادراک جماعت نخواهد کرد پس او حانث میگردد ف زیرا چه او ادراک جماعت نموده ھ اگر قسم خورده باشد
که نماز ظهر بجماعت نخواهد کرد حانث نمی شود زیرا چه او درین صورت نماز جماعت نکرده است مسئله ۹ اگر شخصے درآید در مسجدیکه
دران نماز جماعت شده است پس او اگر نماز سنت گذارد پیش از ادای فرض جائز است هر سنتے که باشد ولیکن این در صورتی است
که وقت نماز وسیع باشد و اگر وقت نماز تنگ باشد پس باید که مشغول بادای فرض شود و پیش از ادای فرض مشغول بنماز تطوع نشود
و بعضی گفته اند که این حکم در غیر سنت ظهر و فجر است چه درین دو سنت زیاده تاکید است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حق سنت فجر
ف بسیار تاکید نموده است و ھ فرموده است که بگذارید سنت فجر را اگرچه مانع شما شود خیل ھ همچنین در حق سنت ظهر فرموده است
که هر که ترک کند چهار رکعت سنت را پیش از نماز ظهر پس او نخواهد یافت شفاعت مرا و بعضی گفته اند که در حکم مذکور جمیع سنت برابر است
زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم مواظبت نموده است بران در صورتیکه ادای فرض بجماعت نموده است و بدون جماعت مواظبت بران
یافته نشده است ف پس در حق منفرد سنت نیست چه سنت بدون مواظبت پیغمبر صلی الله علیه وسلم ثابت نمی شود ھ و
باید دانست که نمازهای سنت موجب اکمال نماز فرض است پس گذاردن آن در هر حال اولی است ف خواه نماز فرض بجماعت
ادا نماید خواه تنها ھ مگر ف درصورتیکه بسبب تنگی وقت ھ خوف آن باشد ف که اگر مشغول به سنت شود تکمیل
فرض فوت خواهد شد مسئله ۱۰ اگر آمد شخصے درحالیکه امام در رکوع است ف پس اقتدا کرد ھ و تکبیر تحریمه گفت و ایستاده ماند

حتی رفع الامام رأسه لا یصیر مدرکا لتلک الرکعة خلافا لزفر رحه هو یقول ادرک الامام فیما له حکم القیام ولنا ان الشرط هو المشارکة فی افعال الصلوة ولم یوجد لا فی القیام ولا فی الرکوع ولو رکع المقتدی قبل امامه فادرکه الامام فیه جاز وقال زفر رحه لا یجزیه لان ما اتی به قبل الامام غیر معتد به فکذا ما یبنی علیه ولنا ان الشرط هو المشارکة فی جزء واحد کما فی الطرف الاول والله اعلم

باب قضاء الفوائت

من فاتته صلوة قضاها اذا ذکرها وقدمها علی فرض الوقت والاصل فیه ان الترتیب بین الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق وعند الشافعی رحه مستحب لان کل فرض اصل بنفسه فلا یکون شرطا لغیره ولنا قوله علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها فلم یذکرها الا وهو مع الامام فلیصل التی هو فیها ثم لیصل التی ذکرها ثم لیعد التی صلی مع الامام

تا آن زمانیکه امام سر از رکوع برداشت پس آن رکعت در حق شخص مذکور محسوب نمی شود و زفر رح گفته است که رکعت مذکوره در حق او معتبر است زیرا چه شخص مذکور دریافته است امام را در حالیکه آن در حکم قیام است چه رکوع در حکم قیام است و علمای ما رح میگویند که شرط اقتدا اینست که مقتدی شریک امام شود در افعال نماز ف و در رکعت مذکوره ص مقتدی شریک امام نشده نه در قیام نه در رکوع واگر مقتدی ف شریک امام شود در قیام ص و پیشتر از امام برکوع رود و بعد ازان امام رکوع کند ف پیش ازانکه او سر از رکوع بردارد حتی که شرکت در رکوع متحقق شود پس درین صورت ص نماز آن مقتدی جائز است ف در رکعت مذکوره و معتبر است در حق او ص و زفر رح میگوید که رکعت مذکوره معتبر نیست ف چه رکوع مذکوره معتبر نیست ص زیرا چه هر قدر ازان رکوع که پیش از امام بعمل آورده است معتبر نیست پس همچنین ف معتبر نخواهد بود ص آنچه بعد ازان است چه بنای آن بر اول است و دلیل علمای ما رح اینست که مشارکت در بعضی از اجزای رکن شرط است ف و آن در صورت مذکوره متحقق است و شرکت در جمیع اجزای آن شرط نیست ص واگر نه در صورتیکه امام اول سر از رکوع بردارد و مقتدی بعد از زمانی باید که رکوع مقتدی معتبر نباشد و حال آنکه معتبر است والله اعلم

باب یازدهم در بیان قضای نماز ص مسئله اگر نماز شخصی فوت شود باید که قضا کند آنرا وقتیکه یاد آید ویرا آن نماز و باید که قضا کند آن را پیشتر از نماز وقتی و اصل آن اینست که ترتیب میان نماز یکه فوت می شود و میان نماز یکه ادا میکنند آن را بعد ازان در وقت واجب است نزد علمای ما رح و نزد شافعی رح مستحب است زیرا چه هر نماز فرض اصل است بذاته و شرط نیست برای نماز دیگر و دلیل علمای ما رح اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر کرا فوت شود نمازے بسبب خواب یا بسبب نسیان و فراموشی ف پس باید که بگذارد آن نماز را هرگاه که یاد آید ویرا و نیز فرموده است که اگر فوت شود ص نماز کسی بسبب خواب یا نسیان و یاد آید ویرا آن نماز در حالیکه او اقتدا نموده است در پس امام ف برای نماز وقتی ص پس باید که ادا کند این نماز را در پس امام و بعد ازان قضا کند نماز یرا که یاد آمده است ویرا و بعد ازان اعاده کند نماز وقتی را که در پس امام ادا نموده است

ولو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیة ثم یقضیها لان الترتیب یسقط بضیق الوقت وكذا بالنسیان وكثرة الفوائت كیلا یؤدی الی تفویت الوقتیة ولو قدم الفائتة جاز لان النهی عن تقدیمها لمعنی فی غیرها بخلاف ما اذا كان فی الوقت سعة وقدم الوقتیة حیث لا یجوز لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحدیث ولو فاتته صلوات رتبها فی القضاء كما وجبت فی الاصل لان النبی علیه السلام شغل عن اربع صلوات یوم الخندق فقضاهن مرتبا ثم قال صلوا كما رأیتمونی اصلی الا ان تزید الفوائت علی ستة صلوات لان الفوائت قد كثرت فتسقط الترتیب فیما بین الفوائت بنفسها كما یسقط بینها وبین الوقتیة وحد الكثرة ان تصیر الفوائت ستا بخروج وقت الصلوٰة السادسة وهو المراد بالمذكور فی الجامع الصغیر وهو قوله وان فاتته اكثر من صلوات یوم ولیلة اجزأته التی بدأ بها لانه اذا زاد علی یوم ولیلة تصیر ستا وعن محمد رح انه اعتبر دخول وقت السادسة والاول هو الصحیح

باید دانست که تقدیم نماز قضا بر ادای نماز وقتی واجب است بشرطیکه خوف این نباشد که نماز وقتی فوت خواهد شد بسبب تنگی وقت، واگر خوف آن باشد پس درین صورت اول نماز وقتی را ادا نماید وبعد ازان قضا کند نماز مذکور را زیرا چه ترتیب مذکور ساقط می شود بسبب تنگی وقت وباید دانست که همچنین ساقط می شود بسبب نسیان وبسبب کثرت نماز های فوائت چه اگر بسبب کثرت فوائت ترتیب مذکور ساقط نشود پس لازم می آید که انسان اول نماز های فوائت را قضا کند وبعد ازان نماز وقتی گذارد واین گاهی موجب آن می شود که نماز وقتی فوت شود بسبب آنکه تمام وقت آن مشغول خواهد شد بقضا نمودن نماز های کثیر که فوت شده است ش وباید دانست که اگر باوجود تنگی وقت ص مقدم قضا کند نماز فائته را جائز است چه شرائط جواز آن همه یافته می شود ونهی که وارد است بر تقدیم آن وارد است بر معنی که در غیر آن است واگر باوجود وسعت وقت مقدم ادا کند نماز وقتی را بر قضای فائته نماز وقتی جائز نمی شود زیرا چه ادا کرد آن را پیش از وقت آن که بحدیث ثابت است

مسئله ۲ اگر چند نماز فرض فوت شود مر شخصے را پس باید که آن نماز ها را به ترتیب قضا کند چنانچه ادای آن در اصل به ترتیب فرض است ووجه آن اینست که در روز جنگ خندق چهار نماز پیغمبر صلی الله علیه وسلم فوت شده بود وپیغمبر صلی الله علیه وسلم آن را به ترتیب قضا کرد وفرمود بحاضران که نماز گذارید چنانچه می بینید که من نماز میگذارم واینکه مذکور شد که ترتیب میان نماز فائته فرض است وقتی است که نماز های فائته زیاده از پنج نماز نباشد، واما وقتیکه زیاده از پنج نماز باشد پس درین صورت ترتیب میان آن ساقط می شود زیرا چه زیاده از پنج نماز کثیر است و بسبب کثرت نماز های فائته ترتیب میان آنها ساقط می شود چنانچه بسبب آن ساقط می شود ترتیب میان فائته و میان وقتیه ف بنا بر آنچه سابق مذکور شد وبدانکه ص حد کثرت فوائت اینست که نماز های فائته شش باشد بخروج وقت نماز ششم وهمین مراد چیزی است که در جامع صغیر مذکور است وآن اینست که اگر فوت شود از شخصے زیاده از نماز یک روز وشب پس کفایت میکند او را نمازیکه بآن شروع کرده است چه وقتیکه زیاده شود بر یک روز وشب شش نماز می شود واز محمد رحمه الله مرویست که او اعتبار کرده است دخول وقت نماز ششم را لیکن اول صحیح است

لان الكثرة بالدخول فى حد التكرار وذلك فى الاول ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة قيل يجوز الوقتية مع ذكر
الحديثة لكثرة الفوائت وقيل لا يجوز ويجعل الماضى كان لم يكن زجرا له عن التهاون ولو قضى بعض الفوائت حتى
قل ما بقى عاد الترتيب عند البعض وهو الاظهر فانه روى عن محمد رح فى من ترك صلوٰة يوم وليلة وجعل يقضى
من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت
فى حد القلة وان اخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه فى ظنه حال اداءها ومن صلى العصر
وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهى فاسدة الا اذا كان فى اخر الوقت وهى مسئلة الترتيب واذا فسدت الفرضية
لا يبطل اصل الصلوٰة عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وعند محمد رح تبطل لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية
بطلت التحريمة اصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلوٰة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل

زیراچه کثرت حاصل نمی شود مگر بسبب رسیدن بحد تکرار و آن نیست مگر در صورت اول یعنی وقت خروج نماز وقت ششم مسئله ۳
اگر نماز های فائته قدیمه و جدیده مجتمع شود و کثیر باشد پس درین صورت بعضے گفته اند که نماز وقتی باوجود یاد بودن نماز های فائته
جدیده جائز نیست زیراچه نماز های فائته قدیمه کالعدم شمرده می شود و جدیده فقط کثیر نیست پس ترتیب میان آن و میان وقتیه
فرض خواهد بود و بعضی گفته اند که در صورت مذکوره نماز وقتی باوجود یاد بودن نماز های فائته جدیده جائز است بسبب کثرت فوائت
ف چه مجموع جدیده و قدیمه کثیر است حاصل و کثرت ف فوائت موجب سقوط ترتیب است حاصل و بر همین فتوی است
مسئله ۴ اگر بر ذمهٔ شخصے نماز های فائته کثیر باشد و قضا کند شخص مذکور بعضی ازان نماز فائته را حتی که قلیل باقی ماند پس بعضے
گفته اند که درین هنگام میان این باقی نماز ها ترتیب عود میکند بدستور سابق زیراچه مرویست از محمد رح که اگر شخصے نماز های یک
شبانه روز را ترک کند و بعد ازان در روز دیگر قضا کند آن را باین طور که همراه هر نماز وقتی قضا کند یک نماز فائته را ف
از نماز ها یکه در روز اول فوت شده است حاصل پس درین صورت قضای این نماز های فائته صحیح می شود بهر حال ف خواه
مقدم از وقتی قضا نموده باشد یا مؤخر حاصل و نماز های وقتیه همه فاسد میگردد بهر حال زیراچه فوائت بهر دو صورت تقدیم و تاخیر
در حد قلت داخل است مگر نماز عشای اخیر چه آن صحیح می شود زیراچه در زعم شخص مذکور در وقت گذاردن نماز عشا هیچ نماز فائته
بر ذمهٔ او باقی نیست مسئله ۵ اگر شخصے نماز عصر گذارد باوجودیکه یاد هست ویرا که او نماز ظهر را ادا نکرده است پس نماز عصر او فاسد
می شود مگر در صورتیکه گذارده باشد نماز عصر را در آخر وقت آن و این مسئلهٔ ترتیب است ولیکن باید دانست که در صورت مذکوره
نماز فرض عصر مذکور فاسد می شود ف یعنی حاصل ادای فرض نمی شود ولیکن آن نماز ف فی نفسه حاصل باطل نمی شود بلکه نفل
میگردد و این نزد شیخین رح است و محمد رح می گوید که نماز مذکور فی نفسه باطل می شود زیراچه شخص مذکور تحریمه برای نماز فرض بسته بود
و هرگاه نماز مذکور بطریق فرض صحیح نشد پس باطل خواهد شد تحریمهٔ او مطلقا و شیخین رح میگویند که شخص مذکور تحریمهٔ اصل نماز بسته بود
باوصف ف زائد که حاصل فرضیت ف است حاصل پس بسبب بطلان وصف ف که فرضیت است حاصل لازم نمی آید که اصل نماز باطل گردد

ثم العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما يفسد فسادا
باتا لا جواز لها بحال وقد عرفت ذلك في موضعه ولو صلى الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر فهي فاسدة عند ابي حنيفة رح خلافا لهما
وهذا بناء على ان الوتر واجب عنده سنة عندهما ولا ترتيب فيما بين الفرائض والسنن وعلى هذا اذا صلى العشاء ثم توضأ وصلى السنة
والوتر ثم تبين انه صلى العشاء بغير طهارة فعنده يعيد العشاء والسنة دون الوتر لان الوتر فرض على حدة عنده وعندهما يعيد الوتر ايضا لكونه تبعا للعشاء والله اعلم

باب سجود السهو

يسجد للسهو في الزيادة والنقصان سجدتين بعد السلام ثم يتشهد ثم يسلم وعند الشافعي رح يسجد قبل السلام لما روي انه عليه السلام سجد للسهو
قبل السلام ولنا قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام وروي انه عليه السلام سجد سجدتي السهو بعد السلام فتعارضت
روايتا فعله فبقي التمسك بقوله سالما ولان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام ينجبر به وهذا الخلاف في
الاولوية ويأتي بتسليمتين هو الصحيح صرفا للسلام المذكور الى ما هو المعهود ويأتي بالصلوة على النبي عليه السلام والدعاء في قعدة السهو هو الصحيح

وبعد ازان باید دانست که نماز عصر آن شخص فاسد می شود بفساد موقوف حتی که اگر ادا کند نماز شش وقت را بعد ازان و اعادهٔ نماز ظهر
نکند پس نزد ابی حنیفه رح کل آن نماز جائز می شود و نزد صاحبین رح کل آن فاسد می شود بفساد بات نه موقوف و بیان آن
در موضع آن بالا گذشت مسئله ۱۱ اگر شخصے نماز فجر گذارد باوجودیکه یاد داشت ویرا که نماز وتر نه کرده است پس نماز فجر او فاسد
میگردد نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح فاسد نمیگردد و این اختلاف بنا بر آن هست که نماز وتر نزد ابی حنیفه رح واجب است
و نزد صاحبین رح سنت است و ترتیب واجب نیست میان فرض و سنت و بنا بر آن اگر نماز عشا ادا کرد کسی و بعد ازان وضو کرده سنت
و وتر را ادا کرد و بعد ازان معلوم شد که نماز عشا بے وضو کرده بود پس نزد ابی حنیفه رح اعاده خواهد کرد آن کس نماز عشا و سنت آن را
نه نماز وتر را و نزد صاحبین رح اعاده خواهد کرد نماز وتر را نیز زیرا چه نماز وتر تابع نماز فرض عشا است مانند سنت والله اعلم بالصواب

باب دوازدهم در بیان سجدهٔ سهو مسئله ۱ اگر شخصے بسبب سهو عملی یا قولی زیاده یا کم کند در نماز باید که در آخر نماز
بعد از سلام دو سجده کند و بعد ازان باز تشهد بخواند و بعد ازان باز سلام گوید و نزد شافعی رح سجدهٔ سهو ف باین طور کند که
بعد از تشهد دو سجده ص سهو بجا آرد پیش آنکه سلام بگوید ف و بعد ازان تشهد بخواند و سلام بگوید ص زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم
سجدهٔ سهو پیش از سلام بجا آورده است و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که برای هر سهو دو سجده است
بعد از سلام و مرویست که پیغمبر صلعم دو سجدهٔ سهو بجا آورده است بعد از سلام و این معارض آنست که شافعی رح آورده است آنرا
پس میان دو روایت عمل پیغمبر صلعم تعارض واقع شد پس باقی ماند قابل تمسک قول پیغمبر صلعم که دلیل علمای ما رح است و دوم آنست
که سجدهٔ سهو ف مشروع است برای جبر نقصان ص و تکرار آن مشروع نیست پس باید که مؤخر نموده شود از سلام حتی اگر سهواً کسی
سلام را ف باین طور که بعد از تشهد سلام نگوید و زمانی خاموش نشسته ماند یا برای رکعت پنجم استاده شود پس بسبب تاخیر نمودن
سجدهٔ سهو از سلام ص جبر نقصان این سهو نیز می شود و باید دانست که این اختلاف میان علمای ما رح و میان شافعی رح در اولویت است
و برای سجود سهو دو سلام گفتن صحیح است تا که این سلام مانند سلام معهود بود و باید که درود و دعای ماثوره را بخواند در جلسه که بعد از ادای سجدهٔ سهو است و همین صحیح است

لان الدعاء موضعه اٰخر الصلوٰة **قال** ویلزمه السهو اذا زاد فی صلوته فعلا من جنسها لیس منها وهذا یدل علی ان سجدة السهو واجبة هو الصحیح لانها تجب لجبر نقص تمکن فی العبادة فتکون واجبة کالدماء فی الحج واذا کان واجبا لا یجب الا بترک واجب او تاخیره او تاخیر رکن ساهیا هذا هو الاصل وانما وجبت بالزیادة لانها لا تعری عن تاخیر رکن او ترک واجب **قال** ویلزمه اذا ترک فعلا مسنونا کانه اراد به فعلا واجبا الا انه اراد بتسمیته سنة ان وجوبها بالسنة **قال** او ترک قرأة الفاتحة لانها واجبة او القنوت او التشهد او تکبیرات العیدین لانها واجبات فانه علیه السلام واظب علیها من غیر ترکها مرة وهی امارة الوجوب ولانها تضاف الی جمیع الصلوٰة فدل انها من خصائصها وذلک بالوجوب ثم ذکر التشهد یحتمل القعدة الاولی والثانیة والقرأة فیهما وکل ذلک واجب وفیها سجدة السهو هو الصحیح ولو جهر الامام فیما یخافت او خافت فیما یجهر تلزمه سجدتا السهو لان الجهر فی موضعه والمخافتة فی موضعها من الواجبات واختلفت الروایة فی المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلوٰة فی الفصلین لان الیسیر من الجهر والاخفاء لا یمکن الاحتراز عنه وعن الکثیر ممکن وما یصح به الصلوٰة کثیر غیر ان ذلک عنده آیة واحدة وعندهما ثلث آیات وهذا فی حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة **قال** سهو الامام یوجب علی المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب فی حق الاصل ولهذا یلزمه حکم الاقامة بنیة الامام

زیراچه موضع دعا درود آخر نماز است **مسئله ۲** اگر شخصے زیاده کند در نماز خود کاری که از جنس اعمال نماز است پس لازم میشود وی را که سجدهٔ سهو بجا آرد یعنی سجدهٔ سهو واجب است و همین صحیح است زیراچه سجدهٔ سهو مشروع شده است برای جبر نقصانی که در عبادت نماز راه می یابد پس واجب خواهد شد مانند قربانی ها که در حج واجب می شود بسبب جنایت برای جبر نقصان و هرگاه ثابت شد که سجدهٔ سهو واجب است پس واجب نخواهد شد مگر بترک واجب یا بتاخیر رکنی **ف** از ارکان **ص** نماز بسبب سهو همین قاعده است واما وجوب آن بسبب زیاده نمودن چیزی پس بجهت آن که بسبب زیادتی عمل تاخیر رکن یا ترک واجب لازم می آید **مسئله ۳** سجدهٔ سهو لازم می آید بسبب ترک واجب چون قرأت سورهٔ فاتحه و دعای قنوت و تشهد و تکبیرات نماز عید چه این علما واجب است زیراچه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است باین طور که یکبار هم ترک نکرده است و این علامت وجوب است و بجهت آنکه این چیزها منسوب میشود بسوی تمامی نماز پس دلالت کرد براینکه این چیزها از خصائص نماز است و از خصائص نماز نمی شود مگر بوجوب و چنین سجدهٔ سهو واجب میشود بسبب ترک قعدهٔ اولی یا قعدهٔ اخیره و همین صحیح است چه آن نیز واجب است **مسئله ۴** امام اگر بجهر خواند قرآن را در نمازیکه اخفای قرأت دران مقرر است یا باخفا خواند قرآن را در نمازیکه دران جهر مقرر است پس سجدهٔ سهو لازم می آید زیراچه جهر و اخفا در موضع خود واجب است ولیکن اختلاف روایت است در مقدار آن **ف** یعنی چه مقدار قرآن بجهر بخواند در موضع اخفا یا چه مقدار قرآن باخفا بخواند در موضع جهر تا بسبب آن سجدهٔ سهو لازم آید **ص** و اصح اینست که در هر دو صورت آن مقدار معتبر است که بآن نماز جائز می شود زیراچه احتراز نمودن از جهر قلیل متعذر است و احتراز از کثیر ممکن است و مقداریکه بآن جائز میشود نماز کثیر است ولیکن مقدار مذکور نزد ابی حنیفه رح یک آیت است و نزد صاحبین رح سه آیت است و این حکم در حق امام است نه در حق منفرد زیراچه جهر و اخفا از خصائص جماعت است **مسئله ۵** بسبب سهو امام سجدهٔ سهو واجب می شود بر مقتدی زیراچه سببیکه موجب سجدهٔ سهو است در حق اصل یعنی امام متقرر و متحقق شد و ازینجهت لازم می شود مر مقتدی را حکم اقامت بسبب نیت امام ولیکن اگر امام سجدهٔ سهو نکند مقتدی نیز نکند زیراچه اگر تنها سجدهٔ سهو کند مخالفت امام لازم می آید حال آنکه او التزام نموده است تبعیت امام را

فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه يصير مخالفا وما التزم الاداء الا متابعا فان سهى المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود لانه
لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعا ومن سهى عن القعدة الاولى ثم تذكر وهو الى حالة القعود اقرب عاد
وقعد وتشهد لان ما يقرب من الشيء ياخذ حكمه ثم قيل يسجد للسهو للتاخير والاصح انه لا يسجد كما اذا لم يقم ولو كان الى القيام اقرب لم يعد
لانه كالقائم معنى ويسجد للسهو لانه ترك الواجب وان سهى عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة ما لم يسجد لان فيه اصلاح صلوته
وامكنه ذلك لان ما دون الركعة بمحل الرفض قال والغى الخامسة لانه رجع الى شيء محله قبلها فيرتفض ويسجد للسهو لانه اخر واجبا وان قيد الخامسة
بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي رح لانه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة ومن ضرورته
خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتى يحنث بها في يمينه لا يصلي وتحولت
صلوته نفلا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح خلافا لمحمد رح على ما مر فيضم اليها ركعة سادسة ولو لم يضم

مسئله ۱۷ اگر مقتدی سهو کند پس بسبب آن سجدهٔ سهو بر امام لازم نمی آید و نه بر مقتدی زیرا چه اگر مقتدی بسبب سهو خود تنها
سجدهٔ سهو بجا آرد مخالفت امام لازم می آید و اگر امام نیز بتبعیت او سجدهٔ سهو نماید پس لازم می آید که اصل تابع تابع شود مسئله ۱۸
اگر شخصی قعدهٔ اولی را فراموش کند پس اگر وی را یاد آید در حالیکه بسوی قعود اقرب است پس لازم است که نشیند و تشهد بخواند
زیرا چه چیزیکه قریب از شی بود حکم آن شی می گیرد و بعضی گفته اند که درین صورت نیز سجدهٔ سهو کند بسبب تاخیر و بعضی گفته اند که
سجدهٔ سهو کردن در کار نیست و شخص مذکور مانند کسی است که استاده نشده است و همین صحیح است و اگر شخص مذکور را یاد آید قعدهٔ اولی
در حالیکه بسوی قیام اقرب است باید که نه نشیند زیرا چه او مانند شخصی است که فی الحقیقت استاده شده است ولیکن سجدهٔ سهو بخواند
زیرا چه ترک کرده است قعدهٔ اولی را که واجب است مسئله ۱۹ اگر شخصی قعدهٔ اخیره را فراموش کند و استاده شود و بعد از استادن
وی را یاد آید پس لازم است وی را که بنشیند تا وقتیکه دران رکعت سجده نکرده باشد زیرا چه در نشستن اصلاح نماز وی است و قدرت است
او را بران زیرا چه در کم از یک رکعت ترک مضائقه نیست ف پس لازم است که نشیند و رکعت خامسه را که شروع دران کرده بود محسوب
نگرداند زیرا چه او رجوع کرد بسوی چیزیکه محل آن سابق ازان است ف اعنی قعده ص پس بگذارد آن رکعت را و سجدهٔ سهو بر او
لازم است زیرا چه او تاخیر واجب نموده است و اگر شخص مذکور را یاد آید قعدهٔ مذکوره بعد ازان که سجده کرد برای رکعت پنجم پس درین صورت نزد
علمای ما رحمهم الله باطل می شود نماز فرض او ف که قعدهٔ اخیره دران فراموش کرده است ص زیرا چه درین هنگام
مستحکم شد شروع او در نماز نفل پیش ازانکه تمام و کمال ادا کرده باشد ارکان نماز فرض مذکور را پس لازم آمد که او از نماز مذکور
بیرون شد زیرا چه بسبب یک سجده یک رکعت نماز حقیقةً متحقق می شود حتی که حانث می شود و از یک سجده کردن کسیکه یمین کند
که من نماز نخواهم کرد و لیکن آن نماز فرض نفل میگردد نزد شیخین رحمهما الله و نزد محمد رحمه الله آن نماز باطل
میگردد و مسئله ف نه بطریق فرض صحیح می شود و نه بطریق نفل ص بنا بر آنچه ف سابق ص مذکور شده است
و شخص مذکور را درین صورت اولی آنست که رکعت ششم را نیز تمام کند و لیکن اگر رکعت ششم را تمام نکند

لا شیء علیہ لانہ مظنون ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجبھۃ عند ابی یوسف رح لانہ سجود کامل وعند محمد رح برفعہ لان تمام الشیء بآخرہ وھو الرفع ولم یصح مع الحدث وثمرۃ الاختلاف تظھر فیما اذا سبقہ الحدث فی السجود بنی عند محمد رح خلافا لابی یوسف رح ولو قعد فی الرابعۃ ثم قام ولم یسلم عاد الی القعدۃ ما لم یسجد للخامسۃ وسلم لان التسلیم فی حالۃ القیام غیر مشروع وامکنہ الاقامۃ علی وجھہ بالقعود لان ما دون الرکعۃ بمحل الرفض وان قید الخامسۃ بالسجدۃ ثم تذکر ضم الیھا رکعۃ اخری وتم فرضہ لان الباقی اصابۃ لفظۃ السلام وھی واجبۃ وانما یضم الیھا اخری

براو ہیچ چیز لازم نمی آید زیرا چہ او سہوا شروع کردہ است در نماز نفل کہ عبارت است از رکعت پنجم و ششم ف واگر عمدا شروع میکرد اتمام آن براو لازم می شد چہ نفل واجب میگردد بسبب شروع کردن دران وقتیکہ شروع کند عمدا ص وبعد ازان باید دانست کہ ابو یوسف رح میگوید کہ در صورت مذکورہ فرض او باطل میشود بمجرد نہادن پیشانی بر زمین زیرا چہ نہادن پیشانی بر زمین سجدۂ کامل است ومحمد رحمہ اللہ میگوید کہ فرض او باطل می شود وقتیکہ سر از سجدہ بردارد چہ درین ہنگام سجدۂ مذکورہ تمام می شود زیرا چہ تمامی شی باخر آن تعلق دارد وآن برداشتن سر است وآن صحیح نشد با حدث ف وشیخ علی مروزی رحمہ اللہ گفتہ است کہ مختار قول محمد رحمہ اللہ است ص وثمرۂ این اختلاف آنست کہ اگر از شخص مذکور پیش ف از برداشتن ص سر از سجدہ ف رکعت پنجم ص حدث صادر شود پس نزد محمد رح شخص مذکور را باید کہ بنا کند نماز فرض را ف یعنی تمام کند نماز فرض مذکور را باین طور کہ بعد از وضو نشیند بقدر تشہد وسلام گوید زیرا چہ سجدۂ مذکورہ نزد محمد رح صحیح نیست پس در رکعت پنجم سجدہ یافتہ نشد ص ونزد ابی یوسف رحمہ اللہ بنای نماز بران جائز نخواہد شد ف زیرا چہ سجدۂ مذکورہ نزد او صحیح است پس در رکعت پنجم سجدہ یافتہ شد ص مسئلہ ۹ اگر شخصی بعد از قعدۂ اخیرہ پیش از سلام بسبب سہو برخیزد و در رکعت پنجم شروع نماید وبعد ازان یاد آید ویرا کہ قعدۂ اخیرہ را سہو کردہ است پس لازم است ویرا کہ نشیند مادامیکہ سجدہ نکردہ باشد در رکعت پنجم وبعد نشستن سلام گوید زیرا چہ سلام گفتن در حالت قیام غیر مشروع است وقادر است او براینکہ ادای سلام کند بر وجہی کہ مشروع است یعنی بقعود زیرا چہ کم از یک رکعت بمحل ترک است واگر در رکعت پنجم سجدہ کردہ باشد وبعد ازان یاد آید ویرا سہو مذکور پس درین صورت باید کہ رکعت ششم را نیز تمام کند ودرین صورت فرض او تمام می شود زیرا چہ تمام ارکان آن را باتمام رسانیدہ است وباقی نیست مگر لفظ سلام وآن واجب است ف واز ارکان نماز نیست ص وانچہ مذکور شد کہ رکعت ششم را تمام کند وجہ آن اینست کہ انچہ نماز میکند بعد از برخاستن بعد از قعدۂ اخیرہ نفل است پس باید کہ اکتفا نکند بر رکعت پنجم بلکہ ششم را نیز تمام کند

لتصير الركعتان نفلا لان الركعة الواحدة لا تجزيه لنهيه عليه السّلام عن البتيراء ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليها بتحريمة مبتدأة ويسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان فى الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون وفى النفل بالدخول لا على الوجه المسنون ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون ولو اقتدى به انسان فيهما يصلى ستا عند محمد رح لانه المؤدى بهذه التحريمة وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض ولو افسده المقتدى لا قضاء عليه عند محمد رح اعتبارا بالامام وعند ابى يوسف يقضى ركعتين لان السقوط بعارض يخص الامام قال ومن صلى ركعتين تطوعا فسهى فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلى اخريين لم يبن لان السجود يبطل لوقوعه فى وسط الصلوٰة بخلاف المسافر اذا سجد للسهو ثم نوى الاقامة حيث يبنى لانه لو لم يبن يبطل جميع الصلوٰة ومع هذا لو ادى صح لبقاء التحريمة ويبطل سجود السهو هو الصحيح

تا نفل دو رکعت شود چه نماز یک رکعت جائز نیست بجهت آنکه ازان نهی وارد شده است وبعد ازان باید دانست که این دو رکعت قائم مقام دو رکعت سنت ظهر نمی شود وهمین صحیح است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بران دو رکعت سنت مواظبت نموده است به تحریمهٔ علیحده وباید دانست که درصورت مذکور سجدهٔ سهو باید کرد زیرا چه شخص مذکور از نماز فرض خارج شده است برخلاف طریقهٔ سنت وهمچنین داخل شده است در نماز نفل برخلاف طریقهٔ سنت **ف** ومجموع بمنزلهٔ یک نماز است درحق سجدهٔ سهو بجهت آنکه برای نفل مذکور تحریمهٔ علیحده نکرده است **ص** واگر شخص مذکور این نماز نفل را تمام نکند وترک کند آن را قضای آن براو لازم نمی آید چه او دران بسهو شروع کرده است **ف** نه عمدًا **ص** واگر کسے اقتدا کند بشخص مذکور درین دو رکعت پس محمد رحمه الله میگوید مقتدی را باید که شش رکعت نماز را گذارد زیرا چه امام مذکور این شش رکعت نماز را بیک تحریمه گذارده است ونزد شیخین رحمهما الله مقتدی مذکور دو رکعت نماز خواهد کرد زیرا چه خروج امام مذکور از نماز فرض مستحکم شده است **ف** پس این دوگانهٔ وی نفل مستقل است **ص** واگر مقتدی مذکور فاسد کند نماز نفل مذکور را **ف** بعد از شروع **ص** پس براو قضای آن واجب نمی شود چنانچه بر امام مذکور قضای آن واجب است واین نزد محمد رحمه الله است وابو یوسف رحمه الله میگوید که او دو رکعت نماز قضا خواهد کرد زیرا چه عارضه که بسبب آن قضا ساقط شده است درحق امام مختص بامام است **مسئله ۱۰** اگر شخصے دو رکعت نماز نفل گذارد وسجدهٔ سهو بجا آرد بسبب سهویکه دران واقع شده بود وبعد ازان خواست که دوگانهٔ دیگر گذارد پس نباید که بنا کند این دوگانه را **ف** بر تحریمهٔ دوگانهٔ اول **ص** زیرا چه اگر **ف** چنین **ص** کند سجده که بجا آورده است باطل می شود بسبب آنکه در وسط نماز واقع می شود **ف** وموضع آن **ص** آخر نماز است پس نباید که درینصورت دوگانهٔ دیگر را بنا کند بر دوگانهٔ اول ومعهذا اگر بنا کند جائز است زیرا چه تحریمهٔ اول هنوز باقی است بخلاف مسافر چه **ف** او اگر ادا کند دو رکعت نماز را که درحق او فرض است **ص** وسجدهٔ سهو بجا آورد وبعد ازان **ف** پیش از سلام **ص** نیت اقامت نماید پس مر او را باید که دو رکعت دیگر را بنا کند زیرا چه اگر بنا نکند تمام نماز او باطل میگردد

ومن سلم وعليه سجدتا السهو فدخل رجل في صلاته بعد التسليم فإن سجد الإمام كان داخلا وإلا فلا وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله
هو داخل سجد الإمام أو لم يسجد لأن عنده سلام من عليه السهو لا يخرجه عن الصلوة أصلا لأنها وجبت جبرا للنقصان فلا بد أن يكون في إحرام الصلوة
وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لأنه محلل في نفسه وإنما لا يعمل لحاجته إلى أداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في هذا
وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغير الفرض بنية الإقامة في هذه الحالة ومن سلم يريد به قطع الصلوة وعليه سهو فعليه أن يسجد لسهوه لأن هذا السلام
غير قاطع ونيته تغيير المشروع فلغت ومن شك في صلوته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا وذلك أول ما عرض له استأنف لقوله عليه السلام إذا شك
أحدكم في صلوته أنه كم صلى فليستقبل الصلوة وإن كان يعرض له كثيرا بنى على أكبر رأيه لقوله عليه السلام من شك
في صلوته فليتحر الصواب وإن لم يكن له رأي بنى على اليقين لقوله عليه السلام من شك في صلوته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا

مسئله ۱۱ اگر سلام داد از نماز شخصے که سجدهٔ سهو برا او واجب است و درین هنگام کسی اقتدا کرد پس اگر شخص مذکور سجدهٔ سهو
بجا آورد اقتدای آنکس صحیح می شود وگرنه صحیح نمی شود و این نزد شیخین رحمهما الله است و محمد رحمه الله گفته است که اقتدای
مقتدی مذکور صحیح است خواه سجدهٔ سهو کند امام مذکور یا نکند زیرا چه نزد محمد رحمه الله کسیکه برا او سجدهٔ سهو واجب است
بسبب سلام از نماز بیرون نمی شود اصلا چه سجدهٔ سهو واجب است برای جبر نقصان پس ضرور است که سجدهٔ سهو ادا نموده شود
در تحریمهٔ نماز و نزد شیخین رحمهما الله آنکس بسبب سلام مذکور از نماز خارج می شود بخروج موقوف ف یعنی اگر سجدهٔ سهو نخواهد کرد
پس بسبب سلام مذکور خروج او از نماز ثابت خواهد شد و اگر سجدهٔ سهو بجا خواهد آورد خروج ثابت نخواهد شد ص زیرا چه سلام
فی نفسه موجب خروج از نماز است ولیکن اثر نمیکند بسبب حاجت بسوی ادای سجدهٔ سهو پس بدون ادای سجدهٔ مذکوره عدم
اثر آن ظاهر نخواهد شد و باید دانست که ثمرهٔ اختلاف یکی آنست که مذکور شد ف در صحت اقتدا ص و دیگر آنست که
اگر بعد از سلام مذکور خنده بقهقهه کند وضوی او خواهد شکست ف نزد محمد رحمه الله نه نزد شیخین رحمهما الله ص و
همچنین اگر شخص مذکور مسافر باشد و بعد از سلام مذکور نیت اقامت کند چهار رکعت نماز برا او فرض خواهد شد ف نزد محمد
نه نزد شیخین رح ص مسئله ۱۲ اگر به نیت قطع نماز سلام گوید شخصیکه برا او سجدهٔ سهو واجب است پس لازم است برا او
که سجدهٔ سهو بجا آرد زیرا چه سلام مذکور قاطع نماز نیست ف اگرچه ص شخص مذکور بآن نیت قطع نماز نموده است چه این نیت لغو است
زیرا چه این نیت خلاف شرع است مسئله ۱۳ اگر شخصے را شک واقع شود در اینکه سه رکعت نماز گذارده است
یا چهار پس اگر این حالت اول رو داده است او را باید که استیناف نماز کند زیرا چه در حدیث چنین آمده است و اگر او را چنین شک
اکثر رو میدهد او را پس باید که بنا کند بر مقداری که ثابت است در ظن غالب او چه در حدیث همچنین آمده است و اگر
شخص مذکور را ظن غالب در هیچ جانب نباشد پس درین صورت بنا کند بر مقداری که متیقن است و آن اقل است زیرا چه
در حدیث آمده است که هر کرا شک عارض شود در نماز و معلوم نکند که سه رکعت نماز گذارده است یا چهار رکعت

بنى على الاقل والاستقبال بالسّلام اولى لانه عرف محللًا دون الكلام ومجرد النية تلغو وعند البناء على الاقل يقعد فى كل موضع يتوهم اخر صلوته كيلا يصير تارك فرض القعدة والله اعلم

باب صلوة المريض

اذا عجز المريض عن القيام صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله عليه السّلام لعمران بن حصين رضـ صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تؤمى ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة **قال** فان لم تستطع الركوع والسجود اومى ايماء يعنى قاعدا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فاخذ حكمهما ولا يرفع الى وجهه شئ يسجد عليه لقوله عليه السّلام ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم براسك وان فعل ذلك وهو يخفض رأسه اجزاه لوجود الايماء وان وضع ذلك على جبهته لا يجزيه لانعدامه وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومى بالركوع والسجود لقوله عليه السّلام يصلى المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلى قفاه يؤمى ايماء فان لم يستطع فالله تعالى احق بقبول العذر منه

پس بنا کند بر عددیکه اقل ست ازمیان آن هر دو و در صورتیکه استیناف نماید پس اولی اینست که اول سلام بگوید **ف** از نمازیکه دران شک واقع شده است و بعد ازان استیناف نماید **ص** زیراچه از شرع معلوم ست که طریقهٔ بیرون آمدن از تحریمهٔ نماز سلام ست نه کلام و مجرد نیت قطع نماز بدون سلام یا کلام لغو است و باید دانست که در صورتیکه بنا کند بر اقل باید که نشیند در موضعیکه آنرا آخر نماز گمان می کند تا قعدهٔ اخیره که فرض ست ترک نشود والله اعلم

باب سیزدهم دربیان نماز بیمار **مسئله** اگر بیمار می قادر نباشد بر استادن پس جائز است ویرا که نشسته نماز گذارد باین طور که رکوع و سجود نماید بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعمران ابن حصین رضـ فرموده است که نماز گذار استاده و اگر طاقت استادن نباشد پس نشسته نماز گذارد و اگر طاقت نشستن نباشد پس بر پهلو غلطیده نماز گذار باین طور که رکوع و سجود با یما ادا کن بجهت آنکه تکلیف طاعت بحسب طاقت است **مسئله ٢** اگر در صورت نشسته نماز گذاردن طاقت ادا نمودن رکوع و سجود نباشد باید که رکوع و سجود با یما ادا نماید چه همین مقدور اوست ولیکن باید که در ایما برای سجده سر انگون تر کند بنسبت ایمای رکوع زیراچه ایمای رکوع و سجود قائم مقام رکوع و سجود است پس حکم آن خواهد گرفت و جائز نیست که چیزی را بردارد بمقابل پیشانی خود و بران سجده کند زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر قادر باشی برانیکه سجده نمائی بر زمین پس سجده بکن وگرنه بسر اشاره بکن برای سجده ولیکن اگر چیزی را برداشته بران سجده نماید باین طور که سر را نگون کند سجده جائز می شود چه درین هنگام ایما یافته می شود و اگر سجده کند بران باین طور که آن چیز را برداشته بر پیشانی خود بنهد پس درین صورت سجده نمی شود **مسئله ٣** اگر بیمار را طاقت نشستن نباشد پس باید که نماز باین طور گذارد که بر پشت بخوابد و هر دو پای خود بسوی قبله کند و رکوع و سجود با یما ادا نماید زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که نماز گذارد بیمار ایستاده و اگر طاقت استادن نباشد پس باید که نشسته نماز گذارد و اگر طاقت نشستن نباشد پس بر پشت خوابیده نماز گذارد و رکوع و سجود با یما ادا نماید و اگر طاقت آن نیز نباشد پس او معذور است و امید است که الله تعالی عذر او را در تاخیر نماز قبول خواهد کرد

وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة جاز لما روينا من قبل الا ان الاولى هو الاولى عندنا خلافا للشافعى رح لان الاشارة المستلقى تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تتأدى الصلوٰة فان لم يستطع الايماء برأسه اخرت عنه ولا يؤمى بعينيه ولا بقلبه ولا بحاجبيه خلافا لزفر رح لما روينا من قبل ولان نصب الابدال بالرأى ممتنع ولا قياس على الرأس لانه يتأدى به ركن الصلوٰة دون العين واختيها وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلوٰة عنه وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا وهو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلى قاعدا يؤمى ايماء لان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير والافضل هو الايماء قاعدا لانه اشبه بالسجود وان صلى الصحيح بعض صلوته قائما ثم حدث به مرض اتمها قاعدا يركع ويسجد او يؤمى ان لم يقدر او مستلقيا ان لم يقدر

واگر بیمار مذکور بر پهلو بخوابد وروی خود را بسوی قبله گرداند پس این نیز جائز است بنابر حدیث **ف** عمران ابن حصین **ف** حص که سابق مذکور شد ولیکن اول نزد علمای ما رحمهما الله همان است که اول مذکور شد زیرا چه درین صورت اشارت آن بیمار واقع می شود بسوی هوای کعبه و بآن نماز ادا می شود واشارت او در صورت دوم واقع می شود بجانب هر دو قدم وی و نزد شافعی رحمه الله صورت دوم اولی است **مسئله ۴** اگر بیمار را طاقت این نباشد که اشاره کند بسر خود پس درین هنگام جائز است وی را که تاخیر کند در نماز و موقوف دارد آن را و آینده اگر قادر شود قضا کند آن را و جائز نیست که بچشم اشاره کند یا بابرو یا بدل بنابر حدیثیکه در مسئله سابق مذکور شده است بخلاف قول زفر رحمه الله و بجهت آنکه ابدال جنس که در حدیث مذکور است بحسب رای ممتنع است و قیاس کردن ایمای چشم وابرو و دل بر سر جائز نیست زیرا چه بسر رکن نماز که سجده است ادا میشود نه بچشم وابرو و دل و باید دانست که نماز ساقط نمی شود از بیمار مذکور اگرچه او عاجز باشد زیاده از یک شبانه روز بشرطیکه بیهوش نشده باشد و همین صحیح است زیرا چه او مضمون خطاب شرع را می فهمد بخلاف آنکه بیهوش باشد زیاده از یک شبانه روز **مسئله ۵** اگر بیماری قادر باشد بر قیام و قادر نباشد بر رکوع و سجود پس وی را قیام لازم نیست بلکه باید که نماز گذارد نشسته و رکوع و سجود با یما ادا نماید زیرا چه قیام را بجهت آن رکن نماز گردانیده شده است تا آن وسیله گردانیده شود برای سجده چه سجده برین وجه کردن موجب کمال تعظیم است پس هرگاه بعد از قیام سجده متصور نباشد قیام رکن نخواهد ماند و مصلی مذکور مختار است **ف** اگر خواهد استاده نماز گذارد و اگر خواهد نشسته نماز کند **ص** و رکوع و سجود با یما ادا نماید ولیکن این افضل است زیرا چه نشسته ایما نمودن مشابه تر است بسجود **مسئله ۶** اگر شخصی بعضی از اجزای نماز استاده ادا کند در حالت صحت و بعد از ان بیمار گردد **ف** که بسبب آن طاقت استادن نماند **ص** پس جائز است وی را که باقی نماز را نشسته گذارد خواه رکوع و سجود کند اگر بران قادر باشد یا ایما و اشاره نماید برای رکوع و سجود اگر قادر نباشد بران و اگر وی را طاقت نشستن نماند پس جائز است وی را که بر پشت خفته باقی نماز را گذارد

لانه بنى الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء ومن صلى قاعدا يركع ويسجد لمرض ثم صح بنى على صلوته قائما عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح استقبل بناء على اختلافهم فى الاقتداء وقد تقدم بيانه وان صلى بعض صلوته بايماء ثم قدر على الركوع والسجود استأنف عندهم جميعا لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومى فكذا البناء ومن افتتح التطوع قائما ثم اعيى لا بأس ان يتوكأ على عصا او حائط او يقعد لان هذا عذر وان كان الاتكاء بغير عذر يكره لانه اساءة فى الادب وقيل لا يكره عند ابى حنيفة رح لانه لو قعد عنده يجوز من غير عذر فكذا لا يكره الاتكاء وعندهما يكره لانه لا يجوز القعود عندهما فيكره الاتكاء وان قعد بغير عذر يكره بالاتفاق وتجوز الصلوة عنده ولا تجوز عندهما وقد مر فى باب النوافل ومن صلى فى السفينة قاعدا من غير علة اجزاه عند ابى حنيفة رح والقيام افضل وقالا لا يجزيه الا من عذر لان القيام مقدور عليه فلا يترك

زيرا چه درين هر دو صورت بناى ادنى بر اعلى است پس جائز خواهد شد مانند اقتدا **ف** يعنى اقتداى قاعد در پس قائم جائز است زيرا چه دران بناى ادنى است بر اعلى پس همچنين درينجا نيز **ص** **مسئله** ۸ شخصے كه بسبب بيمارى نشسته نماز ميگذارد و در ركوع و سجود ميكند اگر در اثناى نماز صحت يابد و قادر شود بر قيام پس وير اجائز است كه باقى نماز را استاده گذارد نزد شيخين رح و محمد رح گفته است كه آن جائز نيست بلكه لازم است ويرا كه استيناف نماز نمايد و اين اختلاف بنا بر خلاف آنها است در صورتيكه اقتدا كند قائم در پس قاعد **ف** چه نزد محمد رحمه الله اين اقتدا جائز نيست و نزد شيخين رحمهما الله جائز است و دليل جانبين **ص** سابق مذكور شده است **مسئله** ۹ بيماريكه ركوع و سجود با يماى نمايد اگر صحت يابد در اثناى نماز و قادر شود بر اداى ركوع و سجود پس ويرا جائز نيست كه بنا كند باين طور كه در باقى نماز ركوع و سجود كند بلكه لازم است ويرا كه استيناف نمايد و اين متفق عليه است و وجه آن اينست كه اقتداى ركوع كننده در پس كسيكه ركوع با يما ميكند جائز نيست پس همچنين بناى باقى نماز كه دران ركوع و سجود مى نمايد بر اول آن نماز كه دران ركوع و سجود با يما نموده است جائز نخواهد بود **مسئله** ۹ اگر استاده شروع كند شخصے در نماز نفل و بعد ازان عاجز شود از قيام پس مضائقه نيست ويرا كه تكيه كند بر عصا يا بر ديوارى يا نشيند زيرا چه آن عذر است و اگر بغير عذر تكيه كند بر ديوار وغيره پس آن مكروه است زيرا چه اين بى ادبى است و بعضے گفته اند كه تكيه زدن بغير عذر مكروه نيست نزد ابى حنيفه رحمه الله زيرا چه نشستن بغير عذر نزد او رحمه الله جائز است **ف** بے كراهيت **ص** پس تكيه زدن بغير عذر مكروه نخواهد بود و نزد صاحبين رحمهما الله مكروه است زيرا چه نشستن بغير عذر نزد ايشان جائز نيست پس تكيه كردن نزد ايشان مكروه خواهد بود و اگر نشيند شخص مذكور بغير عذر پس اين مكروه است بالاتفاق ليكن نماز او جائز است نزد ابى حنيفه رحمه الله و نزد صاحبين رحمهما الله جائز نيست **مسئله** ۱۰ نشسته نماز گذاردن در كشتى بغير عذر جائز است نزد ابى حنيفه رحمه الله و قيام افضل است و صاحبين رحمهما الله گفته اند كه نشسته نماز گذاردن در كشتى بغير عذر روا نيست زيرا چه انسان در كشتى قادر است بر استادن پس روا نيست ويرا كه ترك كند آن را بغير عذر

وله ان الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمتحقق الا ان القيام افضل لانه ابعد عن شبهة الخلاف والخروج افضل ما امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها قضى وان كان اكثر من ذلك لم يقض وهذا استحسان والقياس ان لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلوة كامل لتحقق العجز فشابه الجنون وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان تزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء كذا ذكره ابو سليمان رح بخلاف النوم لان امتداده نادر فيلحق بالقاصر ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات عند محمد رح لان التكرار يتحقق به وعندهما من حيث الساعات هو المأثور عن علي رض وابن عمر رضي الله عنهم والله اعلم بالصواب

ودلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که در کشتی بیشتر دوران سر عارض می شود پس گویا متحقق است چه امریکه بیشتر بوقوع می آید متحقق شمرده می شود ولیکن استاده نماز گذاردن دران افضل است بجهت آنکه متفق علیه می شود واگر از کشتی برآمده برروی زمین نماز گذاردن متصور باشد پس افضل اینست که از کشتی بیرون شود و برروی زمین نماز گذارد چه درین صورت دل قرار میگیرد و حضور قلب در نماز حاصل می شود و باید دانست که این اختلاف که مذکور شد درصورتی است که کشتی روان باشد و کشتیکه مربوط باشد و روان نباشد پس آن بمنزلهٔ زمین کنارهٔ دریا است و همین صحیح است مسئله ۱۱ اگر شخصے بیهوش باشد آن قدر مدت که پنج نوبت نماز یا کمتر ازان بگذرد و خبردار نگردد پس قضای آن قدر نماز بر و لازم است واگر زیاده از پنج نماز بگذرد پس قضای آن برو لازم نیست و این فرق بنابر استحسان است و مقتضای قیاس اینست که هر نماز که در تمام وقت آن بیهوش باشد انسان پس بر او قضای آن نماز واجب نشود چه او از ادای آن عاجز است پس این بیهوشی مانند دیوانگی باشد و وجه استحسان اینست که مدت بیهوشی هرگاه دراز شود نمازهای کثیر فوت می شود پس اگر قضای آن واجب شود حرج لازم می آید واگر آن مدت کوتاه باشد نمازهای قلیل فوت می شود و در قضای آن حرج نیست و نمازها که زیاده باشد بر نماز یک شبانه روز که پنج نماز است پس آن کثیر است زیرا چه مکرر می شود و باید دانست که حکم جنون مانند حکم بیهوشی است چنین ذکر کرده است ابو سلیمان رحمه الله بخلاف خواب چه نادر است که مدت خواب این قدر دراز شود پس خواب بمنزلهٔ قصور انسان است در ادای نماز بعد ازان باید دانست که نزد محمد رحمه الله زیادتی باعتبار اوقات معتبر است پس هرگاه بگذرد وقت نماز ششم قضا ساقط می شود زیرا چه تکرار نماز درین هنگام متحقق می شود و نزد شیخین رحمهما الله زیادتی باعتبار ساعات معتبر است پس هرگاه زائد شود بر یک روز و شب ساعتی ساقط می شود قضای آن و این منقول است از علی و ابن عمر رض والله اعلم بالصواب

باب فی سجدة التلاوة

قال سجود التلاوة فی القرآن اربعة عشر فی اٰخر الاعراف وفی الرعد والنحل وبنی اسرائیل ومریم والاولی من الحج والفرقان والنمل والم تنزیل وص وحٰم السجدة والنجم واذا السماء انشقت واقرأ کذا کتب فی مصحف عثمان رض وهو المعتمد والسجدة الثانیة فی الحج للصلوة عندنا وموضع السجدة فی حٰم السجدة عند قوله لایسأمون فی قول عمر رض وهو المأخوذ للاحتیاط والسجدة واجبة فی هذه المواضع علی التالی والسامع سواء قصد سماع القرآن او لم یقصد لقوله علیه السلام السجدة علی من سمعها وعلی من تلاها وهی کلمة ایجاب وهو غیر مقید بالقصد واذا تلا الامام اٰیة السجدة سجدها وسجدها المأموم معه لالتزامه متابعته واذا تلا المأموم لم یسجد الامام ولا المأموم فی الصلوة ولا بعد الفراغ عند ابی حنیفة رح وابی یوسف رح وقال محمد رح یسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلوة لانه یؤدی الی خلاف وضع الامامة والتلاوة ولهما ان المقتدی محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام علیه وتصرف المحجور لا حکم له بخلاف الجنب والحائض

باب چهاردهم در بیان سجدهٔ تلاوت مسئله سجدهٔ تلاوت در قرآن چهارده سجده است ف یکی ص در آخر سورهٔ اعراف ف دوم ص در سورهٔ رعد ف سوم ص در سورهٔ نحل ف چهارم ص در سورهٔ بنی اسرائیل ف پنجم ص در سورهٔ مریم ف ششم ص در سورهٔ حج در موضع اول ف هفتم ص در سورهٔ فرقان ف هشتم ص در سورهٔ نمل ف نهم ص در سورهٔ الم تنزیل ف دهم ص در سورهٔ ص ف یازدهم ص در سورهٔ حٰم ف دوازدهم ص در سورهٔ والنجم ف سیزدهم ص در سورهٔ اذا السماء انشقت ف چهاردهم ص در سورهٔ اقرأ زیرا چه چنین نوشته است در مصحف عثمان رضی الله عنه و بران اعتماد است و در موضع دوم در سورهٔ حج ف سجدهٔ تلاوت نیست بلکه مراد از سجده که دران مذکور است ص سجدهٔ نماز است ف نه سجدهٔ تلاوت ص و باید دانست که موضع سجده در سورهٔ حٰم السجده مر قوله تعالی لا یسأمون است بنا بر قول عمر رضی الله عنه و همین مختار است برای احتیاط و باید دانست که سجدهٔ تلاوت درین چهارده موضع واجب است بر کسیکه تلاوت کند این آیتها را و بر کسیکه بشنود آنرا خواه بقصد و اراده شنیده باشد آنرا یا بغیر قصد و اراده زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که سجدهٔ تلاوت واجب است بر کسیکه بشنود آیت سجده را و بر کسیکه بخواند آنرا و این حدیث مطلق است و مقید نیست ف بانیکه قصداً بشنود آنرا ص مسئله اگر امام در نماز آیت سجده را بخواند باید که سجده بجا آورد و مقتدی نیز همراه امام بجا آرد چه مقتدی التزام نموده است متابعت امام را و اگر مقتدی بخواند آیت سجده را سجدهٔ تلاوت نکند امام و مقتدی نه در اثنای نماز و نه بعد از فراغت از نماز و این نزد شیخین رح است و محمد رحمه الله میگوید که امام و مقتدی هر دو سجدهٔ تلاوت ادا نمایند بعد از فراغت از نماز زیرا چه سبب وجوب آن یافته شده است ف در حق هر دو ص و هیچ چیز مانع ادای آن نیست ف بعد از فراغت از نماز ص بخلاف حالت نماز چه دران اگر او اکند مقتدی فقط مخالفت امام لازم می آید و اگر امام نیز به تبعیت مقتدی سجده تلاوت نماید لازم می آید که امام تابع مقتدی شود و این خلاف اصل است و دلیل شیخین رح انست که مقتدی محجور است در حق قرأت قرآن و تصرف محجور موجب حکم نمی شود بخلاف جنب و حائض

لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها وكذا لا يجب بسماعها لانعدام اهلية الصلوة عليها بخلاف الجنب ولو سمعها رجل خارج الصلوة سجدها هو الصحيح لان

الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وان سمعوا وهم في الصلوة سجدة من رجل ليس معهم في الصلوة لم يسجدوها في الصلوة لانها ليست

بصلوتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة وسجدوها بعدها لتحقق سببها ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم لانه

ناقص لمكان النهي فلا يتأدى به الكامل **قال** واعادوها لتقرر سببها ولم يعيدوا الصلوة لان مجرد السجدة لا ينافي احرام الصلوة

وفي النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس منها وقيل هو قول محمد رح فان قرأها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلوة

فدخل معه بعد ما سجدها الامام لم يكن عليه ان يسجدها لانه صار مدركا لها بادراك الركعة

چه ایشان از قرائت قرآن ممنوع‌اند **ف** ولیکن ممنوع نیستند **ص** از جهت عدم اهلیت تصرف قرائت پس قرائت معتبر نیست لهذا بیان آن سجده تلاوت واجب شد و اثر نهی ترک فعل است تصرف معتبر است پس قرائت حائض و جنب معتبر است لهذا بر سامع آن سجدهٔ تلاوت واجب شود **سوال** هرگاه چنین شد پس اگر حائض و جنب آیه سجده را بخواند باید که سجدهٔ تلاوت بر آنها واجب شود و حال آنکه بر حائض واجب نیست **جواب** اگر حائض بخواند آیه سجده را سجدهٔ تلاوت براو واجب نمیشود چنانچه واجب میشود براو سجدهٔ تلاوت بسبب شنیدن آیه سجده بجهت آنکه ویرا اهلیت سجده نیست بخلاف جنب زیرا چه او اهلیت نماز گذاردن دارد فی الحال باین طور که غسل کرده نماز گذارد **مسئله ۳** اگر مقتدی بخواند آیه سجده را و بشنود آن شخصے که خارج نماز است پس آن شخص را لازم است که سجدهٔ تلاوت را بجا آرد و همین صحیح است زیرا چه حجر ثابت است در حق مقتدی و امام آن و کسانیکه شریک نماز اند نه در حق غیر آنها **مسئله ۴** اگر بشنوند کسانیکه در نماز اند آیت سجده را از شخصیکه شریک آنها نیست در نماز پس بر آنها سجدهٔ تلاوت واجب می شود و آنها را باید که بجا آرند آن سجده را بعد از فراغت از نماز نه در اثنای نماز زیرا چه شنیدن آنها آیت سجده را از شخص مذکور از افعال نماز آنها نیست و هرگاه سبب وجوب سجدهٔ تلاوت یافته شد تا در حق آنها پس سجدهٔ تلاوت ادا خواهند کرد بعد از فراغت از نماز و اگر آنها در اثنای نماز سجدهٔ تلاوت نمایند جائز نمی شود زیرا چه این سجده ناقص است بسبب آنکه از ان نهی وارد شده است پس ادا نخواهد شد بسبب آن سجدهٔ کامل که واجب شده است بر آنها **ف** پس بعد از فراغت از نماز اعادهٔ آن خواهند کرد زیرا چه سبب آن متحقق شده است و اعادهٔ نماز در کار نیست زیرا چه یک سجده زیاده کردن موجب فساد نماز نیست **ص** و در روایت نوادر آمده است که نماز آنها فاسد می شود زیرا چه آنها زیاده کردند در نماز چیزی که از افعال نماز آنها نیست و بعضی گفته اند که این قول محمد رحمه الله است **مسئله ۵** اگر آیت سجده خواند امام در نماز و شنید آن را شخصے که مقتدی او نبود و بعد از آن شخص مذکور اقتدا کرد در پس امام مذکور در رکعتیکه آیت سجده در ان خوانده بود ولیکن بعد از آنکه امام سجدهٔ تلاوت ادا کرده بود پس مر شخص مذکور را سجدهٔ تلاوت کردن در کار نیست زیرا چه شخص مذکور هرگاه شریک امام شد در رکعت مذکور پس سجده که امام مذکور کرده است در حق او نیز معتبر شد **ف** و چنان شد که گویا او سجدهٔ تلاوت بجا آورده است

وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه لانه لو لم يسمعها سجدها معه فههنا اولى وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب

وكل سجدة وجبت فى الصلوة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلوة لانها صلاتية ولها مزية الصلوة فلا تتأدى بالناقص

ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل فى صلوة فاعادها وسجد اجزأته السجدة عن التلاوتين لان الثانية اقوى لكونها صلوتية فاستتبعت

الاولى وفى النوادر يسجد اخرى بعد الفراغ لان للاولى قوة السبق فاستوتا قلنا للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها وان تلاها

فسجد ثم دخل فى الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هى المستتبعة ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدى الى سبق الحكم على السبب ومن كرر تلاوة سجدة

واحدة فى مجلس واحد اجزأته سجدة واحدة فان قرأها فى مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية وان لم يكن سجد للاولى فعليه سجدتان والاصل ان مبنى السجدة على التداخل دفعا للحرج

واگر شخص مذکور اقتدا کند در پس امام مذکور پیش از آنکه امام مذکور سجدۂ تلاوت کرده باشد پس او سجدۂ تلاوت همراه امام خواهد کرد زیراچه او درین صورت اگر نمی شنید آیۂ سجده را از امام هر آئینه سجده میکرد همراه امام پس هرگاه شنیده است آنرا بطریق اولی همراه امام سجده خواهد کرد و اگر شخص مذکور اقتدا نکرد در پس امام مذکور پس او تنها سجدۂ تلاوت خواهد کرد زیراچه سبب آن متحقق شده است **مسئله ۶** هر سجدۂ تلاوت که در نماز واجب شود پس ادای آن در نماز ضرور است و اگر در نماز ادا نکند آنرا پس آن قضا کرده نمیشود بعد از فراغت از نماز زیراچه سجده که ادای آن در نماز واجب می شود فضیلت دارد و سجده که ادا نموده می شود در غیر حالت نماز ناقص است بنسبت آن پس سجده مذکوره باین سجدۂ ناقص ادا نمی شود **مسئله ۷** اگر شخصے تلاوت کرد آیت سجده را و سجده نکرد حتی که نماز شروع کرد و در نماز باز خواند آن آیت را و سجدۂ تلاوت در نماز بجا آورد پس این سجده کفایت میکند برای هر دو تلاوت چه سجدۂ دوم که در نماز کرد قوت دارد پس سجدۂ اول تابع آن خواهد شد و در روایت دیگر نوادر آمده است که باید که سجدۂ دیگر بعد از فراغت از نماز کند برای تلاوت اول چه سجدۂ اول بسبب آنکه سابق است نیز قوت دارد پس هر دو سجده در قوت برابر شدند وجواب روایت نوادر آنست که سجدۂ ثانیه را بجهت آنکه متصل بمقصود است قوت و ترجیح است بر سجدۂ اولی **مسئله ۸** اگر شخصے تلاوت کرد آیۂ سجده را و سجدۂ آن بجا آورد و بعد از آن نماز شروع کرد و در نماز همان آیت را خواند پس سجدۂ دیگر در نماز خواهد کرد زیراچه این سجدۂ دوم تابع اول نمیشود چه سبب این اکنون در نماز یافته شده است پس سجدۂ اول ادا نخواهد شد و گرنه تقدم مسبب بر سبب لازم می آید **مسئله ۹** هر که مکرر بخواند آیت سجده را در مجلس واحد پس او را سجدۂ واحد کفایت میکند و اگر تلاوت کند آیت سجده را دو بار در دو مجلس برا او دو سجده لازم می آید پس اگر اول را پیشتر ادا کرده باشد بار دوم یک سجده خواهد کرد باید دانست که در سجدۂ تلاوت تداخل سبب است نه تداخل مسبب **ف** یعنی اگر چند بار تلاوت کند آیت سجده را پس آن چند بار بمنزلۂ یک بار شمرده می شود در حق وجوب سجدۂ تلاوت **ص** برای رفع حرج حتی که اگر شخصے تلاوت کند آیت سجده را و سجده کند برای آن و بعد از آن همان آیت را در همان مجلس بار دیگر تلاوت کرد سجدۂ دیگر لازم نمی آید

وهو تداخل في السبب دون الحكم وهو اليق بالعبادات والثاني بالعقوبات وامكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات

فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل ولا يختلف بمجرد القيام بخلاف المخيرة لانه دليل الاعراض وهو المبطل هنالك وفي

تسدية الثوب يتكرر الوجوب وفي المنتقل من غصن الى غصن كذلك في الاصح وكذا في الدياسة للاحتياط

ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب على السامع لان السبب في حقه السماع

وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون السامع على ما قيل والاصح انه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا

و تداخل سبب لائق تر است بعبادات ف زیرا چه دران احتیاط واجب است پس اگر تداخل در حکم شود نه در سبب لازم آید که
سبب موجب عبادت یافته شود بدون عبادت و دران ترک احتیاط است ص و تداخل سبب بعقوبات لائق تر است
ف زیرا چه دران احتیاط نیست بلکه احتیاط بدرأ و دفع آن است ص ولیکن این تداخل در صورتی است که چند بار
تلاوت کند آیت سجده را در مجلس واحد زیرا چه مجلس واحد جامع متفرقات است و هرگاه چند بار تلاوت کند در مجلس متعدد
پس آن تلاوت سبب متعدد اعتبار نموده خواهد شد چنانچه در اصل متعدد است پس سجده نیز متعدد و لازم خواهد آمد مسئله اگر شخصے از مجلس تلاوت برخیزد پس بمجرد برخاستن اختلاف و تعدد مجلس متحقق نمی شود بخلاف آنکه اگر شوهر اختیار طلاق دهد زن
خود را و مختار گرداند آنرا ف باینطور که بگوید بزن خود در حالیکه نشسته است ص اختاری نفسک ف پس این اختیار
دادن مقید است بمجلسیکه دران اختیار داده است و بعد از تغیر مجلس زن مذکوره را اختیار طلاق باقی نمی ماند حتی که اگر بعد از تغیر
مجلس مذکور طلاق دهد خود را زن مذکوره طلاق واقع نمی شود و مجلس مذکور بمجرد برخاستن زن مذکوره متغیر میگردد و مجلس دیگر می شود
حتی اگر بعد از ان طلاق دهد خود را طلاق واقع نمی شود ص و وجه آن اینست که برخاستن از مجلس مذکور دلالت میکند براینکه
زن مذکوره اعراض کرد از اختیار کردن طلاق و اعراض درینجا موجب بطلان اختیار است مسئله اگر شخصیکه برای
بافیدن پارچه می تند تارهای آنرا و است میکند آن تارها و برای تنیدن آن آمد و رفت می نماید پس رفتن او از ینجا تا بآنجا یک
مجلس است و آمدن او از انجا تا باینجا مجلس دیگر است حتی اگر دو بار آیت سجده بخواند درین دو مجلس دو سجده بر او واجب میشود و همچنین اگر شخصی
بالای درخت از شاخی بشاخی انتقال کند پس بسبب انتقال از شاخی بشاخی اختلاف و تعدد مجلس متحقق میشود و همین اصح است و همچنین بر کوفتن خرمن
از برای احتیاط مسئله ۱۲ اگر متغیر و متبدل شود مجلس سامع نه مجلس قاری پس سجدهٔ تلاوت مکرر واجب میشود بر سامع مذکور زیرا چه سبب وجوب سجدهٔ تلاوت
در حق او شنیدن آیت سجده است و همچنین سجدهٔ تلاوت مکرر واجب میشود بر سامع بسبب تبدل مجلس قاری فقط و این بنا بر قول بعضی از مشائخ است و صحیح اینست که سجدهٔ
مکرر واجب نمیشود بر سامع بسبب تبدل مجلس قاری فقط بجهت آنکه مذکور شد ف که سبب وجوب آن در حق او شنیدن آیت سجده است پس اعتبار تبدل مجلس شنیدن در حق او معتبر است نه تبدل مجلس تلاوت قاری

ومن اراد السجود کبر ولم یرفع یدیہ وسجد ثم کبر ورفع رأسہ اعتبارا بسجدۃ الصلوٰۃ وھو المروی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ ولا تشہد علیہ

ولا سلام لان ذلک للتحلل وھو یستدعی سبق التحریمۃ وھی منعدمۃ قال ویکرہ ان یقرأ السورۃ فی صلوٰۃ او غیرھا

ویدع آیۃ السجدۃ لانہ یشبہ الاستنکاف عنھا ولا بأس بان یقرأ آیۃ السجدۃ ویدع ماسواھا لانہ مبادرۃ الیھا قال محمد

احب الی ان یقرأ قبلھا آیۃ او آیتین دفعا لوھم التفضیل واستحسنوا اخفاءھا شفقۃ علی السامعین واللہ اعلم

باب صلوٰۃ المسافر

السفر الذی یتغیر بہ الاحکام ان یقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا بسیر الابل ومشی الاقدام لقولہ علیہ السلام

یمسح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھا عمت الرخصۃ الجنس ومن ضرورتہ عموم التقدیر

ص مسئلہ ۱۳ ہر کہ خواہد کہ سجدۂ تلاوت بجا آرد پس ف طریق آنست کہ ص تکبیر بگوید و سجدہ کند و در وقت تکبیر دستہا بر ندارد ف چنانچہ در تکبیر تحریمہ نماز دستہا بر میدارد ص و بعد از سجدۂ تکبیر ت سر از سجدہ بردارد چنانچہ در سجدہ نماز و این مرویست از ابن مسعود رضی اللہ عنہ و در سجدۂ تلاوت تشہد و سلام نیست زیراچہ تشہد و سلام برای بیرون آمدن از تحریمہ است و این مقتضی آنست کہ پیشتر تحریمہ باشد و در اینجا تحریمہ نیست مسئلہ ۱۴ اگر شخصے بخواند سورۂ را و ترک کند آیہ سجدہ را ازان جملہ پس این مکروہ است خواہ در نماز باشد یا در غیر نماز زیراچہ ترک آیت سجدہ بالتخصیص دلالت می کند برانیکہ شخص مذکور از سجدہ عار میدارد و اگر بخواند آیت سجدہ را فقط و بگذارد ما سوای آن را پس دران مضائقہ نیست چہ درین میل او بسوی سجدہ معلوم می شود و محمد رحمہ اللہ گفتہ است کہ احب نزد من اینست کہ از بالای آیت سجدہ یک آیت یا دو آیت را بخواند زیراچہ در اکتفا نمودن بر آیت سجدہ گمان این میشود کہ او آیت سجدہ را تفضیل میدہد بر آیتہای دیگر و بسبب ضم نمودن یک دو آیت دیگر با آیت سجدہ گمان مذکور دفع می شود مسئلہ ۱۵ مشائخ رح مستحسن داشتہ اند اخفای آیت سجدہ را ف یعنی اگر قاری قرآن در تلاوت آن آیت سجدہ را بجہر نخواند مستحسن است ص تا بر سامعان سجدۂ تلاوت واجب نشود واللہ اعلم بالصواب

باب پانزدھم دربیان نماز مسافر مسئلہ ۱ سفر یکہ موجب تغیر احکام است عبارت است ازینکہ قصد کند انسان از جای خود جائی را کہ میان اینجا و میان آنجا مسافت سہ شبانہ روز باشد بسیر آدمی یا شتر یعنی سیر متوسط ازین ہر واحد زیراچہ پیغمبر صلعم رخصت مسح موزہ دادہ است مقیم را یک شبانہ روز و مسافر را سہ شبانہ روز و این دلالت میکند کہ ہر مسافر را اینقدر مدت مسح بر موزہ جائز است زیراچہ الف لام کہ بر لفظ مسافر در حدیث مذکور است برای جنس است نہ برای عہد و این کلیہ وقتی راست می آید کہ مدت سفر کم از سہ شبانہ روز نباشد و گرنہ این کلیہ راست نمی آید چہ در صورت انسانیکہ قصد کند مکانی را کہ میان او و میان آن مسافت یک شبانہ روز است نیز مسافر است و در حق او جواز مسح بر موزہ تا مدت سہ شبانہ روز متصور نیست پس معلوم شد کہ مدت سفر کم از سہ شبانہ روز نخواہد شد

وقدّر ابو یوسف رح بیومین واکثر الیوم الثالث والشافعی بیوم ولیلة فی قول وکفی بالسنة حجة علیهما والسیر المذکور هو الاوسط
وعن ابی حنیفة رح التقدیر بالمراحل وهو قریب من الاول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحیح ولا یعتبر السیر فی الماء معناه لا یعتبر
به السیر فی البر فاما المعتبر فی البحر فما یلیق بحاله کما فی الجبل **قال** وفرض المسافر فی الرباعیة رکعتان لا یزید علیهما وقال الشافعی رح
فرضه الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم ولنا ان الشفع الثانی لا یقضی ولا یأثم علی ترکه وهذا آیة النافلة بخلاف الصوم لانه یقضی
وان صلی اربعا وقعد فی الثانیة قدر التشهد اجزأته الاولیان عن الفرض والاخریان له نافلة اعتبارا بالفجر ویصیر مسیئا لتاخیر السلام
وان لم یقعد فی الثانیة قدرها بطلت لاختلاط النافلة بها قبل اکمال ارکانها واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین لان الاقامة تتعلق بدخولها

و باید دانست که ابو یوسف رحمه الله مدت سفر را بدو روز و اکثر روز سوم تقدیر نموده است و در یک قول شافعی رحمه الله تقدیر آن یک روز و شب است و حدیث مذکور حجت است بر ابی یوسف و شافعی رح و از محمد رحمه الله مرویست که او تقدیر آن بمنزل نموده است یعنی مسافت مذکوره سه منزل است و این قریب است از اول که مذکور شد و اندازهٔ آن بحساب فرسنگ معتبر نیست و همین صحیح است و آنچه مذکور شد که میان هر دو مکان مسافت سه شبانه روز باشد بسیر آدمی یا بسیر شتر پس آن معتبر است در سفر خشکی و سیر بالای کوه نباشد و اما در سفر دریا پس معتبر است دران آنچه مناسب سیر دریاست همچنین در سیر بالای کوه نیز معتبر است آنچه مناسب است
ف و باید دانست که درین مسئله معنی مسافر و سفر معلوم شد تحقیق باید دانست که مقیم ضد مسافر است و اقامت ضد سفر **ص مسئله ۲** بر مسافر در وقت ظهر و عصر و عشا دو رکعت نماز فرض است و باید که درین اوقات بر دو رکعت نماز فرض زیاده نکند و این را قصر میگویند و شافعی رحمه الله گفته است که در اوقات مذکوره اصل نماز فرض بر مسافر چهار رکعت است و دو رکعت نماز فرض گذاردن مر او را بطریق رخصت است چنانچه روزهٔ رمضان بر مسافر فرض است اگر روزه دارد خوب است و مهذا او را افطار روزه نیز جائز است بطریق رخصت و هرگاه چنین شد پس او را چهار رکعت نماز فرض خواهد شد و دلیل علمای ما رحمهم الله اینست که اگر مسافر در اوقات مذکوره دو رکعت نماز گذارد و دو رکعت را ترک کند باین طور که آنرا اصلا نکند گاهی پس او بسبب ترک کردن دو رکعت اخیر گنهگار نمی شود پس معلوم شد که این دوگانه برابر فرض نیست بخلاف روزه چه اگر مسافر روزه نگیرد در ایام سفر قضای آن برو لازم است وقتیکه مقیم گردد **مسئله ۳** اگر مسافر در اوقات مذکوره چهار رکعت نماز فرض گذارد باین طور که بعد از دو رکعت اول بقدر تشهد نشیند پس بسبب دو رکعت اول فرض ادا میشود و دوگانهٔ اخیر نفل واقع میشود ولیکن او گنهگار می شود بسبب تاخیر سلام و اگر بعد از دو رکعت اول نه نشیند بقدر تشهد پس نماز فرض او باطل می شود بسبب مخلوط شدن نفل بنماز فرض پیش از تمام شدن ارکان آن **مسئله ۴** هرگاه انسان بقصد سفر از شهر خود برآید پس درین هنگام در اوقات مذکوره دو رکعت نماز فرض خواهد گزارد زیرا چه انسان بسبب داخل شدن در شهر خود مقیم میگردد

فيتعلق السفر بالخروج عنه وفيه الاثر عن علي رض لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الاقامة في بلدة او قرية خمسة عشر

يوما او اكثر وان نوى اقل من ذلك قصر لانه لابد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه اللبث فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان

وهو ماثور عن ابن عباس وابن عمر رض والاثر في مثله كالخبر والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى انه لا تصح نية الاقامة في المفازة وهو الظاهر ولو دخل

مصرا على عزم ان يخرج غدا او بعد غد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقي على ذلك سنين قصر لان ابن عمر رض اقام باذربيجان ستة اشهر وكان يقصر

عن جماعة من الصحابة رض مثل ذلك واذا دخل العسكر ارض الحرب فنووا الاقامة بها قصروا وكذا اذا حاصروا فيها مدينة او حصنا لان الداخل

بين ان يهزم فيقر وبين ان ينهزم فيفر فلم تكن دار اقامة وكذا اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر او حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم

پس سفر او ثابت خواهد شد بسبب خروج از شهر مذکور چه مرویست از علی رضی الله عنه که او رضی الله عنه بقصد سفر از شهر بر آمد و ناگاه وقت نماز رسید پس نماز را اتمام کرد و نظر نمود بسوی خانه مینی و فرمود اگر در میگذشتیم ازین خانه مینی هر آینه قصر میکردیم نماز را **مسئله ۵** مسافر بعد از خروج از بلدهٔ خود مقیم نشود مگر آنکه داخل شود در بلده یا قریهٔ دیگر و قصد اقامت نماید در انجا پانزده روز یا زیاده ازان و اگر در انجا کمتر از پانزده روز قصد اقامت نماید مقیم نمی شود زیرا چه مسافر بسبب مطلق درنگ نمودن در جائی مقیم نمی شود چه سفر خالی نباشد ازینکه مسافر گاهی در جائی بنا بر حاجتی درنگ میکند پس ضرور است که برای مقیم شدن مسافر در جائی مدتی معین نموده شود و اندازهٔ آن نموده شد اقل مدت طهر بجهت آنکه اقامت موجب اتمام نماز چهار رکعت است چنانچه طهر موجب نماز است و بجهت آنکه تعیین مدت مذکوره منقول است از ابن عباس و ابن عمر رض و قول صحابی در چنین امر مانند حدیث است و باید دانست که قید بلده و قریه که مذکور شد دلالت میکند برینکه نیت اقامت در صحرا صحیح نیست و همین ظاهر روایت است **مسئله ۶** اگر داخل شود مسافر در شهر باین قصد که فردا یا پس فردا ازان شهر عزم سفر خواهد کرد و ماندن در شهر مذکور بقدر مدت اقامت مقصود وی نیست پس او مقیم نمیشود اگرچه باین حالت سالها ماند زیرا چه ابن عمر رضی الله عنه شش ماه ماند بآذربیجان و نماز قصر میکرد و مثل این منقول است از جماعتی از اصحاب پیغمبر صلی الله علیه وسلم **مسئله ۷** اگر لشکر مسلمانان داخل شود در دار حرب و نیت اقامت نمایند در انجا پس این نیت اقامت معتبر نیست بلکه آنها را باید که قصر نمایند نماز را و همچنین است حکم در صورتیکه محاصره نموده باشند آنها در دار حرب شهری را یا قلعه را از کفار زیرا چه دار حرب جای اقامت نیست بجهت آنکه لشکر مسلمانان تا ذریست اند برینکه اقامت نمایند در انجا بسبب آنکه احتمال است که آنها هزیمت دهند کافران را پس اقامت نمایند و هم احتمال است که آنها هزیمت خورند از دست کافران پس بگریزند و همچنین اگر لشکر بادشاه عادل در دار اسلام محاصره نماید مر باغیان را در صحرا یا در دریا نیت اقامت آنها معتبر نیست و آنها بسبب نیت اقامت در انجا مقیم نمیشوند زیرا چه حال آنها منافی عزم اقامت است

وعند زفر رح يصح في الوجهين اذا كانت الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهرا وعند ابي يوسف رح يصح اذا كانوا في بيوت المدر لانه موضع اقامة ونية الاقامة من اهل الكلأ وهم اهل الاخبية قيل لا تصح والاصح انهم مقيمون يروى ذلك عن ابي يوسف رح لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى وان اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى اربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وان دخل معه في فائتة لم تجزه لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة او القراءة وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم واتم المقيمون صلوتهم لان المقتدى التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح

ونزد زفر رحمه الله آنها در هر دو صورت بسبب نیت اقامت مقیم می شوند وقتیکه آنها صاحب شوکت باشند چه درین هنگام ظاهر است که آنها بر اقامت قادر اند ونزد ابی یوسف رحمه الله نیز نیت اقامت آنها صحیح است وقتیکه آنها باشند در خانهای گلی یا خشتی چه این موضع اقامت است واگر در خیمه وخرگاه باشند نیت اقامت آنها معتبر نیست **مسئله ٨** اهل بادیه که در صحرا وچراگاه در خیمه می باشند پس آنها اگر نیت اقامت نمایند در اینجا بعضی گفته اند که این نیت صحیح نیست ومرویست از ابی یوسف رحمه الله که نیت آنها در اینجا صحیح است وهمین صحیح است زیراچه اقامت آنها در اینجا اصل است پس اقامت آنها بسبب انتقال آنها از چراگاهی به چراگاهی باطل نخواهد شد **ف** چه باین انتقال آنها را قصد سفر نیست **ص مسئله ٩** اگر اقتدا کند مسافر در پس مقیم در وقت نماز ظهر مثلا پس باید که مسافر مذکور نیز چهار رکعت نماز گذارد زیراچه بتبعیت امام بر او نیز چهار رکعت فرض شده است چنانچه اگر مسافر خود نیت اقامت کند در وقت نماز چهار رکعت نماز فرض میشود بر او بعلت آنکه وقت نماز سبب وجوب نماز است وچون نیت اقامت کند در وقت پس نیت اقامت که موجب تغییر فرض مسافر است مقارن سبب مذکور یافته می شود لهذا نماز او چهار رکعت میگردد واین علت یافته می شود در صورت مذکوره نیز چه تبعیت امام مذکور نیز موجب تغییر نماز مسافر مذکور است **مسئله ١٠** اقتدای مسافر در پس مقیم در نماز قضا جائز نیست زیراچه فرض او چهار رکعت نمیگردد بعد از انقضای وقت نماز پس در صورت مذکوره قعدهٔ اولی از امام در حق مسافر مذکور قعدهٔ اخیره می شود پس لازم می آید که اقتدا در پس امام مذکور در قعدهٔ مذکوره اقتدای صاحب فرض باشد در پس صاحب نفل واین جائز نیست واگر مسافر در دو رکعت اخیر اقتدا کند در پس مقیم پس این نیز جائز نیست زیراچه اقتدای صاحب فرض در پس صاحب نفل لازم می آید در حق قراءت **مسئله ١١** اگر مسافر امام باشد ومقیمان در پس او اقتدا نمایند پس درین صورت باید که امام مذکور بعد از ادای دو رکعت نماز سلام بگوید ومقتدیان چهار رکعت نماز خود را اتمام نمایند زیراچه مقتدیان درین صورت التزام تبعیت امام نکرده اند مگر در دو رکعت پس باقی نماز را تنها خواهند گذارد مانند مسبوق ولیکن آنها را باید که قراءت نخوانند در باقی نماز وهمین اصح است

لانه مقتدٍ تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة فلم يتأدى الفرض فكان الاتيان اولى

قال ويستحب للامام اذا سلم ان يقول اتموا صلوتكم فانا قوم سفر لانه عليه السلام قاله حين صلى باهل مكة وهو مسافر واذا دخل المسافر في مصره اتم الصلوة وان لم ينو المقام فيه لانه عليه السلام واصحابه رضوان الله عليهم كانوا يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين من غير عزم جديد ومن كان له وطن فانتقل منه واستوطن غيره ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر لانه لم يبق وطنا له الا يرى انه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلي يبطل بمثله دون السفر ووطن الاقامة تبطل بمثله وبالسفر وبالاصلي واذا نوى المسافر ان يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع

زیراچه آنها در باقی نماز نیز مقتدی اند در حق تحریمه نماز اگرچه در افعال باقی نماز مقتدی نیستند و فرض قرأت نیز ادا شده است پس باید که آنها قرأت نخوانند بخلاف مسبوق که شریک امام می شود در دو رکعت اخیر چه او در باقی نماز خود قرأت میخواند زیراچه او شریک امام شده است در قرأتیکه نفل است پس قرأتیکه فرض است ادا نشده است لهذا مسبوق مذکور قرأت میخواند در باقی نماز خود و باید دانست که در صورت مذکوره مستحب است که بعد از سلام بگوید بمقتدیان خود که چهار رکعت نماز خود را تمام کنید چه من مسافرم زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در مکه مسافر بود و اهل مکه در پس او صلعم اقتدا نموده بودند و پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعد از سلام مقتدیان مذکوران را چنین فرموده است **مسئله ۱۲** هرگاه مسافر داخل شود در بلدهٔ خود پس لازم است وی را که چهار رکعت نماز گذارد واگرچه نیت اقامت ننموده باشد دران بلده زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم و اصحاب او رض سفر میکردند و بعد از رسیدن بوطن خود مقیم میشدند بی آنکه نیت جدید نمایند برای اقامت **مسئله ۱۳** اگر شخصی از وطن خود انتقال نماید و در جای دیگر وطن گیرد و بعد ازان مسافر شده داخل شود در وطن اول پس بسبب داخل شدن در وطن اول بغیر نیت اقامت مقیم نمیگردد و وی را قصر نماز دران جائز است زیراچه وطن اول او باقی نمی ماند نه بینی پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعد از هجرت خود را در مکه از مسافران شمرده است باوجودیکه مکه وطن اول وی است صلی الله علیه وسلم و باید دانست که قاعده اینست که وطن اصلی باطل می شود بسبب وطن گرفتن در جای دیگر و بسبب سفر نمودن از وطن اصلی باطل نمی شود و وطن اقامت باطل می شود بسبب سفر نمودن ازان و هم بسبب اقامت نمودن در جای دیگر و هم بسبب داخل شدن در وطن اصلی اگر مسافری نیت اقامت پانزده روز نماید در مکه و منی ف باین طور که بگوید که پنج یا شش روز در مکه خواهم ماند و باقی در منی مثلا پس او مقیم نمی شود و باید که نماز قصر نماید زیراچه نیت اقامت در دو مکان معتبر نیست وگرنه لازم می آید که نیت اقامت در مکان های کثیر معتبر شود

وهو ممتنع لان السفر لا یعری عنه الا اذا نوی ان یقیم باللیل فی احدهما فیصیر مقیما بدخوله لان اقامة المرء مضافة الی مبیته ومن فاتته

صلوة فی السفر قضاها فی الحضر رکعتین ومن فاتته فی الحضر قضاها فی السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء والمعتبر فی ذلک آخر الوقت

لانه المعتبر فی السببیة عند عدم الاداء فی الوقت والعاصی والمطیع فی سفرهما فی الرخصة سواء وقال الشافعی رح سفر المعصیة لا یفید الرخصة لانها

ثبتت تخفیفا فلا تتعلق بما یوجب التغلیظ ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر لیس بمعصیة وانما المعصیة ما یکون بعده او یجاوره فصلح متعلق الرخصة والله اعلم

باب صلوة الجمعة

لا تصح الجمعة الا فی مصر جامع او فی مصلی المصر ولا تجوز فی القری لقوله علیه السلام لا جمعة ولا تشریق

وحال آنکه چنین نیست زیراچه اکثر سفرها خالی نمی باشد ازینکه مسافر پانزده روز اقامت نماید در جاهای متعدد **ف** باینطور که دو روز در جائی و شش روز در جائی دیگر و هفت روز در جای سوم مثلا پس بسبب نیت اقامت پانزده روز در مکه و منا مقیم نخواهد شد **ص** مگر وقتیکه نیت کند که در شب اقامت خواهد نمود در یکی ازان دو مکان پس بسبب دخول او درین مکان مقیم خواهد شد زیراچه اقامت شخص منسوب می شود بسوی مکانیکه در انجا شب میگذارد **ف** اگرچه در روز برای کار و حاجت در جاهای دیگر میگردد **ص** **مسئله ۱۵** اگر نماز شخصی در ایام سفر فوت شود پس او بعد از مقیم شدن دو رکعت نماز قضا خواهد کرد و همچنین اگر نماز او فوت شود در ایامیکه او مقیم بود پس او بعد از مسافر گشتن چهار رکعت نماز قضا خواهد کرد زیراچه قضا بحسب اداست و باید دانست که در اقامت و سفر آخر وقت نماز معتبر است یعنی انسان اگر در آخر وقت مقیم باشد چهار رکعت نماز براو فرض می شود و اگر در آخر وقت مسافر گردد دو رکعت نماز براو فرض می شود **مسئله ۱۶** در احکام سفر **ف** چون قصر نماز و غیره **ص** سفر معصیت و غیر معصیت هر دو برابر است **ف** یعنی احکام مذکوره چنانچه معتبر است در حق کسیکه بسفر حج میرود همچنین معتبر است در حق کسیکه برای دزدی و راهزنی سفر می نماید **ص** و شافعی رحمه الله میگوید که سفر معصیت احکام مذکوره نیست زیراچه احکام مذکوره موجب در حق مسافر برای تخفیف ثابت است پس متعلق نخواهد شد بسفر معصیت که موجب تغلیظ و تشدید است و دلیل علمای ما رح یکی آن نصها است که وارد شده است درین باب چه آن نصها مطلق است و شامل هر دو سفر را و دوم اینست که نفس سفر معصیت نیست بلکه معصیت است فعل دیگر که ارتکاب آن نماید بعد از سفر یا در سفر پس نفس سفر صلاحیت این دارد که مفید احکام مذکوره شود والله اعلم

باب شانزدهم در بیان نماز جمعه **مسئله ۱** نماز جمعه صحیح نیست مگر در شهر جامع یا در فنای آن و در دیه جائز نیست زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که جائز نیست نماز جمعه و نه تکبیر تشریق

ولا فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع والمصر الجامع کل موضع له امیر وقاض ینفذ الاحکام ویقیم الحدود وھذا عن ابی یوسف رح وعنه انھم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجدھم لم یسعھم والاول اختیار الکرخی وھو الظاھر والثانی اختیار الثلجی والحکم غیر مقصور علی المصلی بل یجوز فی جمیع افنیة المصر لانھا بمنزلته فی حوائج اھله ویجوز بمنی ان کان الامیر امیر الحجاز او کان الخلیفة مسافرا عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد رح لا جمعة بمنی لانھا من القری حتی لا یعید بھا ولھما انھا تتمصر فی ایام الموسم وعدم التعیید للتخفیف ولا جمعة بعرفات فی قولھم جمیعا لانھا فضاء وبمنی ابنیة والتقیید بالخلیفة وامیر الحجاز لان الولایة لھما اما امیر الموسم فیلی امور الحج لا غیر ولا یجوز اقامتھا الا للسلطان او لمن امرہ السلطان لانھا تقام بجمع عظیم وقد تقع المنازعة فی التقدم والتقدیم وقد تقع فی غیرہ فلا بد منه تتمیما لامرھا ومن شرائطھا الوقت فتصح فی وقت الظھر ولا تصح بعدہ لقوله علیه السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ولو خرج الوقت وھو فیھا استقبل الظھر ولا یبنیه علیھا لاختلافھما

ونہ نماز عید فطر ونہ نماز عید اضحی مگر در شہر جامع وباید دانست کہ شہر جامع عبارت است از موضعیکہ دران امیر وقاضی باشد وتنفیذ احکام شرع واقامت حدود نمایند واین تفسیر نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ است ونیز مرویست از ابی یوسف رح کہ آن عبارت است از موضعیکہ اگر اہل آن موضع جمع شوند در اکبر مساجد آن پس آنہا دران مسجد نگنجند وتفسیر اول مختار کرخی رح است وہمان ظاہر روایت است وتفسیر دوم مختار بلخی رحمہ اللہ است **مسئلہ ۲** نماز جمعہ جائز است در منا وقتیکہ امیر حجاز امامت نماید یا خلیفہ وقت کہ بسفر در انجا آمدہ باشد مثلا وامیر موسم حج را نمیرسد کہ نماز جمعہ در منا ادا نماید چہ وی را ولایت آن بامور یکہ بحج تعلق دارد فقط واین نزد شیخین رح است ومحمد رحمہ اللہ گفتہ است کہ نماز جمعہ در منا اصلا جائز نیست زیرا چہ منا دیہ است وشہر نیست لہذا نماز عید در انجا گذاردہ نمی شود ودلیل شیخین رح اینست کہ منا در ایام موسم حج شہر میگردد ونماز عید در منا گذاردہ نمی شود بجہت تخفیف در حق مردمان **ف** چہ آنہا درین ایام بمناسک حج مشغول می باشند پس اگر نماز عید لازم گردانیدہ شود حرج لازم آید وعلاوہ اینست کہ نماز جمعہ فرض است ونماز عید سنت است یا واجب پس قیاس نماز جمعہ بران معقول نیست **ص** **مسئلہ ۳** نماز جمعہ جائز نیست در عرفات نزد جمیع علمای ما رہ زیرا چہ عرفات فضا وصحرای محض است بخلاف منا چہ دران بنا وعمارت است پس صلاحیت شہرے دارد **مسئلہ ۴** اقامت نماز جمعہ روا نیست مگر سلطان را یا کسی را کہ سلطان وی را امر کند بآن زیرا چہ نماز جمعہ ادا نمودہ می شود بجماعت عظیم وگاہی نزاع واقع میشود میان آنہا در تقدم وتاخر وگاہی در تقدیم غیر وگاہی در امر دیگر پس ضرور است کہ سلطان یا کسیکہ قائم مقام او باشد اقامت نماز جمعہ نماید تا امر نماز جمعہ انصرام یابد **مسئلہ ۵** باید دانست کہ برای نماز جمعہ چند شرط است یکی ازان وقت نماز ظہر است زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ ہرگاہ آفتاب زائل گردد پس نماز جمعہ را ادا کن با جماعت پس نماز جمعہ در وقت مذکور صحیح است وبعد از گذشتن آن صحیح نیست لہذا اگر بگذرد وقت مذکور ووقت نماز عصر در آید در حالیکہ امام در نماز جمعہ است پس باید کہ نماز جمعہ را ترک کند ونماز ظہر را بران بنا نکند بلکہ نماز ظہر را از سر نو شروع نماید بہ نیت قضا

ومنها الخطبة لان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة في عمره وهي قبل الصلوة بعد الزوال به وردت السنة ويخطب

خطبتين يفصل بينهما بقعدة به جرى التوارث ويخطب قائما على الطهارة لان القيام فيهما متوارث ثم هي شرط الصلوة فيستحب فيها الطهارة

كالاذان ولو خطب قاعدا او على غير طهارة جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث وللفصل بينها وبين الصلوة فان اقتصر على ذكر الله

جاز عند ابي حنيفة رح وقالا لابد من ذكر طويل يسمى خطبة لان الخطبة هي الواجبة والتسبيحة والتحميدة لا تسمى خطبة وقال الشافعي رح لا يجوز

حتى يخطب خطبتين اعتبارا للمتعارف وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل وعن عثمان رض انه قال الحمد لله فارتج عليه فنزل وصلى

ومن شرائطها الجماعة لان الجمعة مشتقة منها واقلهم عند ابي حنيفة رح ثلثة سوى الامام وقالا اثنان سواه قال رض والاصح ان هذا قول ابي يوسف رح وحده له ان المثنى معنى الاجتماع وهي منبئة عنه

وبعضے از شرائط نماز جمعه خطبه است زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در عمر خود گاهی نماز جمعه را بدون خطبه ادا نکرده است
و باید دانست که خطبهٔ نماز جمعه پیش از نماز است زیراچه چنین معمول است از حضور رسالت پناه صلی الله علیه وسلم
و خطیب را باید که دو خطبه بخواند و میان دو خطبه اندکی نشیند زیراچه چنین معمول از حضور پیغمبر صلی الله علیه وسلم است
و نیز باید که با وضو ایستاده خطبه بخواند زیراچه چنین معمول است از وقت رسول خدا صلی الله علیه وسلم و باید دانست که
خطبه هرگاه شرط نماز است پس وضو برای آن مستحب خواهد بود چنانچه وضو برای اذان مستحب است **مسئله ۶**
اگر امام نشسته یا بی وضو خطبه بخواند جائز است زیراچه آنچه مقصود از خطبه است حاصل می شود ولیکن مکروه است بجهت آنکه
مخالف معمول است و بجهت آنکه درین صورت فصل لازم می آید میان خطبه و میان نماز **ف** چه او بعد از فراغت از خطبه
برای وضو خواهد رفت **ص** **مسئله ۷** اگر خطیب در خطبه اکتفا نماید بر ذکر الله تعالی جائز است نزد ابی حنیفه رحمه الله
و صاحبین رح گفته اند که ضرور است که در خطبه آنقدر ذکر خدا و غیره دراز باشد که آنرا خطبه گفته شود زیراچه خطبه واجب است
و مقدار تسبیح و تحمید را خطبه نمیگویند و شافعی رحمه الله گفته است که کمتر از دو خطبه جائز نیست چه همین دو خطبه معمول و متعارف
است و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بدوید و بیائید بسوی ذکر الله
و این آیت مطلق است و مقید نیست باینکه آن دراز باشد یا دو خطبه باشد و مرویست که عثمان رضی الله عنه روزے
بالای منبر برآمد و گفت الحمد لله و همین قدر گفته بود که بند شد و بر زیاده گفتن قادر نشد پس از منبر فرود آمد و نماز جمعه ادا کرد
ف و این مؤید مذهب ابی حنیفه رحمه الله است **ص** **مسئله ۸** بعضے از شرائط نماز جمعه جماعت است زیراچه
جمعه مشتق است از جماعت **ف** و بدانکه **ص** اقل جماعتی **ف** که کفایت میکند برای جواز نماز جمعه **ص** سه مقتدی است
نزد ابی حنیفه رحمه الله و نزد صاحبین رح دو مقتدی است قال رضی الله عنه که این قول ابی یوسف رح است بنا بر روایت اصح
ف و محمد رحمه الله موافق ابی حنیفه رحمه الله است **ص** و دلیل ابی یوسف رح اینست که دو کس نیز جماعت است چه معنی اجتماع دران یافته شود

ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلث لانه جمع تسمية ومعنى والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم وان نفر الناس قبل ان يركع الامام ويسجد الا النساء والصبيان استقبل الظهر عند ابي حنيفة رح وقالا اذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلوة صلى الجمعة فان نفروا عنه بعد ما ركع وسجد سجدة بنى على الجمعة خلافا لزفر رح هو يقول انه شرط فلا بد من دوامه كالوقت ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة ولابي حنيفة رح ان الانعقاد بالشروع في الصلوة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلوة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة فانها تنافي الصلوة فلا يشترط دوامها ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لا تنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر فان حضروا وصلوا مع الناس اجزأهم عن فرض الوقت لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم في الجمعة

و دلیل طرفین رح اینست که جمع صحیح نیست مگر سه چیز که آن جمع می باشد و هم معنی جمع دران متحقق است و جماعت شرط علیحده است و امام شرط علیحده پس ضرور است که سوای امام عدد جماعت یافته شود پس اگر مقتدیان بگریزند پیش ازانکه امام سجده کند و باقی نمانند از مقتدیان در پس امام مگر زنان و صبیان پس امام ابو حنیفه رح گفته است که درین صورت نماز جمعه صحیح نمی شود و باید امام را که نماز ظهر شروع نماید و صاحبین رح گفته اند که اگر مقتدیان بگریزند بعد ازانکه امام افتتاح نماز کرده باشد باید که امام نماز جمعه را تمام کند و اگر مقتدیان بروند بعد ازانکه امام یک سجده کرده باشد پس درین صورت امام نماز جمعه تمام خواهد کرد و برین اتفاق ابی حنیفه و صاحبین رح است برخلاف قول زفر رحمه الله چه او میگوید که جماعت شرط است پس ضرور است که این شرط یافته شود تا آخر نماز مانند شرط دیگر که وقت است مثلا و صاحبین رح میگویند که جماعت شرط انعقاد و تحریمه است پس دوام بقای آن ضرور نیست مانند خطبه و ابو حنیفه رح میگوید که تحریمه منعقد می شود بسبب شروع در نماز و شروع دران متحقق نمی شود مگر وقتیکه یک رکعت تمام شود چه کمتر ازان نماز نیست پس ضرور است که تا تمامی یک رکعت شرط مذکوره یافته شود بخلاف خطبه چه آن منافی نماز است و بقای آن تا تمامی رکعت متصور نیست و باقی ماندن زنان و صبیان در پس امام معتبر نیست زیراچه بسبب این مقتدیان تحریمهٔ نماز جمعه منعقد نمیشود پس بسبب آنها تمام نخواهد شد نماز جمعه و جماعتی که شرط نماز جمعه است یافته نمی شود **مسئله ۹** نماز جمعه واجب نیست بر مسافر و نه بر زن و نه بر مریض و نه بر بنده و نه بر نابینا زیراچه اگر بر مسافر و مریض و نابینا نماز جمعه واجب شود بر آنها حرج لازم می آید و همچنین بنده و زن معذور است چه بنده بخدمت خواجه مشغول است و زن بخدمت شوهر پس نماز جمعه بر آنها واجب نیست و لیکن اگر آنها حاضر شوند و نماز جمعه ادا نمایند صحیح می شود زیراچه آنها را بسبب عذر معذور داشته شده بود و چون حاضر شدند برای نماز جمعه و ادا نمودند آن را صحیح خواهد شد چنانچه مسافر اگر در ماه رمضان روزه ندارد معذور است و معهذا اگر روزه دارد روزه صحیح می شود **مسئله ۱۰** اگر مسافر یا بنده یا مریض امامت کند در نماز جمعه جائز است

وقال زفر رحمه الله لا يجزيه لانه لا فرض عليه فاشبه الصبي والمرأة ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروا تقع فرضا على ما بينا اما الصبي فمسلوب الاهلية والمرأة لا تصلح لامامة الرجال وتنعقد بهم الجمعة لانهم صلحوا للامامة فيصلحون للاقتداء بطريق الاولى ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر رحمه الله لا يجزيه لان عنده الجمعة هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل ولنا ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة هذا هو الظاهر الا انه مامور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة رحمه الله بالسعي وقالا لا يبطل حتى يدخل مع الامام لان السعي دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقها فينقضها وصار كما اذا توجه بعد فراغ الامام

وزفر رحمه الله گفته است که جائز نیست زیراچه نماز جمعه برآنها فرض نیست پس آنها مانند صبی وزن اند وامامت صبی وزن جائز نیست همچنین امامت آنها نیز جائز نخواهد شد ص وعلمای مارح میگویند که آنها را ترک نماز جمعه بطور رخصت جائز بود پس اگر حاضر خواهند شد ونماز جمعه خواهند کرد پس این نماز فرض واقع خواهد شد بنا بر آنچه بیان نموده شد اما صبی پس واهلیت آن ندارد واما زن پس او صلاحیت ندارد که امام مردان شود مسئله ۱۱ اگر در نماز جمعه مقتدیان در پس امام نباشند مگر مسافر یا بنده یا مریض نماز جمعه صحیح می شود زیراچه هرگاه آنها را صلاحیت امامت است پس صلاحیت اقتدا بالطریق اولی خواهد بود مسئله ۱۲ اگر شخصی نماز ظهر گذارد در خانه خود پیش از آنکه امام نماز جمعه گذارده باشد وحال آنکه آن شخص را هیچ عذر نیست پس مکروه است ولیکن نماز او جائز می شود وزفر رحمه الله گفته است که نماز او جائز نیست زیراچه نزد زفر رحمه الله فرض اصلی در روز جمعه نماز جمعه است ونماز ظهر بمنزله بدل آن است وباوجود قدرت بر اصل رجوع بسوی بدل روا نیست وعلمای مارح میگویند که فرض اصلی در روز جمعه نماز ظهر است وهمین ظاهر است ولیکن مکلف مامور است باسقاط آن باداى نماز جمعه ووجه آن اینست که مکلف تنها قادر است برادای نماز ظهر نه برادای نماز جمعه چه ادای نماز جمعه موقوف است بر شرائطیکه مکلف آن را بجا آوردن نمی تواند ومدار تکلیف شرعی بر قدرت است پس اگر شخص مذکور بعد از گذاردن نماز ظهر اراده نماز جمعه نماید ومتوجه شود بسوی آن در حالیکه امام هنوز در نماز جمعه مشغول است پس بمجرد متوجه شدن ورفتن برای نماز جمعه نماز ظهر او باطل می شود نزد ابی حنیفه رحمه الله وصاحبین رحمهما الله گفته اند که نماز ظهر او باطل نمی شود تا آن زمان که داخل شود در نماز جمعه واقتدا نماید در پس امام مذکور ص وبمجرد رفتن بقصد نماز جمعه نماز ظهر او باطل نمی شود ص زیراچه رفتن عمل ادنی است به نسبت نماز ظهر پس بسبب این عمل باطل نخواهد شد نماز ظهر او که تمام شده است ونماز جمعه فوق نماز ظهر است پس بعد از دخول در نماز جمعه ظهر او باطل خواهد شد وپیشتر از آن باطل نخواهد شد چنانچه باطل نمی شود در صورتیکه شخص مذکور متوجه شود بسوی نماز جمعه بعد از فراغت امام از نماز جمعه

ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ فینزل منزلتہا فی حق ارتفاض الظہر احتیاطا بخلاف ما بعد الفراغ
منہا لانہ لیس بالسعی الیہا ویکرہ ان یصلی المعذورون الظہر بجماعۃ یوم الجمعۃ فی المصر وکذا اہل السجن لما فیہ من
الاخلال بالجمعۃ اذ ہی جامعۃ للجماعات والمعذور قد یقتدی بہ غیرہ بخلاف اہل السواد لانہ
لا جمعۃ علیہم ولو صلی قوم اجزاہم لاستجماع شرائطہ ومن ادرک الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ
وبنی علیہا الجمعۃ لقولہ علیہ السلام ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا وان کان ادرکہ فی التشہد
او فی سجود السہو بنی علیہا الجمعۃ عندہما وقال محمد رہ ان ادرک معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیہا الجمعۃ
وان ادرک اقلہا بنی علیہا الظہر لانہ جمعۃ من وجہ ظہر من وجہ لفوات بعض الشرائط فی حقہ
فیصلی اربعا اعتبارا للظہر ویقعد لا محالۃ علی راس الرکعتین اعتبارا للجمعۃ ویقرأ فی الاخریین لاحتمال النفلیۃ
ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی ہذہ الحالۃ حتی یشترط نیۃ الجمعۃ وہی رکعتان

ودلیل ابی حنیفہ رحمہ اللہ اینست کہ سعی نمودن ورفتن بسوی نماز جمعہ از خصائص نماز جمعہ است پس این سعی نمودن
ورفتن بمنزلۂ نماز جمعہ اعتبار نمودہ می شود در حق بطلان نماز ظہر مذکور احتیاطاً بخلاف آنکہ سعی نماید بعد از فراغت امام
از نماز جمعہ چہ این سعی بسوی نماز جمعہ نیست مسئلہ ۱۴۳ مکروہ است کہ معذوران در روز جمعہ نماز ظہر را بجماعت گذارند
در شہر وہمچنین مکروہ است گذاردن نماز ظہر با جماعت مر کسانی را کہ محبوس اند در بندی خانہ زیرا چہ جماعت آنہا موجب
اختلال نماز جمعہ می شود بسبب آنکہ اگر معذوران جماعت نمایند کسی غیر از معذوران نیز در پس امام معذوران اقتدا خواہد کرد
بخلاف اہل قریہ ف چہ آنہا را گذاردن نماز ظہر با جماعت رواست ص زیرا چہ نماز جمعہ بر آنہا فرض نیست و باید دانست
کہ اگر معذوران وغیر معذوران باہم نماز ظہر با جماعت ادا نمایند در روز جمعہ پس نماز ظہر آنہا صحیح می شود زیرا چہ شرائط
صحت آن یافتہ می شود مسئلہ ۱۴۴ ہر کہ یابد امام را در نماز جمعہ پس باید کہ اقتدا کند در پس او وبعد از آن ہر قدر نماز
کہ از نماز جمعہ در پس امام نیابد پس از بعد از فراغت امام بنا کند زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ ہر قدر نماز را
کہ یابید در پس امام پس آنرا در پس امام ادا کنید وہر قدر کہ فوت شود در پس امام آن را قضا کنید پس اگر امام را در نماز جمعہ
در تشہد دریابد یا در سجدۂ سہو دریابد باید کہ اقتدا کند در پس او ف وبعد از فراغت امام ص بنا کند نماز جمعہ را نزد شیخین رح
ومحمد رح میگوید کہ اگر دریابد در پس امام اکثر رکعت دوم را بنا کند بران نماز جمعہ را واگر قلیل از آن دریابد در پس امام
پس بنا کند نماز ظہر را چہ آن نماز درین صورت نماز جمعہ است در حق او من وجہ ونماز ظہر است من وجہ بجہت فوت شدن
بعضے از شرائط نماز جمعہ در حق آن مقتدی پس باید کہ چہار رکعت نماز تمام کند باعتبار اینکہ نماز مذکور نماز ظہر است
من وجہ وباید کہ بعد از دو رکعت ف بقدر تشہد ص نشیند واین ضرورست باعتبار آنکہ نماز مذکور نماز جمعہ است من وجہ
ونیز باید کہ قرائت بخواند در دو رکعت آخر بجہت آنکہ احتمال است کہ آن نفل باشد وشیخین رحمہما اللہ میگویند کہ شخص مذکور
دریافتہ است نماز جمعہ را در حالت مذکورہ لہذا اشتراط است کہ او نیت نماز جمعہ کند ونماز جمعہ دو رکعت است پس دو رکعت تمام خواہد کرد

ولا وجه لما ذکر لانهما مختلفتان فلا یبنی احدهما علی تحریمة الآخر واذا خرج الامام یوم الجمعة ترک الناس الصلوة والکلام حتی یفرغ من خطبته

قال رضی الله عنه وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا لا بأس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب واذا نزل قبل ان یکبر لان الکراهة للاخلال بفرض الاستماع

ولا استماع هنا بخلاف الصلوة لانها قد تمتد ولابی حنیفة قوله علیه السلام اذا خرج الامام فلا صلوة ولا کلام من غیر فصل ولان الکلام قد یمتد طبعا

فاشبه الصلوة واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ترک الناس البیع والشراء وتوجهوا الی الجمعة لقوله تعالی فاسعوا الی ذکر الله وذروا البیع

واذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذنون بین یدی المنبر بذلک جری التوارث ولم یکن علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم

الا هذا الاذان ولهذا قیل هو المعتبر فی وجوب السعی وحرمة البیع والاصح ان المعتبر هو الاول اذا کان بعد الزوال لحصول الاعلام به

و آنچه محمد رحمه الله گفته است وجه ندارد زیراچه نماز جمعه و نماز ظهر دو نماز مختلف است پس بنا کرده نخواهد شد یکی بر تحریمهٔ
مسئله ۱۵ وقتیکه در روز جمعه امام بالای منبر برآید ترک نمایند مردمان نماز را و کلام را تا آن زمان که امام
از خطبه فارغ شود قال رضی الله عنه که این نزد ابی حنیفه رحمه الله است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که بعد از برآمدن
امام بالای منبر تکلم نمودن مضائقه نیست پیش از آنکه شروع کند در خطبه و همچنین نزد صاحبین رحمهما الله تکلم مضائقه نیست
بعد از فرود آمدن امام از بالای منبر تا آن زمان که تکبیر تحریمه بگوید زیراچه کراهت تکلم نیست مگر بسبب آنکه شنیدن خطبه
فرض است و تکلم موجب اختلال است در شنیدن آن و در اوقات مذکوره امام خطبه نمی خواند تا شنود آن را پس کلام
درین اوقات مضائقه نیست بخلاف مشغول شدن بنماز چه آن مکروه است زیراچه اشتغال بنماز گاهی دراز می شود و دلیل
ابی حنیفه رحمه الله یکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که امام هرگاه بالای منبر برآید پس نه نماز است و نیست
و نه کلام و این حدیث مطلق است و تفصیلیکه **ف** بیان نموده اند آنرا صاحبین رحمهما الله دران مذکور **ص** نیست
و دوم اینست که کلام نیز گاهی دراز می شود باقتضای طبیعت پس کلام مانند نماز است **مسئله ۱۶** وقتیکه در روز جمعه
مؤذن اذان اول بگوید باید که مردمان ترک نمایند بیع و شرا و متوجه شوند بسوی نماز جمعه زیراچه حق تعالی در قرآن مجید
فرموده است که هرگاه اذان گفته شود در روز جمعه پس سعی نمائید بسوی ذکر الله تعالی و ترک کنید بیع را **مسئله ۱۷**
هرگاه امام بالای منبر برآید باید که نشیند و مؤذن اذان بگوید بمقابل منبر و بعد از آن خطبه بخواند و چون از خطبه فراغت نماید
اقامت بگوید مؤذن زیراچه همین معمول و منقول است و باید دانست که نبود در عهد پیغمبر صلی الله علیه وسلم مگر همین یک اذان
مقابل منبر بعد نشستن امام بالای آن لهذا بعضی گفته اند که همین اذان معتبر است در حق وجوب سعی بسوی ذکر الله تعالی
و در حق حرمت بیع و لیکن صحیح اینست که در حق وجوب سعی و حرمت بیع اذان اول معتبر است اگر اذان اول بعد از زوال باشد
زیراچه بسبب آن اعلام حاصل میشود والله اعلم

باب العيدين

ويجب صلوة العيد على كل من يجب عليه صلوة الجمعة وفي الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة ولا يترك واحد منهما قال وهذا تنصيص على السنة والاول على الوجوب وهو رواية عن ابي حنيفة وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها ووجه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الاعرابي عقيب سواله هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع والاول اصح وتسميته سنة لوجوبه بالسنة ويستحب في يوم الفطر ان يطعم قبل الخروج الى المصلى ويغتسل ويستاك ويتطيب لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يطعم في يوم الفطر قبل ان يخرج الى المصلى وكان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والتطيب كما في الجمعة ويلبس احسن ثيابه لان النبي صلى الله عليه وسلم كانت له جبة فنك او صوف يلبسها في الاعياد ويودي صدقة الفطر اغناء للفقير ليتفرغ قلبه للصلوة ويتوجه الى المصلى

باب هفتدهم در بیان نماز عیدین ف یعنی عید الفطر و عید اضحی ص مسئله ۱ نماز عیدین واجب ست بر کسیکه نماز جمعه بر وی واجب ست ف و محمد رح ص در جامع صغیر ف تصریح نموده است که نماز عیدین سنت ست چه در ان مذکورست ص که نماز دو عید اگر مجتمع شود در یک روز ف یعنی نماز عید و نماز جمعه ص پس اول سنت ست و دوم فرض و هیچ یکی را ترک نباید کرد و دلیل سنت آن اینست ف که اعرابی بحضور پیغمبر صلعم آمد و سوال کرد که اسلام چیست پیغمبر صلعم در جواب او چند چیز بیان فرمود که از انجمله پنجگانه نماز ست در شب و روز و چون این را پیغمبر صلعم بیان فرمود ص اعرابی مذکور سوال کرد که آیا سوای نماز پنجگانه نماز دیگر بر من واجب ست پیغمبر صلعم فرمود که نه ولیکن اگر خواهی نماز نفل کنی ف پس ازین حدیث معلوم شد که سوای نماز پنجگانه نمازهای دیگر همه نفل ست ص ولیکن انچه مذکور شد که واجب ست ف مرویست از ابی حنیفه رح ص و اصح ست زیراچه پیغمبر صلعم بر ان مواظبت نموده است ف و در حدیث اعرابی پیغمبر صلعم وجوب آن را بجهت ان بیان نفرمود که نماز عید برای اعرابی مذکور واجب نبود ص و احتمال ست که در جامع صغیر ازانجهت آن سنت گفته است که وجوب آن بسنت ثابت ست ف یعنی بحدیث ص مسئله ۲ در روز عید فطر ف چند چیز ص مستحب ست ف یکی این ص که پیش از رفتن بسوی عیدگاه چیزی ف از قسم شیرین ص بخورد ف و دوم اینکه ص غسل نماید ف و سوم اینکه ص مسواک کند ف و چهارم اینکه ص استعمال خوشبو نماید زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم پیش از رفتن بسوی عیدگاه چیزی تناول می فرمود و در هر دو عید غسل می کرد و نیز روز عید روز اجتماع ست پس غسل و استعمال خوشبو دران سنت خواهد بود چنانچه در روز جمعه استعمال آن سنت ست ف و همچنین مستحب ست ص در روز عید که بپوشد بهترین جامهای خود را زیراچه مرویست که بود پیغمبر صلعم را جبه از فنک یا از صوف ف یعنی پشم ص که می پوشید آن را در روز عید ف و فنک یعنی پوستین ست ص مسئله ۳ باید که در روز عید الفطر صدقه فطر را ف اول ص ادا کند ف و بدهد آن را بفقیران ص تا که فقیران بی نیاز شوند و دل آنها فارغ از احتیاج شده مائل نماز شود و بعد ازان متوجه شود بسوی عیدگاه

ولا یکبر عند ابی حنیفة فی طریق المصلی وعندهما یکبر اعتبارا بالاضحی وله ان الاصل فی الثناء الاخفاء والشرع ورد به فی الاضحی لانه یوم تکبیر ولا کذلک الفطر ولا یتنفل فی المصلی قبل صلوة العید لان النبی صلی الله علیه وسلم لم یفعل ذلک مع حرصه علی الصلوة ثم قیل الکراهة فی المصلی خاصة وقیل فیه وفی غیره عامة لانه صلی الله علیه وسلم لم یفعله واذا حلت الصلوة بارتفاع الشمس دخل وقتها الی الزوال واذا زالت الشمس خرج وقتها لان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلی العید والشمس علی قید رمح او رمحین ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد ویصلی الامام بالناس رکعتین یکبر فی الاولی للافتتاح وثلثا بعدها ثم یقرأ الفاتحة وسورة ویکبر تکبیرة یرکع بها ثم یبتدی فی الرکعة الثانیة بالقرأة ثم یکبر ثلثا بعدها ویکبر رابعة یرکع بها وهذا قول ابن مسعود وهو قولنا وقال ابن عباس یکبر فی الاولی للافتتاح وخمسا بعدها وفی الثانیة یکبر خمسا ثم یقرأ وفی روایة یکبر اربعا وظهر عمل العامة الیوم بقول ابن عباس لامر بنیه الخلفاء فاما المذهب فالقول الاول

مسئله ۳ در روز عید فطر هرگاه متوجه شود بسوی عیدگاه در اثنای راه تکبیر بجهر نگوید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح میگویند که باید که تکبیر بجهر گوید چنانچه در روز عید اضحی میگویند و دلیل ابی حنیفه رح اینست که اصل ف در ذکر ص و ثنا اخفاست و حدیث بجهر آن در روز عید اضحی وارد شده است چه آن روز روز تکبیرست و در روز عید الفطر چنین نیست مسئله ۵ باید که در عیدگاه پیش از نماز عید نماز نفل نکند ف چه مکروه ست ص زیرا چه پیغمبر صلعم نماز نفل در عیدگاه نکرده ست با وجود حرص جناب آنحضرت صلعم را کمال رغبت بود در گذاردن نماز بعد ازان ف باید که ص بعضی گفته اند که کراهیت نماز نفل مخصوص ص بعیدگاه ست و بعضی گفته اند که کراهیت مذکور عام ست و مخصوص بعیدگاه نیست زیرا چه پیغمبر صلعم در روز عید نماز نفل نکرده است ف نه در عیدگاه و نه در غیر آن ص مسئله ۶ وقت نماز عید از وقتیکه آفتاب بلند شود تا وقت زوال ست و هرگاه زائل شود آفتاب وقت نماز عید باقی نمی ماند زیرا چه پیغمبر صلعم نماز عید می گذارد در حالیکه آفتاب بلند شود بقدر یک نیزه یا دو نیزه و اگر گواهی دادند گواهان بهلال عید بعد از زوال آفتاب امر می کرد مردمان که فردا برای نماز عید بعیدگاه بروند مسئله ۷ ف نماز عید دو رکعت ست باین ترتیب که ص امام در رکعت اول تکبیر تحریمه بگوید و بعد ازان ثنا خواند و بعد ازان سه تکبیر بگوید و بعد ازان سوره فاتحه و سوره دیگر بخواند و بعد ازان تکبیر بگوید در رکوع کند و در رکعت دوم اول قراءة بخواند و بعد ازان سه تکبیر و بعد ازان تکبیر چهارم بگوید در رکوع کند ف و بدانکه ص این ف ترتیب مذکور شد ص قول عبد الله ابن مسعود رضی الله عنهماست و این مذهب علمای ماست و ابن عباس رضی الله عنهما گفته است که در رکعت اول بعد از تکبیر تحریمه ف و ثنا ص پنج تکبیر بگوید و در رکعت دوم نیز ف اول ص پنج تکبیر بگوید و بعد ازان قراءة بخواند و در یک روایت ف بجای پنج تکبیر در رکعت دوم ص چهار تکبیر آمده است و درین زمانه عمل عامه خلائق بقول ابن عباس رضی الله عنهماست بسبب امر کردن خلفای عباسیه بان و علمای ما رح می گویند که عمل کردن موافقت قول ابن مسعود رضی الله عنهما اولی است

لان التکبیر ورفع الایدی خلاف المعهود فکان الاخذ بالاقل اولی ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجهر بها فکان الاصل فیها الجمع وفی الرکعة الاولی یجب الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرضیة والسبق وفی الثانیة لم یوجد الا تکبیرة الرکوع فوجب الضم الیها والشافعی اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروی کله علی الزوائد فصارت التکبیرات عنده خمسة عشر او ستة عشر **قال** ویرفع یدیه فی تکبیرات العیدین یرید به ما سوی التکبیر فی الرکوع کقوله صلی الله علیه وسلم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها تکبیرات الاعیاد وعن ابی یوسف انه لا یرفع والحجة علیه ما روینا **قال** ویخطب بعد الصلوة خطبتین بذلک ورد النقل المستفیض یعلم الناس فیها صدقة الفطر واحکامها لانها شرعت لاجله ومن فاتته صلوة العید مع الامام لم یقضها لان الصلوة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد

زیراچه **ف** تکبیرات زائد بنابر قول ابن مسعود رضی الله عنهما کم ست از تکبیرات زائد که در قول ابن عباس رضی الله عنهما است واین **ص** تکبیر **ف** زائد **ص** ودستها بر داشتن دران خلاف معهود ست پس عمل کردن **ف** مطابق قولیکه دران تکبیرات زائد **ص** کم باشد اولی ست وبعد ازان باید دانست که تکبیرات مذکوره از اعلام دین ست لهذا بجهر گفته میشود پس باید که ضم کرده شود وتکبیرات زائد با تکبیر اصلی ولیکن تکبیرات زائد در رکعت اول ضم نموده می شود با تکبیر تحریمه زیراچه آن قوی است بجهت آنکه فرض ست وسابق ودر رکعت دوم تکبیرات زائد ضم نموده میشود با تکبیر رکوع چه سوای آن دران تکبیر دیگر نیست وشافعی رح عمل کرده است بقول ابن عباس رض سوال **ف** مرویست از ابن عباس رضی الله عنهما که در رکعت اول هفت تکبیر می گفت ودر رکعت دوم شش تکبیر که مجموع سیزده میشود ودر روایت دیگر آمده است که در اول هفت تکبیر می گفت ودر دوم پنج ومجموع آن دوازده ست ودر مذهب شافعی رح پانزده یا شانزده تکبیر می گویند پس مذهب شافعی رح چگونه موافق قول ابن عباس رض خواهد بود جواب شافعی رح این سیزده یا دوازده تکبیر را بر تکبیرات زائد حمل نموده است بنابران تکبیرات زائد مع تکبیرات اصلی که عبارت ست از تکبیر تحریمه ودو تکبیر رکوع پانزده یا شانزده می گردد وباید دانست **ص** که مصلی در تکبیرات زائد دستها بردارد **ف** چنانچه در تکبیر تحریمه برمی دارد **ص** زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع ویکی ازان هفت موضع تکبیرات عیدین ست واز ابی یوسف رح مرویست که دستها برداشته نمی شود وحدیث مذکور حجت ست بر او مسئله بعد از فراغت نماز عید باید که دو خطبه بخواند امام زیراچه همین معمول ست ومنقول ست بنقل متواتر **ف** وباید که **ص** در خطبه تعلیم صدقه فطر وبیان احکام آن نماید زیراچه خطبه برای همین مشروع شده است مسئله ۹ هرکه نماز عید را در پس امام نیابد پس تنها قضای آن نکند زیراچه نماز عید بصفتیکه از شرع معلوم شده است شرائطیکه وارد ست بان از منفرد تمام نمیشود

فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد لان هذا تاخير بعذر وقد ورد فيه الحديث فان حدث عذر يمنع من الصلوٰة في اليوم الثاني لم يصلها بعده لان الاصل فيها ان لا تقضى كالجمعة الا انا تركناه بالحديث وقد ورد بالتاخير الى اليوم الثاني عند العذر ويستحب في يوم الاضحى ان يغتسل ويتطيب لما ذكرناه ويؤخر الاكل حتى يفرغ من الصلوٰة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فيأكل من اضحيته ويتوجه الى المصلى وهو يكبر لانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الطريق ويصلي ركعتين كالفطر كذلك نقل ويخطب بعدها خطبتين لانه صلى الله عليه وسلم كذلك فعل ويعلم الناس فيهما الاضحية وتكبير التشريق لانه مشروع الوقت والخطبة ما شرعت الا لتعليمه فان كان عذر يمنع من الصلوٰة في يوم الاضحى صليها من الغد وبعد الغد ولا يصليها بعد ذلك لان الصلوٰة موقتة بوقت الاضحية فيتقيد بايامها لكنه مسيئ في التاخير من غير عذر لمخالفة المنقول والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء وهو ان يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيها بالواقفين بعرفة لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك

مسئلہ اگر ہلال عید بسبب ابر فی نیاض دیدہ نشود و بعد زوال آفتاب گواہان بر سند و گواہی دہند بہلال عید پس باید که نماز عید را فردا گذارند زیرا چه این تاخیر بنا بر عذر است و دران حدیثی وارد شده است **ف** چنانچه سابق مذکور شد پس اگر فردا نیز عذری حادث شود که مانع نماز باشد پس نماز عید بعد از فردا گذارده نمیشود زیرا چه اصل در نماز عید این است که قضا کرده نمیشود مانند نماز جمعه ولیکن گذاشتیم ما اصل را بنا بر حدیث و حدیث وارد شده است درین که نماز عید قضا نموده میشود در روز دوم بسبب عذر مسئله ۱۱ در روز عید اضحی مستحب است غسل و مسواک و استعمال خوشبو بنا بر انچه در عید الفطر مذکور شد مسئله ۱۲ در روز عید اضحی مستحب است که پیش از فراغت از نماز عید چیزی نخورد زیرا چه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در روز عید اضحی پیش از فراغت از نماز چیزی نمی خورد و بعد از فراغت از نماز چون از عیدگاه مراجعت می نمود پس از گوشت قربانی تناول می فرمود مسئله ۱۳ در روز عید اضحی هرگاه متوجه شود بسوی عیدگاه باید که در اثنای راه تکبیر گویان رود زیرا چه پیغمبر صلعم در اثنای راه تکبیر میگفت مسئله ۱۴ نماز عید اضحی مانند نماز عید الفطر دو رکعت است و همین منقول است مسئله ۱۵ بعد از نماز عید اضحی دو خطبه بخواند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین کرده است مسئله ۱۶ باید که در خطبه عید اضحی تعلیم قربانی **ف** در بیان احکام آن نماید و هم تعلیم نماید **ف** تکبیرات تشریق را زیرا چه آن مشروع است درین وقت و خطبه مشروع نشده است مگر برای تعلیم آن مسئله ۱۷ اگر در روز عید اضحی عذری در پیش آید که مانع از نماز عید باشد پس باید که بگذارد نماز عید را روز دوم و روز سوم و بعد از گذشتن آن روزها نیست زیرا چه نماز عید اضحی موقت است بوقت قربانی نمودن پس گذاردن آن صحیح خواهد شد در ایامیکه قربانی ادا کردن دران جائز است ولیکن اگر بغیر عذر تاخیر نماید گنهگار میشود بسبب مخالفت انچه منقول است مسئله ۱۸ تعریف عبادت نیست و آن عبارت است از انکه در روز عرفه مجتمع شوند مردمان در بعض مواضع و مشابهت نمایند باهل عرفات و این عمل را بعضی مردمان می نمایند و عبادت می شمارند و این عبادت نیست زیرا چه در روز عرفه استاده شدن در عرفات که از مناسک حج است عبادت مخصوص است در مکان مخصوص پس ان در غیر آن مکان عبادت نخواهد بود چنانچه ادای مناسک حج سوای آن بجای دیگر عبادت نیست والله اعلم

فصل في تكبيرات التشريق ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلوة الفجر من يوم عرفة ويختم عقيب صلوة العصر من يوم النحر عند ابي حنيفة وقالا يختم عقيب صلوة العصر من آخر ايام التشريق والمسئلة مختلفة بين الصحابة فاخذا بقول علي اخذا بالاكثر اذ هو الاحتياط في العبادات واخذ بقول ابن مسعود اخذا بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة والتكبير ان يقول مرة واحدة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد هذا هو الماثور عن الخليل صلوات الله عليه وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين في الامصار في الجماعات المستحبة عند ابي حنيفة وليس على جماعات النساء اذا لم يكن معهن رجل ولا على جماعة المسافرين اذا لم يكن معهم مقيم وقالا هو على كل من صلى المكتوبة لانه تبع للمكتوبة وله ما روينا من قبل والتشريق هو الجهر بالتكبير كذا نقل عن الخليل بن احمد ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط الا انه يجب على النساء اذا اقتدين بالرجال وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر فكبر ابو حنيفة

فصل در بیان تکبیرات تشریق مسئله - باید که مصلی تکبیر تشریق شروع نماید بعد از نماز فجر در روز عرفه و اختتام آن نماید بعد از نماز عصر در روز عید و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که ختم کند آنرا بعد از نماز عصر روز اخیر که از روزهای ایام تشریق میگیرند و باید دانست که درین مسئله اختلاف صحابه رض ست و صاحبین رح عمل کرده اند بقول علی کرم الله وجهه بجهت عمل نمودن باکثر چه در عبادات همین احتیاط ست و امام ابو حنیفه رح عمل نموده بقول ابن مسعود رض بجهت عمل نمودن باقل چه در تکبیر بدعت ست مسئله - تکبیر تشریق عبارتست ازانکه مصلی بعد از نماز فرض یکبار بگوید الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله والله اکبر الله اکبر ولله الحمد و همین منقول ست از خلیل علیه السلام و باید دانست که بعد هر نماز فرض که ادا نموده شود بجماعت مستحبه یا جماعه مردان تکبیر مذکور گفتن واجبست بر مصلی بشرطیکه مصلی مذکور مقیم باشد در شهر پس در صورتیکه صرف زنان با جماعت نماز گذارند بر انها تکبیر گفتن واجب نیست و همچنین واجب نیست بر جماعت مسافران وقتیکه کسی مقیم نباشد میان آنها و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که تکبیر مذکور واجب ست بر هر مصلی که نماز فرض بگذارد چه گفتن تکبیر مذکور تابع نماز فرض ست و دلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که ف پیغمبر صلعم فرموده است که نیست نماز جمعه و نه تشریق و نه نماز عید الفطر و نه عید اضحی مگر در شهر جامع چنانچه سابق مذکور شده است چه مراد از تشریق درین حدیث تکبیر تشریق ست و هرگاه ثابت شده که برای تکبیر تشریق شهر جامع شرط ست پس باقی شرائط نیز ثابت خواهد شد و دوم اینست که تکبیر بجهر گفتن خلاف سنت ست و شرع وارد شده است بآن در صورتیکه نماز فرض گذارده شود بشرائط مذکوره و لیکن بر زنان نیز واجب میشود در صورتیکه اقتدا نمایند در پس مردان و همچنین واجب است بر مسافران در صورتیکه اقتدا نمایند در پس مقیم و این وجوب تکبیر در حق آنها بسبب تبعیت امام ست و بدانکه اگر امام بسبب سهو ترک نماید تکبیر تشریق را باید که مقتدی ترک نکند آنرا چنانچه منقول ست که امام ابو یوسف رح نماز مغرب بجماعت گذارده بود در عرفات و امام ابو حنیفه رح در مقتدیان بود امام ابو یوسف رح که امام بود در نماز مذکور فراموش کرد تکبیر را و امام ابو حنیفه رحمه الله تکبیر گفت

دل ان الامام وان ترک التکبیر لایترکه المقتدی وهذا لانه لایودی فی حرمة الصلوٰة فلم یکن الامام فیه حتما وانما هو مستحب

باب صلوٰة الکسوف

قال اذا انکسفت الشمس صلی الامام بالناس رکعتین کهیئة النافلة فی کل رکعة رکوع واحد وقال الشافعی رکوعان له ما روت عایشة ولنا روایة ابن عمر والحال انکشف علی الرجال لقربهم فکان الترجیح لروایته ویطول القرأة فیهما ویخفی عند ابی حنیفة وقالا یجهر وعن محمد مثل قول ابی حنیفة اما التطویل فی القرأة فبیان الافضل ویخفف ان شاء لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوٰة والدعاء فاذا خفف احدهما طول الآخر واما الاخفاء والجهر فلهما روایة عایشة انه صلی الله علیه وسلم جهر فیها ولابی حنیفة روایة ابن عباس وسمرة ابن جندب والترجیح قد مر من قبل کیف وانها صلوٰة النهار وهی عجماء ویدعو بعدها حتی ینجلی الشمس لقوله صلی الله علیه وسلم اذا رأیتم من هذه الافزاع شیئا فارغبوا الی الله بالدعاء

پس معلوم شد که اگر امام فراموش کند آنرا مقتدی بگوید وسران این ست که تکبیر مذکور در اثنای نماز گفته نمی شود بلکه بعد از فراغت از نماز گفته میشود پس برای گفتن آن تبعیت امام ضرور نیست بلکه مستحب ست که امام اول شروع کند ومقتدیان شریک او شوند والله اعلم

باب سیزدهم در بیان نماز کسوف وخسوف **مسئله ۱** وقتیکه آفتاب را کسوف عارض شود پس باید که امام دو رکعت نماز جماعت گذارد بطور نفل **ف** اعنی بی اذان واقامت وخطبه **ص** ودر هر رکعت یک رکوع نماید وشافعی گفته است که در هر رکعت دو رکوع نماید زیراچه عائشه رض چنین روایت کرده است ودلیل علمای ما این ست که ابن عمر رض روایت کرده است موافق مذهب علمای ما رح وروایت ابن عمر رض ترجیح دارد بر روایت عائشه رض زیراچه مردان قریب امام استاده میشوند پس برآنها احوال امام بوجه احسن معلوم میشود **مسئله ۲** باید که امام قراة دراز بخواند در دو رکعت نماز کسوف وباید که قرات باخفا خواند نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که بجهر بخواند ومروی ست که قول محمد رح مثل قول ابی حنیفه رح ست وباید دانست که تطویل قراة در نماز کسوف افضل ست وتخفیف قراة نیز جائز ست زیراچه مسنون این ست که بنماز ودعا وقت کسوف را استیعاب نمایند پس اگر تخفیف نمایند در یکی از نماز ودعا باید که تطویل نمایند در دیگر تا استیعاب وقت مذکور بنماز ودعا حاصل شود وباید دانست که عائشه رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم در نماز کسوف قراة بجهر خوانده است واین دلیل صاحبین رح ست وابن عباس وسمره رض روایت کرده اند که پیغمبر صلعم در نماز کسوف قراة باخفا خوانده واین دلیل ابی حنیفه رح ست ودر روایت آنها ترجیح دارد بنابر وجهیکه سابق مذکور شد بجهت آنکه نماز کسوف نماز روز ست ودر آن اخفای قراة است **مسئله ۳** باید که بعد از نماز بدعا مشغول باشند تا آن زمان که آفتاب از حالت کسوف برآید وروشن گردد زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه ببینید چیزی را که موجب خوف است **ف** چون کسوف آفتاب وخسوف ماهتاب وزلزله وغیره **ص** پس مشغول بدعا شوید بسوی خدا تعالی **ف** ونیز مرویست که پیغمبر صلعم در صورت کسوف آفتاب سجود ادا کرده گریه وزاری نمایند واستغفار بخوانید وطلب مغفرت نمایید از

والسنة فی الادعیة تاخیرها عن الصلوة ویصلی بهم الامام الذی یصلی بهم الجمعة وان لم یحضر صلی الناس فرادی تحرزا عن الفتنة ولیس فی خسوف القمر جماعة لتعذر الاجتماع فی اللیل او لخوف الفتنة وانما یصلی کل واحد بنفسه لقوله صلی الله علیه وسلم اذا رأیتم شیئا من هذه الاهوال فافزعوا الی الصلوة ولیس فی الکسوف خطبة لانه لم ینقل

باب الاستسقاء

قال ابوحنیفة رضی الله عنه لیس فی الاستسقاء صلوة مسنونة فی جماعة فان صلی الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالی فقلت استغفروا ربکم انه کان غفارا الآیة ورسول الله صلی الله علیه وسلم استسقی ولم ترو عنه الصلوة وقالا یصلی الامام رکعتین لما روی ان النبی صلی الله علیه وسلم صلی فیه رکعتین کصلوة العید رواه ابن عباس قلنا فعله مرة وترکه اخری فلم یکن سنة وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحده ویجهر فیهما بالقراءة

ص و باید دانست که سنت اینست که مشغول بدعا شوند بعد از فراغت از نماز مسئله ۳ باید که امامت کند در نماز کسوف کسیکه امامت میکند در نماز جمعه و اگر حاضر نباشد باید که هر کس تنها نماز گذارند و این بجهت آن ست که اگر کسی از اینها امام شود شاید که مردمان بامامت او راضی نشوند و این موجب فتنه و فساد ست مسئله ۵ در خسوف ماهتاب نماز جماعت نیست زیرا چه خسوف در وقت شب بوقوع می آید و دران وقت اجتماع مردمان متعذر ست و نیز خوف فتنه ست پس باید که نماز خسوف هر کس تنها گذارد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه به بینید چیزی را ازین چیزهای خوفناک پس مشغول شوید بنماز مسئله ۶ در نماز کسوف خطبه نیست چه آن منقول نیست والله اعلم

باب نوزدهم در بیان نماز استسقا و آن بمعنی طلب باران ست در شرع ص مسئله ۱ امام ابوحنیفه رح گفته است که در استسقا نماز با جماعت مسنون نیست پس اگر مردمان نماز تنها تنها گذارند جائز ست و استسقا عبارت ست از دعا و استغفار زیرا چه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که طلب مغفرت نمائید از پروردگار خود بدرستیکه او تعالی غفار ست همچو غفاریکه باران می فرستد و همچنین مرویست که پیغمبر صلعم یکبار استسقا نمود و نماز دران مروی نیست ف و باید دانست که طریق استسقا اینست که امام با مردمان پیاده رو بصحرا تا سه روز پی در پی بخضوع و خشوع در لباس کهنه بعد از دادن صدقه بهر سه روز و باید که در صحرا رو بقبله نشینند و ثنای خدا و رسول نمایند ص و استسقا باین طور بخوانند ف استغفر الله الذی لا اله الا هو الحی القیوم واتوب الیه ص بعد ازان امام بدعای طلب باران مشغول شود و بگوید چنانچه گفته است پیغمبر صلعم ف اللهم اسق عبادک وبهائمک وانشر رحمتک و سوای ان هر دعائیکه منقول باشد و مردمان آمین بگویند ص و صاحبین رح گفته اند که امام را باید که دو رکعت نماز استسقا گذارد زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم دو رکعت نماز استسقا گذارده است مانند نماز عید و این را روایت کرده است ابن عباس رض و جواب قول صاحبین رح اینست که پیغمبر صلعم یکبار نماز کرده است و بار دیگر نکرده است پس ثابت نشد که نماز دران سنت ست و نزد صاحبین رح دران دو رکعت نماز قراءة

اعتبارا بصلوة العيد ثم يخطب لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ثم هي كخطبة العيد عند محمد وعند ابي يوسف خطبة واحدة ولا خطبة عند ابي حنيفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده ويستقبل القبلة بالدعاء لما روي انه صلى الله عليه وسلم استقبل القبلة وحول رداءه ويقلب رداءه لما روينا قال رضي الله عنه هذا قول محمد اما عند ابي حنيفة فلا يقلب رداءه لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما رواه كان تفاؤلا ولا يقلب القوم ارديتهم لانه لم ينقل انه امرهم بذلك ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة

باب صلوة الخوف

اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتين طائفة على وجه العدو وطائفة خلفه فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين فاذا رفع راسه من السجدة الثانية مضت هذه الطائفة الى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة فيصلي بهم الامام ركعة وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا وذهبوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاولى فصلوا ركعة وسجدتين وحدانا بغير قراءة لانهم لاحقون

زیراچه در حدیث مذکور آمده است که پیغمبر صلعم دو رکعت نماز استسقا گذارده است مانند نماز عید و در نماز عید قراءة بجهر است و باید که بعد از نماز استسقا خطبه بخواند زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم در نماز استسقا خطبه خوانده است بعد از ان باید دانست که آن خطبه نزد محمد رح دو خطبه است مانند خطبه عید و نزد ابی یوسف رح خطبه واحد است و نزد ابی حنیفه رح دران خطبه نیست زیراچه خطبه تابع جماعت است و نزد او در نماز استسقا جماعت نیست **مسئله ۲** - در وقت دعا برای استسقا باید که رو بقبله باشد زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم در وقت دعا رو بسوی قبله گردانید و تحویل کرد ردای خود را امام محمد رح می گوید که امام را باید که تحویل ردا کند باین طور که طرف اعلی را اسفل گرداند و اسفل را اعلی و جانب راست را چپ گرداند و چپ را راست و نزد ابی حنیفه تقلیب ردا سنت نیست زیراچه استسقا نزد او دعاست مانند دعاهای دیگر و آنچه مرویست که پیغمبر صلعم تحویل ردا نموده است پس آن بطریق تفول است و مقتدیان را نباید که تحویل ردا نمایند زیراچه منقول نیست که پیغمبر صلعم مقتدیان را بآن امر کرده است **مسئله ۳** - در جائیکه استسقا نمایند مسلمانان باید که ذمی را آنجا حاضر نشود زیراچه استسقا طلب نزول رحمت است و بر ذمی لعنت نازل می شود والله اعلم

باب بسم در بیان نماز خوف **مسئله الف** وقتیکه مقاتله واقع شود میان لشکر مسلمانان و کافران و محاربه رو دهد و از کافران خوف شدید باشد باید که امام مردمان را دو گروه نماید یک گروه را بروی کافران متوجه گرداند و گروه دیگر را در پس خود گرداند و با این گروه بگزارد یک رکعت نماز را و چون یک رکعت نماز تمام کند و سر از سجده دوم بردارد باید که این گروه دوم بروند و متوجه شوند بروی کافران و گروه دیگر بیایند و اقتدا کنند در پس امام مذکور در رکعت دوم و امام باین گروه نیز یک رکعت نماز گذارد و تشهد بخواند و سلام بگوید و آنها که اقتدا نموده بودند در رکعت دوم سلام نگویند بلکه بروند بروی کافران و بیایند آن گروه اول و یک رکعت باقی را تنها تنها تمام نمایند بغیر قراءة زیراچه آنها لاحق اند یعنی آنها اول نماز را در پس امام دریافتند و آخر آن را در نیافتند **و لاحق** در آنقدر نماز که از امام علحده ادا نماید قراءة نمیخواند پس آنها قراءة نخواندند

وتشهدوا وسلموا ومضوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاخرى وصلوا ركعة وسجدتين
بقراءة لانهم مسبوقون وتشهدوا وسلموا والاصل فيه رواية ابن مسعود ان النبي عليه السلام
صلى صلوٰة الخوف على الصفة التي قلنا وابو يوسف وان انكر شرعيتها في زماننا فهو محجوج عليه بما روينا
فان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين وبالطائفة الثانية ركعتين لما روي انه
صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين ويصلي بالطائفة الاولى من المغرب
ركعتين وبالثانية ركعة واحدة لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن فجعلها في الاولى اولى بحكم السبق
ولا يقاتلون في حال الصلوٰة فان فعلوا بطلت صلوتهم لانه صلى الله عليه وآله وسلم شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما تركها فان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع
والسجود الى اي جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه
للضرورة وعن محمد انهم يصلون جماعة وليس بصحيح لانعدام الاتحاد في المكان

ص ولیکن تشهد خوانند وسلام گویند وبعد ازان بروند برروی کافران وبیایند این گروه دوم ویک رکعت
نماز را تنها تنها ادا نمایند وقراءت بخوانند زیراچه آنها مسبوق اند ف یعنی آخر نماز را در پس امام دریافتند ومسبوق قراءة
میخواند در مقدار نماز یکه علیٰحده از امام میگذارد ص وبعد از تمام رکعت تشهد بخوانند وسلام بگویند واصل درین مسئله
این ست که ابن مسعود رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم نماز خوف بطور مذکور گذارده ست وابو یوسف رح میگوید که در
زمانه نماز خوف بطور مذکور مشروع نیست در روایت ابن مسعود رض حجت ست براو ف وانیکه مذکور شد در صورتیست
که آنها مسافر باشند ص واما اگر امام در نماز خوف مقیم باشد پس باید که باگروه اول دو رکعت نماز گذارد وباگروه دیگر
نیز دو رکعت نماز گذارد زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم نماز ظهر گذارده است بادو گروه دو دو رکعت مسئله ۲ در نماز مغرب
باید که امام باگروه اول دو رکعت نماز گزارد وباگروه دوم یک رکعت زیراچه تنصیف یک رکعت ممکن نیست پس آنرا
باگروه اول گذاردن اولی ست بجهت آنکه گروه اول سابق ست مسئله ۳ - درعین حالت نماز آنها را قتال
کردن روا نیست پس اگر درعین نماز قتال نمایند نماز آنها باطل خواهد شد زیراچه از پیغمبر صلعم در روز جنگ خندق
چهار نماز بسبب اشتغال بکارزار فوت شد پس اگر ادای نماز مع اشتغال بجنگ جائز می بود هرآئینه چهار رکعت نماز را
ترک نمی کرد پیغمبر صلعم مسئله ۴ - اگر خوف شدید باشد ف از کافران ص باید که مسلمانان سوار شده تنها تنها نماز گذارند
در رکوع وسجود باید ادا نمایند بهرجانب که خواهند وقتیکه قادر نباشند برانیکه متوجه شوند بسوی قبله زیراچه در قرآن مجید
ف معروف است که اگر خائف باشید شما پس نماز بگذارید درحالیکه پیاده هستید یا سوار ومتوجه شدن بسوی قبله
نیز درین صورت ساقط است بسبب ضرورت واز محمد رحمه الله مرویست که درین حالت نماز با جماعت گذارند
واین صحیح نیست بجهت آنکه اتحاد مکان برای نماز جماعت شرط است وآن فوت مے شود درین صورت

والله اعلم بالصواب

باب الجنائز

اذا احتضر الرجل وجه الى القبلة على شقه الايمن اعتبارا بحال الوضع فى القبر لانه اشرف عليه والمختار فى بلادنا الاستلقاء لانه ايسر لخروج الروح والاول هو السنة ولقن الشهادتين لقوله صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والمراد الذى قرب من الموت فاذا مات شدوا لحييه وغمضوا عيناه بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن

فصل فى الغسل

فاذا ارادوا غسله وضعوه على سرير ليسيل الماء عنه وجعلوا على عورته خرقة اقامة لواجب الستر ويكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح تيسيرا ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف ووضؤه من غير مضمضة واستنشاق لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء منه متعذر فيتركان ثم يفيضون الماء عليه اعتبارا بحال الحيوة ويجمر سريره وترا لما فيه من تعظيم الميت وانما يوتر لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر ويغلى الماء بالسدر او بالحرض مبالغة فى التنظيف فان لم يكن فالماء القراح

باب بست وہفتم دربیان احکام جنازہ **ف** بالفتح اعنی میت **ص مسئلہ ۱** - وقتیکہ قریب بمرگ رسد کسی **ف** باین طور کہ درحالت نزع باشد **ص** پس باید کہ او را بر پہلوی راست خوابانند باینطور کہ رو بقبلہ باشد زیراچہ در قبر ہمچنین کیفیت میت را می نہند واو قریب آن رسیدہ است ومختار در بلاد ما این ست کہ بر پشت می خوابانند زیراچہ درین صورت جان بآسانی می برآید واول سنت ست **مسئلہ ۲** باید کہ آنکس را تلقین شہادتین نمایند زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ ست کہ تلقین کنید بمردہا کلمہ اشہد ان لا الہ الا اللہ **ف** وحدہ لا شریک لہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ **ص** مراد از موتا درین حدیث کسی ست کہ قریب بمرگ ست **ف** وسابق طریق تلقین کلمہ شہادت انیست کہ مردمان نزد آنکس کلمہ شہادت را بجہر خوانند تا او بشنود وبخواند نباید کہ امر نمایند کہ تو بخوان کلمہ شہادت **ص مسئلہ** بعد از مردن ببندند دہن او را **ف** اگر وا باشد **ص** ونیز چشمہای او را بندند زیراچہ این معمول منقولست ونیز دران تحسین صورت او می ست واللہ اعلم

فصل دربیان غسل میت **مسئلہ ۱** ہرگاہ بخواہند کہ میت را غسل دہند باید کہ بنہند میت را بر تختہ تا آب مستعمل از وجدا شود و بریزد وہمچنین باید کہ بنہند بر عورت او پارچہ را برای ستر عورت ودرین حالت اکتفا نمایند بر پوشیدن عورت غلیظہ بجہت آنکہ درین آسانی ست در غسل دادن وہمین صحیح ست وباید کہ بکشند از بدن او جامہای وی را تا تنظیف وتطہیر ممکن شود وباید کہ وضو دہند وی را بغیر مضمضہ واستنشاق زیراچہ وضو سنت غسل ست ولیکن ہرگاہ اخراج آب از دہن وبینی متعذر ست مضمضہ واستنشاق ترک نمودہ خواہد شد وبعد ازان بریزند آب را بر بدن او چنانچہ در حالت حیات ہمین طور غسل میکرد **مسئلہ ۲** تختہ کہ میت را بران می نہند باید کہ آنرا خوشبو نمایند باینطور کہ عود را در مجمر سوزند ومجمر را گرد آن تختہ بگردانند **ف** تا دو وآن بہ تختہ مذکور برسد **ص** زیراچہ دران تعظیم میت ست واین عمل را مکرر نمایند بعدد طاق زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ ست کہ اللہ تعالی طاق ست ودوست میدارد طاق را **مسئلہ ۳** آبیکہ غسل می دہند بآن میت را باید کہ گرم نمایند آن را باین طور کہ برگ کنار یا اشنان دران اندازند چہ بسبب آن تنظیف وطہارت بوجہ احسن حاصل می شود واگر برگ کنار واشنان میسر نباشد پس آب خالص کافی ست

لحصول اصل المقصود ويغسل راسه ولحيته بالخطمي ليكون انظف له ثم يضجع على شقه الايسر فيغسل
بالماء والسدر حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه ثم يضجع على شقه الايمن فيغسل
حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه لان السنة هو البداية بالميامن ثم يجلسه ويسنده اليه
ويمسح بطنه مسحا رفيقا تحرزا عن تلويث الكفن فان خرج منه شئ غسله ولا يعيد غسله ولا وضوءه
لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة ثم ينشفه بثوب كيلا تبتل اكفانه ويجعله اى الميت فى اكفانه
ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده لان التطيب سنة والمساجد اولى بزيادة الكرامة
ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره لقول عائشة رض علام تنصون ميتكم ولان هذه الاشياء
للزينة وقد استغنى الميت عنها وفى الحى كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته وصار كالختان

فصل فى التكفين السنة ان يكفن الرجل فى ثلثة اثواب ازار وقميص ولفافة لما روى انه
صلى الله عليه وسلم كفن فى ثلثة اثواب بيض سحولية ولانه اكثر ما يلبسه عادة فى حيوته فكذا بعد مماته

چه بآن نیز مقصود حاصل است **مسئله** هم باید موی سر و ریش میت را بخطمی بشویند تا خوب پاک و صاف گردد
و بعد ازان بغلطانند میت را بر پهلوی چپ پس غسل دهند ویرا از آبیکه برگ کنار دران جوش داده باشند
حتی که معلوم شود که آب رسید ببدن وی که متصل است به تخته و بعد ازان بغلطانند آنرا بر پهلوی راست و غسل دهند
وی را تا آنکه معلوم شود که آب رسید ببدن وی که متصل است به تخت و باین ترتیب غسل دادن بجهت آنست که
شروع کردن از جانب راست سنت است و بعد ازان تکیه داده بنشانند و شکم ویرا نرم بمالند پس اگر چیزی بر آید
از شکم او آن را بشویند و اعاده ننمایند غسل را و نه وضو را زیرا چه غسل میت از نص معلوم شده است و یکبار حاصل
شده است و باید دانست که مالیدن شکم میت بجهت آنست که اگر چیزی بر آید پس همین وقت بر آید چه اگر بعد از
پوشانیدن کفن چیزی بر آید کفن ملوث خواهد شد و بعد از غسل از بدن وی آب را بچینند بپارچه تا کفن تر نگردد
و بعد ازان بنهند میت را بالای کفن و بمالند خوشبوی را که آنرا حنوط می گویند بر سر و ریش او و همچنین بمالند کافور
را بر هفت اندام که آن را در وقت سجده بر زمین می نهاد زیرا چه خوشبو مالیدن بر بدن میت سنت است و اعضای
مذکوره بآن سزاوار است بسبب آنکه لائق تعظیم و کرامت است **مسئله** موی سر و ریش میت را شانه نباید کرد
و همچنین ناخن و موی او را نباید تراشید بجهت روایتیکه از عائشه رض مرویست و بجهت آنکه این چیزها برای زینت است
و میت را حاجت آن نیست و تراشیدن ناخن و موی زنده مانند ختان است چه دران تنظیف است از چرک که بجائیکه
در زیر آن جمع می شود والله اعلم

فصل در بیان تکفین **مسئله** سنت این است که کفن مرد سه پارچه باشد یکی ازار و دوم قمیص و سوم
لفافه بجهت آنکه مرویست که کفن پیغمبر صلعم سه پارچه سفید سحولیه بود و سحول پنبه است یا موضعی است از یمن و
بجهت آنکه اکثر لباس انسان در حالت حیات سه پارچه است پس بعد از مرگ نیز مناسب است که تکفین شود در سه پارچه

فان اقتصروا على ثوبين جاز والثوبان ازار ولفافة وهذا كفن الكفاية لقول ابى بكر رض اغسلوا ثوبى هذين وكفنونى فيهما ولانه ادنى لباس الاحياء والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك والقميص من اصل العنق

واذا ارادوا لف الكفن ابتدأوا بجانبه الايسر فلفوه عليه ثم بالايمن كما فى حال الحيوة وبسطه ان تبسط اللفافة اولا ثم يبسط عليها الازار ثم يقمص الميت ويوضع على الازار ثم يعطف الازار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ثم اللفافة كذلك وان خافوا ان ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقة صيانة عن الكشف وتكفن المرأة فى خمسة اثواب درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثدييها لحديث ام عطية ان النبى صلى الله عليه وآله اعطى اللواتى غسلن ابنته خمسة اثواب ولانها تخرج فيها حالة الحيوة فكذا بعد الممات ثم هذا بيان كفن السنة وان اقتصروا على ثلثة اثواب جاز وهى ثوبان وخمار وهو كفن الكفاية ويكره اقل من ذلك وفى الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد الا فى حالة الضرورة لان مصعب بن عمير رض حين استشهد كفن فى ثوب واحد وهذا كفن الضرورة وتلبس المرأة الدرع اولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوق ذلك ثم الازار تحت اللفافة

واگر اکتفا نمایند بر دو پارچه که ازار و لفافه ست جائز ست و این را کفن کفایت می گویند بجهت آنکه ابوبکر صدیق رض فرموده بود که این هر دو پارچه مرا بشوئید و بآن تکفین کنید و بجهت آنکه ادنی لباس انسان در حالت حیات دو پارچه ست و باید دانست که ازار عبارت ست از چادریکه از سر تا قدم برسد و لفافه نیز چنین ست و قمیص از گردن تا قدم باشد ولیکن بغیر گریبان و آستین و طرز ص مسئله ۲ - هرگاه بخواهند که کفن را بر میت بپیچند باید که اول از جانب چپ بگردانند و بعد ازان از جانب راست چنانچه انسان در حالت حیات همین وضع چادر می پوشد و باید دانست که طریق گستردن کفن اینست که اول لفافه را گسترده بالای آن ازار را و بعد ازان میت را قمیص پوشانیده و بنهند بالای ازار و بپیچند ازار از جانب چپ و بعد ازان از جانب راست و بعد ازان لفافه را نیز باین ترتیب بپیچند و اگر آنها را خوف باشد که در وقت برداشتن جنازه کفن میت وا خواهد شد باید که به بندند آنرا از پارهٔ پارچه تا از وا شدن محفوظ ماند مسئله ۳ - کفن زن پنج پارچه ست ف یکی ص درع ف اعنی قمیص و دوم ص ازار ف سوم ص خمار ف اعنی سربند و چهارم ص لفافه ف پنجم ص خرقه که بآن پستانهای او به بندند بجهت آنکه ام عطیه رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم برای کفن پنج پارچه داد بزنانیکه غسل میدادند رقیه رض دختر پیغمبر صلعم را و بجهت آنکه زن در حالت حیات پنج پارچه پوشیده بیرون خانه می گردد پس همچنین کفن او نیز پنج پارچه خواهد شد و این کفن سنت ست در حق زن و اگر در کفن زن بر سه پارچه اکتفا نمایند جائز ست و آن سه پارچه ازار و لفافه و خمار ست و این کفن کفایت ست در حق زن و کمتر ازان مکروه ست و در حق مرد اکتفا نمودن بر یک پارچه مکروه ست مگر در حالت ضرورت ف و در اینجا مکروه نیست ص زیراچه مصعب ابن عمیر رض وقتیکه شهید شد همچنین نموده شد در یک پارچه و این را کفن ضرورت می گویند و باید دانست که ترتیب در تکفین زن اینست که اول درع پوشانیده شود و بعد ازان موی سر او دو ضفیره نمایند و بنهند آن را بر سینه بالای درع و بعد ازان بالای آن خمار پوشانند و بعد ازان ازار و بعد ازان لفافه

قال ويجمر الاكفان قبل ان يدرج فيها الميت وترا لانه صلى الله عليه وسلم امر باجمار اكفان ابنته وترا والاجمار هو التطييب فاذا فرغوا منه صلوا عليه لانها فريضة **فصل في الصلوة على الميت** واولى الناس بالصلوة على الميت السلطان ان حضر لان في التقدم عليه ازدراء به فان لم يحضر فالقاضي لانه صاحب ولاية فان لم يحضر فيستحب تقديم امام الحي لانه رضيه في حال حيوته قال ثم الولي والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح فان صلى غير الولي او السلطان اعاد الولي يعني ان شاء لما ذكرنا ان الحق للاولياء وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده لان الفرض يتأدى بالاول والتنفل بها غير مشروع ولهذا راينا الناس تركوا عن اخرهم الصلوة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم وهو اليوم كما وضع وان دفن الميت ولم يصل عليه صلى على قبره لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار ويصلى عليه قبل ان يتفسخ والمعتبر في معرفة ذلك اكبر الرأي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان والصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد عقيبها ثم

مسئله سوم - بايد كه پيش از نهادن ميت در كفن كفن را خوشبو نمايند بانيطور كه عود را در مجمر بسوزند و مجمر را بگرد كفن گردانند تا دود آن بكفن رسد و اين عمل را بعدد طاق نمايند يعنى سه بار يا پنج بار زيرا چه پيغمبر صلعم امر كرده است بخوشبو كردن كفن دختر خود بعدد طاق و چون از تكفين فراغت نمايند نماز جنازه گذارند زيرا چه نماز جنازه فرض كفايت است والله اعلم

فصل در بيان نماز جنازه **مسئله ١** - اولى بامامت در نماز جنازه سلطان است اگر حاضر باشد زيرا چه تقدم در امامت بر سلطان اهانت اوست و اگر او حاضر نباشد پس قاضى اولى است ف بنسبت ديگران ص چه او صاحب ولايت است و اگر قاضى حاضر نباشد پس مستحب اينست كه امامت نمايد كسيكه امام است در مسجد محله كه او را امام الحى مى گويند زيرا چه ميت در حيات خود راضى بود بامامت او و بعد از ان اولى بامامت اولياى ميت اند بترتيبيكه مذكور خواهد شد در كتاب النكاح پس اگر نماز جنازه بگذارد غير ولى و سلطان پس ولى را ميرسد كه اعاده آن نمايد اگر خواهد بجهت آنكه مذكور شد كه حق امامت مر اولياى ميت راست و اگر ولى ميت نماز جنازه گذارد ديگرى را نميرسد كه اعاده آن نمايد زيرا چه بسبب گذاردن ولى نماز جنازه را فرض ادا ميشود و بعد از ان اگر كسى ديگر بگذارد بار ديگر پس اين نفل خواهد بود و نماز جنازه بطريق نفل مشروع نيست لهذا مردمان نماز جنازه نميگذارند بر قبر پيغمبر صلعم و حال آنكه جسم مبارك آنحضرت صلى الله عليه وسلم موجود است در قبر الان كما كان **مسئله ٢** اگر بغير نماز جنازه دفن كرده شود ميت پس درين صورت بر قبر او نماز جنازه گذارده مى شود زيرا چه پيغمبر صلعم نماز جنازه گذارده است بر قبر زنى از قوم انصار وليكن بايد دانست كه نماز جنازه بر قبر گذارده مى شود تا آن زمان كه جسد ميت متفسخ نشود و معتبر در ان ظن غالب است و همين صحيح است ف و تعيين آن مدت و ميعاد منصوص نيست ص زيرا چه تفسخ جسد ميت مختلف مى شود بنا بر اختلاف احوال ميت و بنا بر اختلاف زمان و مكان ف يعنى جسد فربه زود متفسخ ميگردد به نسبت جسد لاغر و همچنين در بعض زمان و مكان زود متفسخ مى گردد به نسبت زمان و مكان ديگر ص **مسئله ٣** نماز جنازه عبارت است از انكه اول تكبير تحريمه بگويد مصلى و بعد از ان ثنا خواند و بعد از خواندن ثنا

يكبر تكبيرة ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين ثم يكبر الرابعة ويسلم لانه صلى الله عليه وسلم كبر اربعا في آخر صلوة صلاها فنسخت ما قبلها ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه المؤتم خلافا لزفر لانه منسوخ لما روينا وينتظر تسليمة الامام في رواية وهو المختار والاتيان بالدعوات استغفار للميت والبداية بالثناء ثم بالصلوة سنة الدعاء ولا يستغفر للصبي ولكن يقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين لا يكبر الآتي حتى يكبر اخرى بعد حضوره عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدئ بما فاته اذ هو منسوخ ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لا ينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك ويقوم الذي يصلي على الرجل والمرأة بحذاء الصدر لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة

تکبیر دیگر بگوید و بعد ازان درود بخواند و بعد از خواندن درود تکبیر دیگر بگوید و بعد ازان دعا بخواند برای خود و برای میت و برای مسلمانان ف و آن دعا اینست اللهم اغفر لحینا ومیتنا وشاهدنا وغائبنا وذکرنا وانثانا اللهم من احییته منا فاحیه علی الاسلام ومن توفیته منا فتوفه علی الایمان ص بعد ازان تکبیر چهارم بگوید و سلام بگوید از جانب راست زیراچه پیغمبر صلعم چهار تکبیر گفته است در نماز جنازه که در آخر عمر گذارده است پس آنچه پیش ازان بود منسوخ گشته است لهذا اگر پنج تکبیر بگوید امام مقتدی متابعت او نکند بخلاف زفر رح چه آن منسوخ است ولیکن برای سلام انتظار امام نماید و همین مختار است و باید دانست که خواندن دعا طلب آمرزش است برای میت و ابتدا کردن بثنا و بعد ازان بدرود سنت دعاست و طلب آمرزش برای بالغ است نه برای صبی و دعائیکه بر جنازه صبی خوانده می شود اینست که بگوید اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا ف و اگر میت صبیه باشد چنین گوید اللهم اجعلها لنا فرطا واجعلها لنا اجرا وذخرا واجعلها لنا شافعة ومشفعة ص مسئله ۴ اگر شخصی بیاید برای نماز جنازه بعد از آنکه امام یک تکبیر گفته باشد یا دو تکبیر گفته باشد پس آن شخص را نباید که تکبیر بگوید بلکه منتظر باشد و تکبیر بگوید وقتیکه امام تکبیر دیگر بگوید در حضور او و این نزد طرفین رح است و ابو یوسف رح گفته است که شخص مذکور تکبیر اول بگوید وقتیکه او حاضر شود ف و برای آن انتظار امام نکند ص زیراچه تکبیر اول تکبیر افتتاح است و مسبوق تکبیر افتتاح میگوید و طرفین رح میگویند که هر تکبیر از تکبیرات نماز جنازه قائم مقام یک رکعت نماز است و مسبوق ابتدا نمیکند بتکبیر یکه فوت می شود در پس امام زیراچه آن منسوخ است مسئله ۵ شخصیکه حاضر است بر جنازه اگر تکبیر نگوید با امام پس او را جائز است که تکبیر اول بگوید و برای آن انتظار امام نکند تا آن زمان که تکبیر دیگر بگوید و این متفق علیه است زیراچه شخص مذکور بمنزله مقتدی مدرک است ف که از اول با امام تکبیر میگوید ص مسئله ۶ امام را باید که برای نماز جنازه بمحاذی سینه میت استاده شود خواه آن میت مرد باشد یا زن زیراچه سینه موضع دل است و دران نور ایمان است پس استادن بمحاذی آن اشارة

الى الشفاعة لايمانه وعن ابي حنيفة انه يقوم من الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة بحذاء وسطها لان انسا فعل كذلك وقال هو السنة قلنا تاويله ان جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم فان صلوا على جنازة ركبانا اجزاهم في القياس لانها دعاء وفي الاستحسان لاتجزيهم لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا ولا باس بالاذن في صلوة الجنازة لان التقدم حق الولي فيملك ابطاله بتقديم غيره وفي بعض النسخ لاباس بالاذان اي الاعلام وهو ان يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له ولانه بني لاداء المكتوبات ولانه يحتمل تلويث المسجد وفيما اذا كان الميت خارج المسجد اختلف المشائخ ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلي عليه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه ولان الاستهلال دلالة الحيوة فتحقق في حقه سنة الموتى ومن لم يستهل ادرج في خرقة كرامة لبني آدم ولم يصل عليه لما رويناه

بسوی اینکه شفاعت در حق میت بجهت ایمان ویست و از ابی حنیفه رح مرویست که استاده شود امام بر جنازه مرد بمحاذی سر او و بر جنازه زن بمحاذی کمر او زیراچه انس رض چنین کرد و گفت که این سنت رسول خدا صلی الله علیه وسلم ست لیکن تاویل آن انیست که این جنازه مستور نبود و مثل جنازه زنان که آنرا مستور می نمایند باینطور که بالای آن مثل محفه می سازند پس انس رض حائل شد میان ان و میان مردمان **مسئله ۷** - اگر نماز جنازه گذارند مصلیان درحالیکه سوارند پس این جائز نیست بنابر استحسان و بمقتضای قیاس انیست که جائز باشد زیراچه نماز جنازه دعائیست و وجه استحسان انیست که نماز جنازه نماز است من وجه بسبب آنکه دران تحریمه است **ف** پس قیام دران فرض ست **ص** و بغیر عذر ترک ان جائز نخواهد بود احتیاطا **مسئله ۸** اگر ولی میت اذن امامت دهد غیر را برای نماز جنازه مضائقه نیست زیراچه امامت حق ولی ست پس میرسد او را که حق خود را باطل گرداند بسبب اذن مذکور و در بعض نسخهای جامع صغیر مذکور ست که باک نیست در نماز جنازه باذان و آن اعلام مردمان ست تا که حق میت را ادا کنند **مسئله ۹** - نماز جنازه در مسجد نباید گذارد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که نماز جنازه گذارد در مسجد پس او را اجر نیست و بجهت آنکه بنای مسجد برای ادای نمازهای فرض ست و بجهت آنکه در گذاردن نماز جنازه در مسجد احتمال ست که چیزی از بدن میت برآید و مسجد ملوث گردد و اگر جنازه را بیرون نهند و نمازیان در مسجد استاده شوند پس درین صورت اختلاف ست و نزد بعضی از مشائخ مکروه است و نزد بعضی مکروه نیست **ف** و همچنین در عکس آن نیز اختلاف ست **ص** **مسئله ۱۰** - فرزندیکه بعد از تولد آواز کند بعد از ان بمیرد پس او نام نهاده می شود و غسل داده میشود و نماز جنازه براو گذارده می شود بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر آواز کند مولود نماز جنازه براو گذارده می شود و مولودیکه بعد از ولادت آواز نکند نماز براو گذارده نمی شود بجهت آنکه آواز کردن دلالت میکند بر حیات و بعد از ان چون بمیرد متحقق خواهد شد در حق او انچه سنت ست در حق میت **مسئله ۱۱** - مولودیکه بعد از تولد آواز نکند باید که او را در خرقه پیچیده دفن نمایند بجهت کرامت بنی آدم و بران نماز جنازه گذارده نشود بنابر حدیثیکه مذکور شد

ويغسل في غير الظاهر من الرواية لانه نفس من وجه وهو المختار واذا سبي صبي مع احد ابويه ومات لم يصل عليه لانه تبع لهما الا ان يقر بالاسلام وهو يعقل لانه صح اسلامه استحسانا او يسلم احد ابويه لانه يتبع خير الابوين دينا وان لم يسب معه احد ابويه صلي عليه لانه ظهرت تبعية الدار فحكم بالاسلام كما في اللقيط واذا مات الكافر وله ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه بذلك امر علي رض في حق ابيه ابي طالب لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين واللحد ولا يوضع فيه بل يلقى

فصل في حمل الجنازة

واذا حملوا الميت على سريره اخذوا بقوائمه الاربع بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل عنقه والثاني على صدره لان جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة عليه ويمشون به مسرعين دون الخبب لانه صلى الله عليه وسلم حين سئل عنه قال ما دون الخبب واذا بلغوا الى قبره يكره ان يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام امكن منه وكيفية الحمل

و در غیر ظاهر روایت آمده است که آن را نیز غسل دهند و همین مختار است چه آن ف جزو آدمی است پس ص من وجه انسان شمرده میشود مسئله ۱۲- اگر صبی از دار حرب در بند آید با یکی از پدر و مادر خود پس نماز جنازه بر او گذارده نمی شود زیرا چه آن صبی تابع پدر و مادر است و اگر آن صبی عاقل باشد مسلمان شود پس بر او نماز جنازه گذارده میشود چه اسلام او صحیح است استحسانا و همچنین اگر یکی از پدر و مادر او مسلمان گردد ف نماز جنازه بر آن گذارده میشود ص چه آن صبی درین هنگام تابع آن مسلمانست و اگر یکی از پدر و مادرش همراه او نباشد بلکه تنها آن صبی در بند آمده باشد پس درین صورت بر آن نماز جنازه گذارده میشود زیرا چه او درین صورت مسلمان شمرده میشود به تبعیت دار اسلام مانند لقیط مسئله ۱۳- اگر بمیرد کافری که ولی او مسلمان است باید که ولی مذکور غسل دهد وی را و تکفین وی نماید و دفن کند او را زیرا چه پیغمبر صلعم چنین امر کرده بود بعلی رض در حق پدر او که ابی طالب بود ولیکن باید دانست که طریق غسل و تکفین و دفن آن اینست که بشوید او را مانند شستن جامه ناپاک و بپیچد آن را در پارچه و بکند برای دفن او گودی و دران رعایت سنت نماید نه در غسل و نه در کفن و نه در گور یعنی گور را لحد نسازد و باید که بیندازد آن را در گود نه آنکه بنهد آن را ف چنانچه مسلمان را می نهند ص والله اعلم

فصل در بیان برداشتن جنازه مسئله ۱- هرگاه جنازه میت را بردارند باید که بگیرند هر چهار پایه آن را چه آن سنت است و هم دران تکثیر جماعت و تعظیم میت است و نیز محافظت جنازه است ف از افتادن ص و شافعی رح گفته است که سنت اینست که بردارند جنازه را دو کس باین طور که شخص مقدم بنهد آن را بر گردن خود و شخص دیگر بنهد آن را بر سینه خود زیرا چه جنازه سعد بن معاذ همین طور برداشته شده بود و علمای مذهب ما جواب میدهند که آن به سبب ازدحام ملائک بود چه بر جنازه سعد ملایک بسیار حاضر شده بودند مسئله ۲- آنها که جنازه می برند باید که بسرعت مشی نمایند ولیکن باید که ندوند زیرا چه پیغمبر صلعم چنین فرموده است مسئله ۳- هرگاه جنازه را نزد قبر رسانند پس پیش از نهادن جنازه بر زمین مردمان را نشستن مکروه است زیرا چه گاهی وقت حاجت میشود بتعاون آوردن جنازه بسوی گور و بایستاده بودن زیاده قدرت است برای اعانت مسئله کیفیت برداشتن جنازه

ان تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها
على يسارك ايثارا للتيامن وهذا في حالة التناوب **فصل في الدفن** ويحفر القبر ويلحد
لقوله صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا ويدخل الميت مما يلى القبلة خلافا
للشافعي فان عنده يسل سلا لما روى انه صلى الله عليه وسلم سل سلا ولنا ان جانب القبلة
معظم فيستحب الادخال منه واضطربت الروايات في ادخال النبي صلى الله عليه وسلم
فاذا وضع في لحده يقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله كذا قاله رسول الله حين
وضع اباد جانة في القبر ويوجه الى القبلة بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحل العقدة
لوقوع الامن من الانتشار ويسوى اللبن على اللحد لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره اللبن
ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجى قبر الرجل لان مبنى حالهن على الستر ومبنى حال الرجال
على الانكشاف ويكره الاجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى ثم بالاجر اثر النار فيكره تفاؤلا

انيست كه يك شخص مثلا يك پايه مقدم جنازه را بر منكب راست خود بنهد **ف** و ده قدم رود. مثلا **ص** بعد از ان پايه موخر
ان بر منكب راست خود بنهد **ف** و ده قدم رود **ص** وبعد از ان پايه ديگر را از مقدم جنازه بر منكب چپ خود بنهد **ف**
و ده قدم رود **ص** وبعد از ان پايه ديگر را از موخر جنازه بر منكب چپ خود بنهد **ف** و ده قدم رود **ص** تا انيكه بدايت از جانب
راست شود و اين ترتيب وقتى ست كه نوبت بنوبت بگيرند جنازه را والله اعلم

فصل در بيان دفن ميت مسئله ١ سنت در كندن قبر انيست كه لحد نمايند زيرا چه پيغمبر صلعم فرموده است كه لحد براى ما است
وشق براى ديگران و بايد دانست كه لحد عبارتست از شقيكه مايل بجانب قبله باشد وشق در وسط بباشد مسئله ٢ بايد
ميت را از جانب قبله در گور داخل نمايند و شافعى رح ميگويد كه جنازه را در جانب موخر گور بنهند و ميت را از انجا در گور كشند
زيرا چه مرويست كه جسد مبارك پيغمبر صلعم بهمين طور در قبر كشيده اند و دليل علماى ما انيست كه جانب قبله معظم است پس
در آوردن ميت در گور از جانب قبله مستحب خواهد بود و روايات در احوال پيغمبر صلعم در قبر مضطرب است مسئله ٣ وقتيكه ميت
در لحد نهاده شود بايد كه نهنده آن بگويد بسم الله وعلى ملة رسول الله و همچنين گفته بود پيغمبر صلعم در وقتيكه ابو دجانه را در قبر
نهاده بود مسئله ٤ بايد كه ميت را رو بقبله نهند در گور و باين امر كرده است پيغمبر صلعم مسئله ٥ بعد از نهادن ميت در گور
واكنند بندهاى كفن را چه درين هنگام حاجت آن نيست و بعد از ان خشتهاى خام را برابر كنند بر روى لحد زيرا چه بر روى
لحد پيغمبر صلعم خشتها نهاده شده بود مسئله ٦ بايد كه قبر زن را بيك چادر پوشيده دارند تا آن زمان كه از نهادن خشتها بر لحد
فراغت نمايند و قبر مرد را نبايد پوشيد زيرا چه ستر و پوشيدن مناسب احوال زنانست و حال مردان بر عكس آنست
پس در پوشيدن قبر مشابهت اذن شود بازن و اين ضع ... مسئله ٧ نهادن خشت پخته
و نهادن چوب بر قبر مكروه است زيرا چه خشت پخته و چوب براى استحكام بنا است و قبر موضع استحكام نيست
بلكه موضع فنا است و نيز در خشت پخته اثر آتش است پس بايد كه از ان احتراز نمايند بطريق تفاول

ولا بأس بالقصب وفي الجامع الصغير ويستحب اللبن والقصب لانه صلى الله عليه وآله وسلم جعل على قبره طن من قصب ثم يهال التراب ويسنم القبر ولا يسطح اي لا يربع لانه صلعم نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبره اخبر انه مسنم

باب الشهيد

الشهيد من قتله المشركون او وجد في المعركة وبه اثر او قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل لانه في معنى شهداء احد وقال صلى الله عليه وسلم فيهم زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم فكل من قتل بالحديد ظلما وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معناهم فيلحق بهم والمراد بالاثر الجراحة لانها دلالة القتل وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوه والشافعي يخالفنا في الصلوة ويقول السيف محاء للذنوب فاغنى عن الشفاعة ونحن نقول الصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد اولى بها والطاهر عن الذنوب لا يستغني عن الدعاء كالنبي والصبي ومن قتله اهل الحرب او اهل البغي او قطاع الطريق فباي شيء قتلوه لم يغسل لان شهداء احد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح واذا استشهد الجنب غسل عند ابي حنيفة وقالا لا يغسل لان ما وجب بالموت

باکے نیست که نهادن قصب ف یعنی نے ص بر قبر مشائقه نیست ف و چنین است که محوف باشد ص و در جامع صغیر گویست که نهادن خشت خام و قصب بر قبر مستحب است زیرا چه بر قبر پیغمبر صلعم یک پشتاره قصب نهاده شده بود مسأله ۸ - بعد از فراغت از نهادن خشت یا قصب باید تراب بینداز ند در قبر و انباشته کنند مسأله ۹ - باید که قبر مسنم نمایند ف یعنی مانند کوهان شتر بسازند و مرتفع نمایند مقدار وجب یا زیاده قدر قلیل ص و مسطح و مربع نسازند زیرا چه پیغمبر صلعم ازان نهی فرموده است و کسانیکه مشاهده نموده اند قبر پیغمبر صلعم را میگویند که قبر مبارک مسنم است والله اعلم

باب بست و دوم در بیان شهید ف و احکام آن ص مسأله ۱ - مسلمانیکه کشته شود بدست کافران یا یافته شود در معرکه باین صفت که بر آن اثر قتل باشد ف چون زخم شمشیر یا برآید خون از راه غیر معتاد چون چشم و غیره ص یا بکشند آنرا مسلمانان بظلم باینطور که آن کشتن موجب دیت نباشد پس او شهید است و حکم آن اینست که تکفین نموده شود و هم نماز جنازه گذارده میشود بر او ولیکن غسل داده نمیشود زیرا چه اینها در معنی شهیدان جنگ احد اند و پیغمبر صلعم در حق شهیدان جنگ احد فرموده است که بپیچید اینها را در پارچه اینها با زخمها و خونهای اینها و غسل ندهید اینها را و هر کس که بظلم کشته شود بچیزیکه تیز است ف چون شمشیر و غیره ص در حالیکه بالغ و عاقل است و جنب نیست و بسبب کشتن آن دیت لازم نیاید پس آنکس در معنی شهیدان جنگ احد است پس حکم آنها بران جاری نموده خواهد شد و شافعی رح میگوید که نماز جنازه نیز گذارده نمیشود بر شهید زیرا چه بسبب کشته شدن بشمشیر مقتول از گناهان پاک میشود و حاجت نماز جنازه نمی باشد چه نماز جنازه برای شفاعت است و علمای ما میگویند که نماز جنازه برای اظهار کرامت و تعظیم میت است و شهید احق است بتعظیم و کرامت و علاوه اینست که پاک از گناه مستغنی نیست از دعا مانند نبی صلعم و صبی مسأله ۲ - مسلمانیکه بکشند آنرا حربیان یا باغیان یا راهزنان پس او را غسل داده نمیشود به هر چیزیکه کشته باشند آنرا زیرا چه جمیع شهیدان احد کشته شمشیر و سلاح نبودند مسأله ۳ - اگر شهید شود کسی در حالت جنابت پس او را غسل داده می شود نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که او را نیز غسل داده نمیشود زیرا چه غسلیکه واجب بود بسبب جنابت

سقط بالموت والثاني لم يجب للشهادة ولأبي حنيفة ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية وعلى هذا الخلاف الصبي لهما ان الصبي احق بهذه الكرامة وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء احد بوصف كونه طهرة ولا ذنب على الصبي فلم يكن في معناهم ولا يغسل عن الشهيد دمه ولا ينزع عنه ثيابه لما روينا وينزع عنه الفرو والحشو والسلاح والخف لانها ليست من جنس الكفن ويزيدون وينقصون ما شاءوا اتماما للكفن ومن ارتث غسل وهو من صار خلقا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحيوة لان بذلك يخف اثر الظلم فلم يكن في معنى شهداء احد والارتثاث ان يأكل او يشرب او ينام او يداوى او ينقل من المعركة لانه نال بعض مرافق الحيوة وشهداء احد ماتوا عطاشا والكأس تدار عليهم فلم يقبلوا خوفا من نقصان الشهادة الا اذا حمل من مصرعه كيلا تطأه

ساقط گشت بسبب موت وغسل دوم که بسبب موت است آن نیز ساقط است بسبب شهادت و دلیل ابی حنیفه رح آنکه شهادت مانع ثبوت نجاستی است که بسبب موت عارض شود نه رافع نجاستی است که ثابت است بسبب جنابت پس غسل جنابت داده خواهد شد و بروایت صحیح آمده است که هرگاه حنظله رض شهید شد در حالت جنابت غسل داوند اورا فرشتگان و باید دانست که همچنین اختلاف است در حق زن حائض و صاحب نفاس که شهید شوند بعد از پاک شدن از حیض و نفاس و همچنین اختلاف است در صورتیکه شهید شوند آنها پیش از انقطاع خون حیض و نفاس و همین صحیح است و همچنین اختلاف است در صبی که شهید شود و دلیل صاحبین رح اینست که سقوط غسل در حق شهید بطریق کرامت است و صبی احق است باین کرامت و دلیل ابی حنیفه رح اینست که سقوط غسل در حق شهیدان احد بسبب آنست که شهادت پاک کرد آنها را از گناهان و این سبب یافته نمیشود در صبی چه گناه نیست بر صبی پس صبی در معنی شهیدان احد نخواهد بود مسئله ۴ - خون از بدن شهید شسته نمیشود و نه کشیده میشود از بدن او پارچه های او که از جنس کفن است چون چادر و ازار بنابر حدیثیکه سابق مذکور شد ولیکن کشیده میشود از بدن او پوستین و کلاه و جامه که دران حشوه باشد و همچنین کشیده میشود موزه و سلاح زیرا چه این چیزها از جنس کفن نیست و باید دانست که جامهائیکه بر بدن شهید است اگر کم باشد از کفن باید که زیاده نمایند هر قدر که کم باشد و همچنین اگر زیاده باشد باید که کم نمایند هر قدر را که زاید است تا عدد کفن تمام شود مسئله ۵ - اگر ارتثات نماید کسی بعد از زخم کاری و بعد از آن بمیرد پس او غسل داده می شود و ارتثات عبارت است ازین که زخمی بخورد یا بنوشد یا بخوابد یا دوا کرده شود یا زنده نقل کرده شود از معرکه ف در جای دیگر ص و دلیل مسئله اینست که شخص مذکور بسبب ارتثاث بعضے از منافع زندگانی می گیرد لهذا اثر ظلم خفیف میگردد پس آن شخص در معنی شهیدان احد نمی شود چه شهیدان احد تشنه جان داوند با وجودیکه بر آنها پیاله آب دور میکردند و آنها دمی آب نخوردند از خوف اینکه شاید شهادت آنها ناقص گردد و باید دانست که اگر برداشته شود زخمی از معرکه تا پامال نگردد

الحیول لانہ مانال شیئا من الراحۃ ولو اواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا لما بینا ولو بقی حیا حتی مضی وقت صلوٰۃ وھو یعقل فھو مرتث لان تلک الصلوٰۃ صارت دینا فی ذمتہ وھو من احکام الاحیاء قال ؒ ھذا مروی عن ابی یوسف ولو اوصی بشیء من امور الاخرۃ کان ارتثاثا عند ابی یوسف لانہ ارتفاق وعند محمد لا یکون لانہ من احکام الاموات ومن وجد قتیلا فی المصر غسل لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ فخف اثر الظلم الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما لان الواجب فیہ القصاص وھو عقوبۃ والقاتل لا یتخلص عنھا ظاھرا اما فی الدنیا واما فی العقبی وعند ابی یوسف ومحمد ما لا یلبث کالسیف ویعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالٰی ومن قتل فی حد او قصاص غسل وصلی علیہ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ وشھداء احد بذلوا انفسھم لابتغاء مرضات اللہ تعالٰی فلا یلحق بھم ومن قتل من البغاۃ او قطاع الطریق لم یصل علیہ لان علیا لم یصل علی البغاۃ

باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

الصلوٰۃ فی الکعبۃ جائزۃ فرضھا ونفلھا خلافا للشافعی فیھما

زیرا که بیان کیا این ارتثاث نیست زیرا چه او هیچ راحت و آرام نگرفته است مسئله ۶- اگر زخمی در خیمه یا خرگاه آرام گیرد ارتثاث او ثابت می شود چه در راحت و آرام گرفت مسئله ۷- اگر زخمی آنقدر زنده ماند که وقت نماز فرض بگذرد در حالیکه او با هوش است و قادر بر ادای نماز است پس درینصورت ارتثاث او ثابت بشود زیرا آن نماز دین و واجب میشود بر ذمه او و این از احکام زنده است و این مرویست از ابی یوسف رح مسئله ۸- اگر زخمی وصیت کند بچیزی از امور آخرت پس بسبب آن ارتثاث او ثابت بشود نزد ابی یوسف رح زیرا چه بسبب وصیت مذکور انتفاع گرفت از حیات دنیا و نزد محمد رح بسبب وصیت مذکوره ارتثاث او ثابت نمیشود زیرا چه وصیت مذکور از احکام موتست مسئله ۹- اگر شخصے کشته یافته شود در شهر پس او غسل داده میشود زیرا چه درینصورت قسامت و دیت واجبست ولیکن اگر معلوم شود که شخص مذکور بظلم کشته شده است بچیزی تیز مثلا چون شمشیر و معهذا معلوم شود قاتل او بعینه پس درینصورت آن شخص غسل داده نمیشود زیرا چه درینصورت قصاص واجب است و قاتل را ازان خلاصی نیست بلکه قصاص گرفته میشود ازو یا در دنیا یا در آخرت و باید دانست که نزد صاحبین رح چیزیکه زخم آن فرصت نمیدهد مضروب را از مرگ و بسبب ضرب آن می میرد در نگ نمیکند پس آن چیز بمنزله شمشیر است و بیان این اختلاف مع دلیل جانبین در کتاب الجنایات خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۱۰- شخصے که کشته شود بجهت حد یا قصاص پس او غسل داده میشود و نماز جنازه برو گذارده میشود بجهت آنکه او بذل کرده است جان خود را برای ایفای حقیکه برو واجب شده است و شهیدان احد جان داده اند برای مرضی خدا تعالی پس او در حکم شهیدان احد گردانیده نخواهد شد مسئله ۱۱- هرکه از باغیان و رهزنان کشته شود پس بر جنازه او نماز گذارده نمیشود زیرا چه علی رض نماز جنازه نکرده است بر جنازه باغیان والله اعلم بالصواب

باب بست و سوم در بیان گذاردن نماز در خانه کعبه مسئله ۱- نماز گذاردن در اندرون خانه کعبه جائز است خواه فرض باشد آن نماز خواه نفل بخلاف شافعی رح چه نزد او هیچ یک از فرض و نفل در کعبه جائز نیست

ولمالك في الفرض لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلوٰة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسئلة التحري ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلوته لتقدمه على امامه واذا صلى الامام في المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة وصلوا بصلوٰة الامام فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلوته اذا لم يكن في جانب الامام لان التقدم والتاخر انما يظهر عند اتحاد الجانب ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلوته خلافا للشافعي لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على جبل ابي قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم

كتاب الزكوٰة

الزكوٰة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم اذا ملك نصابا

و امام مالک رح گفته است که نماز نفل جائز است نه فرض و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم در روز فتح مکه نماز گزارده است در اندرون خانه کعبه و دوم آنست که در نماز مذکور جمیع شرائط نماز یافته می شود چه توجه مصلی بسوی بعض اجزای خانه کعبه متحقق است و متوجه شدن بمحاذی جمیع اجزای آن شرط نیست مسئله ۲ اگر در اندرون خانه کعبه نماز بجماعت گذارند و بعضے از مقتدیان پشت خود را بجانب پشت امام نمایند پس نماز او جائز است زیرا چه مقتدی مذکور بسوی قبله متوجه است و نسبت امام و امام را نیز بر خطا نمیدانند بخلاف مسئله تحری که مذکور شده است ص و اگر بعضے از مقتدیان پشت کند بسوی روی امام پس نماز او جائز نشود زیرا چه او مقدم از امام استاده شده است مسئله ۳ اگر امام نماز گذارد در مسجد حرام و مردمان حلقه شوند گرد خانه کعبه و اقتدا نمایند در پس امام مذکور پس اگر از مقتدیان نزدیکتر باشد بخانه کعبه به نسبت امام نماز او جائز است بشرطیکه مقتدی مذکور در جانب امام نباشد زیرا چه در نصورت تقدم او بر امام ثابت نمیشود ص چه تقدم و تاخر وقتی ظاهر میشود که مقتدی و امام هر دو در یکجانب باشند مسئله ۴ اگر شخصے نماز گذارد بر پشت بام خانه کعبه پس نماز او جائز است نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که جائز نیست و دلیل علمای ما آنست که کعبه نزد ایشان عبارتست از عرصه خاص و از هوائیکه فوق آنست تا آسمان و از بنای خاص عبارت نیست چون قابل نقل و برداشتن است اندا اگر کسی نماز گذارد بر بالای کوه بوقبیس نماز او جائز میشود با وجودیکه بسبب ارتفاع آن کوه بمقابله او هیچ از بنای خانه کعبه نیست و لیکن گذاردن نماز بر پشت بام خانه کعبه مکروه است زیرا چه در آن ترک تعظیم خانه کعبه است و نیز نهی از آن وارد شده است از پیغمبر صلعم چه ابوهریره رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم از نماز گذاردن در هفت موضع نهی کرده است یکی جای سلخ نمودن شتر و غیره دوم مزبله و سوم مقبره و چهارم حمام و پنجم شاه راه و ششم جای بستن شتران و هفتم پشت بام خانه کعبه ص والله اعلم بالصواب

کتاب در بیان احکام زکوٰة

مسئله اینکه زکوٰة فرض است بر کسیکه آزاد و عاقل و بالغ و مسلمان باشد بشرطیکه مالک نصاب باشد

ملكا تاما وحال عليه الحول اما الوجوب فلقوله تعالى وآتوا الزكوٰة ولقوله صلى الله عليه وسلم ادوا زكوٰة اموالكم وعليه اجماع الامة والمراد بالواجب الفرض لانه لا شبهة فيه واشتراط الحرية لان كمال الملك بها والعقل والبلوغ لما نذكره والاسلام لان الزكوٰة عبادة ولا تتحقق العبادة من الكافر ولا بد من ملك مقدار النصاب لانه صلى الله عليه وسلم قدر السبب به ولا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكوٰة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن به من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه ثم قيل هي واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر وقيل على التراخي لان جميع العمر وقت الاداء ولهذا لا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط وليس على الصبي والمجنون زكوٰة خلافا للشافعي فانه يقول هي غرامة مالية فتعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج ولنا انها عبادة فلا تتأدى الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل بخلاف الخراج لانه مؤنة الارض وكذلك الغالب في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع ولو افاق في بعض السنة فهو بمنزلة افاقته في بعض الشهر في الصوم وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الحول ولا فرق بين الاصلي والعارض

بملکیت تام و نصاب در ملک او باشد تا یک سال تمام و این را حولان حول میگویند و وجه فرضیت آن اینست که خدا تعالی در قرآن مجید بآن امر کرده است و فرموده است که زکوٰة بدهید و نیز در حدیث آمده است که ادای زکوٰة نمائید و نیز بران اجماع امت است و وجه اشتراط حریت اینست که کمال ملکیت بسبب آن ثابت میشود و وجه اشتراط عقل و بلوغ مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی و وجه اشتراط اسلام اینست که ادای زکوٰة عبادتست و عبادت از کافر متحقق نمیشود و وجه اشتراط ملکیت اینست که پیغمبر صلعم سبب وجوب زکوٰة را بآن مقدر نموده است و وجه اشتراط حولان حول یکی اینست که مدتی برای تحقق نمای مال ضرورست تا دران نمای آن متحقق شود و صاحب شرع اندازه آن بیکسال نموده است چه رسول خدا صلی الله علیه وسلم فرموده است که زکوٰة واجب نیست در مال تا آنکه یکسال بران بگذرد و دوم اینست که درین مدت مذکوره مالک نصاب قادر میشود بر اینکه نما ازان حاصل کند چه مدت یکسال مشتمل است بر چهار فصل و غالب اینست که نرخ مال دران تفاوت میگردد پس مدار حکم بر مدت مذکوره نموده شد و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که ادای زکوٰة واجب است فی الفور بعد حولان حول **ص** زیرا چه مقتضای امر همین است و بعضی گفته اند که ادای آن واجب است در تمامی عمر بتراخی وازین جهت است که تاوان زکوٰة واجب نمیشود از هلاک شدن نصاب بعد کم شدن آن **مسئله ۲**- بر صبی و مجنون زکوٰة واجب نیست و شافعی رح میگوید که زکوٰة حقی است که متعلق بمال است پس آن واجب خواهد شد برانها مانند حقوق دیگر چون نفقه زوجه و عشر و خراج و علمای ما میگویند که زکوٰة عبادت است پس ادا نخواهد شد مگر وقتیکه ادا کند آنرا مکلف باختیار خود و صبی و مجنون را اختیار نیست چه اختیار بعقل تعلق دارد و نهار اعقل نیست بخلاف خراج چه آن مؤنت زمین است و همچنین در عشر نیز معنی مؤنت غالبست و معنی عبادت دران تابع است **مسئله ۳**- اگر مجنون را در بعض ایام سال افاقه شود و هوشیار گردد پس آن افاقه بمنزلهٔ افاقه ایست در بعض ایام ماه رمضان و نزد ابی یوسف رح اکثر سال معتبر است **ف** یعنی اگر در اکثر سال باهوش باشد زکوٰة برو واجب میشود و اگر در اکثر سال دیوانه باشد زکوٰة برو واجب نمیشود و باید دانست جنون اصلی و عارضی هر دو برابر است و اصلی عبارت ازینکه اول دیوانه گردد و بعد ازان بالغ شود و در حالت دیوانگی و عارضی عبارتست ازینکه در حالت ثبات عقل بالغ شود و بعد ازان دیوانه گردد

وعن ابي حنيفة رح انه اذا بلغ مجنونا يعتبر الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبي اذا بلغ وليس على المكاتب زكوة لانه ليس بمالك من كل وجه لوجود المنافي وهو الرق ولهذا لم يكن من اهل ان يعتق عبده ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه وقال الشافعي يجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام ولنا انه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا بالفراغة عن الحاجة والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكوة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك

ص و از ابی حنیفه رح مرویست که اگر در حالت دیوانگی بالغ شود **ف** و بعد از ان هشیار گردد **ص** پس در حقّ او ابتدای سال اعتبار نموده میشود از وقت افاقت او چنانچه صبی اگر بالغ شود ابتدای سال اعتبار نموده میشود از وقت بلوغ او **مسئله** بر مکاتب زکوة مال واجب نیست زیراچه او بجمیع وجه مالک آن نیست چه او بنده است هنوز و آن منافی مالکیت است و لهذا نمیتواند که آزاد کند بنده خود را **مسئله** شخصیکه بر ذمه او دین محیط **ف** یعنی دین بقدر مال او یا زیاده از مال او **ص** پس بر وی زکوة واجب نمیشود و شافعی رح میگوید که واجب میشود زیراچه سبب وجوب آن عبارتست از ملک نصاب نامی و آن متحقق است و علمای ما میگویند که آن نصاب فارغ نیست از حاجت اصلی او و لهذا آن نصاب معدوم اعتبار نموده میشود چنانچه آبیکه متحقق و موجود است بسبب خوف تشنگی معدوم و اعتبار نموده میشود **ف** در حق جواز تیمم **ص** و پارچه بدن که بپوشیدن آن حاجت است **ف** معدوم شمرده میشود در حق وجوب زکوة **ص** و اگر مال او زیاده باشد از مقدار دین او پس در ان مال زائد زکوة واجب میشود بشرطیکه آن زائد بقدر نصاب باشد و هم فارغ باشد از حاجت اصلی و باید دانست که مراد از دین درین مسئله آن دین است که مطالب آن انسان باشد پس دین نذر و کفاره مانع وجوب زکوة نیست و باید دانست که دین زکوة مانع وجوب زکوة است در حالت بقای نصاب چه بسبب آن نصاب ناقص میگردد و همچنین **ف** دین زکوة مانع زکوة است **ص** بعد از استهلاک **ف** نصاب و صورت بقای نصاب اینست که مالک نصاب مال خود را نگاه داشت و دو سال گذشت و زکوة آنرا ادا نکرد پس زکوة سال دوم بر او واجب نمیشود زیراچه بمقدار چهل یک حصه از نصاب مشغول گشت بدین زکوة سال اول پس بقدر نصاب باقی نماند در سال دوم و صورت استهلاک نصاب اینست که مالک نصاب مال خود را نگاهداشت تا آنکه یکسال کامل گذشت و زکوة آنرا ادا نکرد و نصاب مذکور را خرج کرد و بعد از ان مالک نصاب دیگر شد و برین نصاب دیگر نیز یک سال کامل گذشت پس درین نصاب دیگر زکوة واجب نمیشود زیراچه بمقدار چهل یک حصه آن مشغول است بدین زکاة نصاب اول که آنرا خرج نموده است و باید دانست

خلافا لزفر فيهما وكابي يوسف في الثاني على ما روي عنه لان له مطالبا وهو الامام في السوائم ونائبه في اموال التجارة فان الملاك نوابه وليس في دور السكنى وثياب البدن واثاث المنازل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال زكوة لانها مشغولة بالحاجة الاصلية وليست بنامية ايضا وعلى هذا كتب العلم لاهلها والات المحترفين لما قلنا ومن له على اخر دين فجحده سنين ثم قامت به بينة لم يزكه لما مضى معناه صارت له بينة بان اقر عند الناس وهي مسئلة المال الضمار وفيه خلاف زفر والشافعي رح ومن جملته المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم يكن عليه بينة والمال الساقط في البحر والمدفون في المفازة اذا نسي مكانه والذي اخذه السلطان مصادرة ووجوب صدقة الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب على هذا الخلاف لهما ان السبب قد تحقق وفوات اليد غير مخل بالوجوب كابن السبيل ولنا قول علي لا زكوة في مال الضمار ولان السبب

ص که دین هر دو صورت خلاف زفر رح است و مرویست که ابو یوسف رح در صورت دوم اختلاف کرده است وجه مانع شدن دین زکوة از وجوب زکوة این است که مطالب دین زکوة انسانست زیرا چه مطالب آن امام است در سوائم ونائب امام است در اموال تجارت و مالک نائب امام است در غیر سوائم و غیر مال تجارت مسئله - زکوة واجب نیست در خانه که برای سکونت است و در جامه بدن و در اثاث البیت و ستوری که برای سواریست و در بنده که برای خدمت است و در سلاحی که برای استعمال است ف پس درین اموال زکوة واجب نیست ص بجهت آنکه آن از حاجت اصلی فارغ نیست و هم مال نامی نیست و همچنین است کتب علم در حق اهل علم و آلات اهل حرفه در حق آنها چه آنها را بآن حاجت است مسئله - اگر شخصی را دین باشد بر ذمه کسی و آنکس انکار آن نماید و بهمین حالت چند سال بگذرد ف و مر آن شخص را بینه نباشد ص و بعد از آن اقرار کند آنکس بحضور مردمان حتی که بر اقرار او بینه قائم شود پس بر شخص مذکور واجب نشود که زکوة سالهای ماضیه را ادا نماید و باید دانست که چنین مال را ضمار میگویند و درآن اختلاف زفر و شافعی رح است و باید دانست که مال گم شده و بنده گریخته و مال مغصوب که بر آن بینه نباشد و مالیکه در دریا افتاده باشد و مال مدفون در صحرا که مکان آن فراموش شده باشد و مالیکه آنرا سلطان بطریق مصادره بظلم گرفته باشد از قبیل مال ضمار است و باید دانست که در وجوب صدقه فطر برای بنده گریخته یا مغصوب یا گم شده نیز همین اختلاف است و دلیل زفر و شافعی رح اینست که سبب وجوب زکوة ف که عبارت است از ملکیت نصاب ص درینجا متحقق است ولیکن آن نصاب در قبضه مالک نبوده در ایامی که آن مال ضمار بوده و این منافی وجوب زکوة نیست چنانچه اگر مال مسافر در خانه او نباشد زکوة بر وی واجب است ف با وجودیکه آن مال بالفعل در دست او نیست و همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای مایکی اینست که علی رض فرموده است که زکوة واجب نیست در مال ضمار و دوم نیست که سبب وجوب زکوة

هو المال النامي ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه وابن السبيل يقدر بنائبه والمدفون في
البيت نصاب لتيسير الوصول اليه وفي المدفون في الارض او الكرم اختلاف المشائخ ولو كان الدين على مقرٍ
ملي او معسر تجب الزكوة لامكان الوصول اليه ابتداء او بواسطة التحصيل وكذا لو كان على جاحد وعليه
بينة او علم به القاضي لما قلنا ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند ابي حنيفة لان تفليس القاضي
لا يصح عنده وعند محمد لا تجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس
ومع ابي حنيفة في حكم الزكوة رعاية لجانب الفقراء ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت
عنها الزكوة لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة وان نواها للتجارة بعد ذلك
لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون في ثمنها زكوة لان النية لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر
فلم تعتبر ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ولا يصير المقيم مسافرا بالنية الا بالسفر وان
اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل بخلاف ما اذا ورث

مال نامی ست ومال نامی نمیشود مگر وقتیکه مالک قادر باشد بر تصرف آن ومالک قادر نیست بر تصرف در مال ضمار بخلاف
مسافر یکه مال دارد در خانه خود چه او قادر هست باینکه تصرف نماید دران بدست نائب خود مسئله ۸ مال مدفون در
خانه مالک مال ضمار نیست زیراچه یافتن آن آسان است ومالیکه مدفون باشد در زمین دیگر سوای خانه چون بستان
شاید پس دران اختلاف مشائخ رح است مسئله ۹ مالیکه دین باشد بر ذمه مدیون مقر پس دران مال زکوة واجبست
خواه آن مدیون غنی باشد یا فقیر زیراچه یافتن آن مال ابتداً یا بواسطه تحصیل ممکن است واگر مدیون منکر باشد پس
درین صورت نیز دران مال زکوة واجب است بشرطیکه بینه باشد بران یا قاضی مطلع باشد بران چه درین صورت نیز یافتن
آن مال ممکن ست واگر مدیون مقر مفلّس باشد بالتشدید ف اعنی قاضی حکم کرده باشد باینکه او مفلس ست پس
ص درین صورت نیز دران مال زکوة واجبست نزد ابی حنیفه رح زیراچه حکم قاضی بافلاس کسی صحیح نیست نزد او رح ونزد
محمد رح زکوة دران مال واجب نیست زیراچه نزد او حکم قاضی بافلاس انسان صحیح است ف وبنابر حکم قاضی افلاس او
ثابت میشود ص وابو یوسف رح موافق محمد رح است در ثبوت افلاس بحکم قاضی وموافق ابی حنیفه رح است در وجوب
زکوة در مال مذکور بجهت رعایت جانب فقیران مسئله ۱۰ اگر خرید کسی کنیزرا برای تجارت وبعد ازان
مقرر کند آنرا برای خدمت ونیت آن نماید پس زکوة دران واجب نمیشود زیراچه آن نیت متصل است بعمل
که عبارت است از ترک تجارت ف ونیتیکه متصل بعمل باشد معتبر ست ص وبعد ازان اگر نیت تجارت نماید دران
برای تجارت نمیگردد زیراچه این نیت متصل نیست بعمل پس آن کنیز برای تجارت نخواهد شد مگر وقتیکه بفروشد آنرا پس
درین هنگام زکوة واجب میشود در بهای آن زیراچه نیت متصل بعمل نشد چه او تجارت نکرد پس نیت معتبر نبود وازین سبب مسافر
مقیم میشود بمجرد نیت ومقیم مسافر نمیشود بمجرد نیت مگر بمباشرت سفر مسئله ۱۱ اگر خرید کسی چیزرا بنیت تجارت پس آن چیز
برای تجارت میگردد بسبب اتصال نیت تجارت بعمل ف که عبارتست از خریدن ص بخلاف آنکه اگر مالک چیزی شود کسی بطریق میراث

ونوى التجارة لانه لاعمل منه ولو ملكه بالهبة او بالوصية او النكاح او الخلع او الصلح عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند ابي يوسف لاقترانها بالعمل وعند محمد لا يصير للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة وقيل الاختلاف على عكسه ولا يجوز اداء الزكوة الا بنية مقارنة للاداء او مقارنة لعزل مقدار الواجب لان الزكوة عبادة فكان من شرطها النية والاصل فيها الاقتران الا ان الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا كتقديم النية في الصوم ومن تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكوة سقط فرضها عنه استحسانا لان الواجب جزء منه فكان متعينا فيه فلا حاجة الى التعيين ولو ادى بعض النصاب سقط زكوة المؤدى عند محمد لان الواجب شائع في الكل وعند ابي يوسف لا يسقط لان البعض غير متعين لكون الباقي محلا للواجب بخلاف الاول والله اعلم بالصواب

باب صدقة السوائم

ونیت تجارت نماید ف چه آن چیز بسبب نیت تجارت برای تجارت نمیشود ص زیراچه نیت مذکور متصل بعمل نیست مسئله ۱۲ ÷ اگر مالک چیزی شود کسی بسبب هبه و یا وصیت یا نکاح یا خلع یا صلح از قصاص ونیت تجارت کند دران پس آن چیز برای تجارت میگردد نزد ابی یوسف رح بسبب آنکه نیت مذکوره متصل بعمل ست واز محمد رح مرویست که آن چیز برای تجارت نیگردد زیراچه نیت تجارت درینصورت متصل نیست بعمل تجارت ف که عبارت ست از بیع وشرا و ص بعضے گفته اند که اختلاف برعکس ست مسئله ۱۳ ÷ ادای زکاة جائز نیست مگر بنیتیکه موجود باشد در وقت ادای آن یا در وقتیکه جدا کند مقدار زکوة را از مال نصاب زیراچه ادائے زکوة عبادت ست پس نیت دران ضرورست واصل در نیت آنست که مقارن ادا باشد ولیکن هرگاه دادن زکوة بفقرا و مساکین بدفعات اتفاق میشود لهذا اکتفا نموده شد به نیتیکه موجود باشد در وقتیکه مقدار زکوة را از مال خود جدا کند برای آسانی چنانچه تقدیم نیت در روزه جائز ست برای آسانی مسئله ۱۴ ـ اگر شخصی تصدق نماید جمیع مال خود را بدون نیت زکوة پس زکوة فرض از ذمه او ساقط میشود از روی استحسان زیراچه واجب برای ادای زکوة نیست که جزوی از مال خود بدهد و هرگاه جمیع مال خود را بدهد پس آن جزو دران داخل است لهذا حاجت این نیست که آنرا متعین گرداند به نیت مسئله ۱۵ ÷ اگر بدهد بفقرا پاره از نصاب خود را بدون نیت زکوة پس ساقط میشود از ذمه او زکوة آن مقدار نزد محمد رح زیراچه جزوی که واجب است شایع است در جمیع نصاب ف پس هرگاه پاره از نصاب داده شود جزویکه مقابل آن واجب است در ضمن آن میرود ص ونزد ابی یوسف رح زکوة آن ساقط نمیشود زیراچه آن بعض برای زکوة متعین نیست چه باقی نصاب محل ادائے واجب است بخلاف وقتیکه کل نصاب را بدهد ف چه درین صورت جزویکه واجب است یقیناً میرود در ضمن کل ص والله اعلم

باب دربیان زکوة سوائم ف چون شتر وغیره باید دانست که سوائم جمع سائمه است وآن نزد فقها عبارتست از شتر وگاو وگوسفند که در اکثر ایام سال در چراگاه چرند پس اگر در نصف سال در چراگاه چرند ودر نصف آن علف خورند سوائم نیست این باب شتملست بر چند فصل

فصل في الابل

قال رض ليس في اقل من خمس ذود صدقة فاذا بلغت خمسا سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى تسع فاذا كانت عشرا ففيها شاتان الى اربع عشرة فاذا كانت خمس عشرة ففيها ثلث شياه الى تسع عشرة فاذا كانت عشرين ففيها اربع شياة الى اربع وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها ابنة مخاض وهي التي طعنت في الثانية الى خمس وثلثين فاذا كانت ستا وثلثين ففيها ابنة لبون وهي التي طعنت في الثالثة الى خمس واربعين فاذا كانت ستا واربعين ففيها حقة وهي التي طعنت في الرابعة الى ستين فاذا كانت احدى وستين ففيها جذعة وهي التي طعنت في الخامسة الى خمس وسبعين فاذا كانت ستا وسبعين ففيها بنتا لبون الى تسعين فاذا كانت احدى وتسعين ففيها حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم اذا زادت على مائة وعشرين تستانف الفريضة فيكون في الخمس شاة مع الحقتين وفي العشر شاتان وفي خمس عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض الى مائة وخمسين فيكون فيها ثلث حقاق ثم تستانف الفريضة فيكون

فصل اول

در بیان زکاة شتر مسئله ۱- در کمتر از پنج شتر زکوة واجب نیست و زکوة در پنج شتر یک گوسفند است بشرطیکه آن شتران در چراگاه چرند و یکسال تمام بگذرد ف زیراچه زکوة واجب نیست مگر در شتر انیکه ص در چراگاه چرند ف نه شتر انیکه در خانه علف خورند ص و باید دانست که از پنج تا نه شتر همین یک گوسفند واجب است و چون ده شتر باشد پس دران دو گوسفند واجب میشود تا چهارده و چون پانزده گردد پس زکوة آن سه گوسفند است تا نوزده و چون بیست شتر شود زکوة آن چهار گوسفند است تا به بیست و چهار شتر و چون به بیست و پنج رسد پس دران یک بنت مخاض واجب میشود تا سی و پنج شتر و بنت مخاض عبارت است از شتر ماده یک ساله که یک سال تمام بران گذشته باشد و اگر از بیست و پنج زیاده شود و سی و شش گردد پس دران یک بنت لبون واجب می‌شود تا چهل و پنج و بنت لبون عبارت است از شتر ماده که دو سال تمام بران گذشته باشد و چون چهل و شش گردد پس دران یک حقه واجب میشود تا شصت شتر و حقه عبارتست از شتر ماده که سه سال تمام بران گذشته باشد و چون شصت و یک شتر گردد پس دران یک جذعه واجب میشود تا هفتاد و پنج شتر و جذعه عبارت است از شتر ماده که چهار سال تمام بران گذشته باشد و چون هفتاد و شش شتر گردد پس دران دو بنت لبون واجب می گردد تا به نود شتر و چون نود و یک گردد پس دران دو حقه واجب می شود تا یک صد و بیست شتر و باید دانست که زکوة شتر باین ترتیب مذکور است در مکتوباتیکه پیغمبر صلعم بعاملان خود نوشته است و بعد ازان هرگاه زیاده شود بر یک صد و بیست شتر پس دران زکوة واجب میشود بترتیب اول یعنی در پنج شتر که زائد شود بر یکصد و بیست شتر یک گوسفند واجب شود مع دو حقه ف که در یکصد و بیست شتر واجب شده بود ص و همچنین دو گوسفند واجب میشود و در ده شتر ف که زائد شود بر یکصد و بیست شتر ص و در پانزده شتر ف که زائد شود بر یکصد و بیست ص سه گوسفند واجب میشود و در بیست شتر زائد چهار گوسفند واجب میشود و در بیست و پنج شتر زائد یک بنت مخاض واجب میشود تا بیک صد و چهل و نه شتر و در یک صد و پنجاه شتر سه حقه واجب می شود و بعد ازان

فی الخمس شاۃ وفی العشر شاتان وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی عشرین اربع شیاہ وفی خمس وعشرین بنت مخاض وفی ست وثلثین بنت لبون فاذا بلغت مائۃ وستا وتسعین ففیہا اربع حقاق الی مائتین ثم تستانف الفریضۃ ابدا کما تستانف فی الخمسین التی بعد المائۃ والخمسین وھذا عندنا وقال الشافعی رح اذا زادت علی مائۃ وعشرین واحدۃ ففیہا ثلث بنات لبون فاذا صارت مائۃ وثلثین ففیہا حقۃ وبنتا لبون ثم یدار الحساب علی الاربعینات والخمسینات فیجب فی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ لما روی انہ علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین بنت لبون من غیر شرط عود ما دونہا ولنا انہ علیہ السلام کتب فی اٰخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم فما کان اقل من ذلک ففی کل خمس ذود شاۃ فنعمل بالزیادۃ والبخت والعراب سواء لان مطلق الاسم یتناولہا واللہ اعلم بالصواب **فصل فی البقر** لیس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ فاذا کانت ثلثین سائمۃ وحال علیہا الحول ففیہا تبیع او تبیعۃ وھی التی طعنت فی الثانیۃ وفی اربعین مسن او مسنۃ وھی التی طعنت فی الثالثۃ بہذا امر رسول اللہ علیہ السلام معاذا رضی اللہ عنہ

پنج شتر کہ زائد شود بر یکصد و پنجاہ شتر یک گوسفند واجب باشد فامع سہ حقہ **ص** در یکصد و شصت کہ دران یکصد و پنجاہ و نیز دہ شتر زیادہ است سہ حقہ و دو گوسفند و در یکصد و شصت و پنج شتر سہ حقہ و سہ گوسفند و یکصد و ہفتاد شتر سہ حقہ و چہار گوسفند و در یکصد و ہفتاد و پنج شتر سہ حقہ و یک بنت مخاض و در یک صد و ہشتاد و شش شتر واجب می شود سہ حقہ و یک بنت لبون تا یکصد و نود و پنج شتر و در یکصد و نود و شش شتر چہار حقہ واجب باشد تا دو صد شتر و بعد ازان زکوٰۃ واجب می شود ہمیشہ بترتیبیکہ بیان نمودہ شد در پنجاہ شتر زاید بعد از یک صد و پنجاہ شتر و این ترتیب کہ در زکوٰۃ شتر مذکور شد نزد علمای ما است و شافعی رح میگوید کہ ہرگاہ یک شتر زیادہ شود بر یکصد و بیست شتر پس دران سہ بنت لبون واجب باشد و ہرگاہ یکصد و سی شتر شود پس دران یک حقہ و دو بنت لبون واجب باشد و بعد ازان زکوٰۃ واجب باشد باین حساب کہ در ہر چہل شتر یک بنت لبون واجب باشد و در ہر پنجاہ شتر یک حقہ زیراچہ پیغمبر صلعم بعاملان خود نوشتہ بود کہ ہرگاہ شتر زائد شود بر یکصد و بیست شتر پس در ہر پنجاہ شتر یک حقہ واجب می شود و در ہر چہل شتر یک بنت لبون واجب باشد و دران بیان نفرمود کہ بسبب پنج شتر یک گوسفند واجب می شود مانند ابتدا و علمای ما میگویند کہ پیغمبر صلعم در آخر کار عمرو بن حزم رض را نوشتہ بود کہ انچہ کم ازان باشد پس در ہر پنج شتر یک گوسفند است پس برین عمل نمودہ خواہد شد زیراچہ درین عمل زیادہ است **ف** چہ در حدیثیکہ متمسک شافعی است چیزیکہ منافی آن باشد نیست و باید دانست کہ در زکوٰۃ شتر جائز نیست مگر مادہ و نر دران جائز نیست مگر باعتبار قیمت زیراچہ ہمین منصوص و منقول است **ص** مسئلہ ۲ شتر بختی و شتر عربی ہر دو را یک حکم است زیراچہ اسم شتر ہر دو را شامل است واللہ اعلم

فصل دوم در بیان زکوٰۃ گاو مسئلہ ۱- در کمتر از سی گاو زکوٰۃ نیست و در سی گاو کہ در اکثر ایام سال در چراگاہ چرد و یکسال تمام بران بگذرد پس واجب باشد دران یک تبیع یا یک تبیعہ اعنی گوسالہ نر یا مادہ کہ در سال دوم پای نہادہ باشد و در چہل گاو واجب شود یک مسن یا مسنہ اعنی گوسالہ نر یا مادہ کہ در سال سوم پای نہادہ باشد زیراچہ باین امر کردہ است پیغمبر صلعم معاذ رض را

فاذا زادت على اربعين وجب في الزيادة بقدر ذلك الى ستين عند ابي حنيفة رحمه الله ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة
وفي الاثنين نصف عشر مسنة وفي الثلثة ثلثة ارباع عشر مسنة وهذه رواية الاصل لان العفو ثبت نصا
بخلاف القياس ولا نص هنا وروى الحسن عنه انه لا يجب في الزيادة شئ حتى تبلغ خمسين ثم فيها مسنة وربع
مسنة او ثلث تبيع لان مبنى هذا النصاب على ان يكون بين كل عقدين وقص وفي كل عقد واجب وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لا شئ في الزيادة حتى تبلغ ستين وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه لا تاخذ
من اوقاص البقر شيئا وفسروه بما بين اربعين الى ستين قلنا قد قيل ان المراد منها ههنا الصغار ثم في الستين تبيعان
او تبيعتان وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلثة اتبعة وفي المائة تبيعان ومسنة وعلى هذا
يتغير الفرض في كل عشرة من تبيع الى مسنة ومن مسنة الى تبيع لقوله عليه السلام في كل ثلثين من البقر
تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسن او مسنة والجواميس والبقر سواء لان اسم البقر يتناولها
اذ هو نوع منه الا ان اوهام الناس لا تسبق اليه في ديارنا لقلته فلذلك لا يحنث به في يمينه لا ياكل لحم بقر والله اعلم

وهرگاه زیاده شود بر چهل گاؤ پس نزد ابی حنیفه رح زکوة دران واجب میشود بحساب آن تا آنکه شصت گردد یعنی در یک گاؤ که
زیاده شود بر چهل گاؤ واجب میشود ربع عشر مسنه و در دو گاؤ زیاده نصف عشر مسنه و در سه گاؤ زیاده سه ربع عشر مسنه واجب
میشود تا آنکه شصت گردد و اینکه مذکور شد بنا بر روایت مبسوط است و وجه آن این ست که سقوط زکوة و عفو آن در فیما بین
سی و چهل و همچنین در ما بین شصت و ما فوق آن بنص ثابت شده است بر خلاف قیاس و نص نیست درینجا در ما بین چهل
تا شصت و حسن رح روایت کرده است از ابی حنیفه رح که در زاید از چهل گاؤ چیزی واجب نمی شود تا آنکه چهل و نه گردد
و در پنجاه گاؤ یک مسنه و ربع مسنه یا ثلث تبیعه واجب می شود زیرا که بنای نصاب گاؤ بران است که در ما بین
دو عقد چون سی و چهل چیزی واجب نشود و بر سر هر عقد چیزی واجب شود و صاحبین رح گفته اند که در انچه که
زاید شود بر چهل گاؤ چیزی واجب نیست تا پنجاه و نه و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و وجه آن این ست
که پیغمبر صلعم معاذ رض فرمود که مگیر از اوقاص گاؤ چیزی را که بیان فرمود که ما بین چهل تا شصت اوقاص است و جواب
قول صاحبین رح آنست که مراد از اوقاص که در حدیث مذکور ست گوساله ها است و بعد ازان باید دانست که در شصت گاؤ
دو گوساله یکساله واجب است نر باشد یا ماده و در هفتاد گاؤ یک مسنه و یک تبیع واجب است و در هشتاد گاؤ دو مسنه واجب ست
و در نود گاؤ سه تبیع است و در صد گاؤ دو تبیعه و یک مسنه است و همچنین بر سر هر ده گاؤ تبدل میشود فرض زکوة از تبیع بمسنه
و از مسنه به تبیع زیرا که پیغمبر صلعم فرموده است که در هر سی گاؤ تبیع یا تبیعه است و در هر چهل گاؤ مسن یا مسنه است
ف پس در یکصد و ده گاؤ دو مسنه و یک تبیع واجب میشود و در یکصد و بیست گاؤ چهار تبیع واجب میشود ص
و باید دانست که گاؤمیش در حکم گاؤ است زیرا که لفظ بقر که در حدیث آمده است هر دو را شامل است چه گاؤمیش نیز نوعی
از بقر است و لیکن در عرف دیار ما از بقر گاؤمیش فهمیده نمیشود و لهذا اگر کسی قسم خورد باینطور که بگوید والله گوشت بقر نخواهم خورد
پس او بسبب خوردن گوشت گاؤمیش حانث نمیگردد والله اعلم

فصل في الغنم ليس في اقل من اربعين من الغنم السائمة صدقة فاذا كانت اربعين سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلث شياه فاذا بلغت اربع مائة ففيها اربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله عليه السلام وفي كتاب ابي بكر رض وعليه انعقد الاجماع والضأن والمعز سواء لان لفظة الغنم شاملة للكل والنص ورد به ويؤخذ الثني في زكوتها ولا يؤخذ الجذع من الضأن الا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح والثني منها ما تمت له سنة والجذع ما اتى عليه اكثرها وعن ابي حنيفة رح وهو قولهما انه يؤخذ الجذع لقوله عليه السلام انما حقنا الجذعة والثني ولانه يتأدى به الاضحية فكذا الزكوة وجه الظاهر حديث علي موقوفا ومرفوعا لا يؤخذ في الزكوة الا الثني فصاعدا ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ولهذا لا يجوز فيها الجذع من المعز وجواز التضحية به عرف نصا والمراد بما روي الجذعة من الابل ويؤخذ في زكوة الغنم الذكور والاناث لان اسم الشاة ينتظمهما وقد قال عليه السلام في اربعين شاة شاة والله اعلم **فصل في الخيل** اذا كانت الخيل سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى من كل فرس دينارا وان شاء قومها

فصل سوم در بیان زکوٰة گوسفند مسئله ۱- در کمتر از چهل گوسفند زکوٰة نیست واگر چهل گوسفند باشد ودر اکثر ایام سال در چراگاه چرد وسال تمام بران بگذرد پس دران یک گوسفند واجب میشود تا یکصد وبیست گوسفند وهرگاه بران یک گوسفند زیاده شد پس دران دو گوسفند واجب میشود تا دو صد گوسفند وهرگاه یک گوسفند زیاده شد بر دو صد گوسفند پس دران سه گوسفند واجب میشود تا به سه صد ونود ونه گوسفند وهرگاه چهار صد گوسفند گردد پس دران چهار گوسفند واجب میشود و بعد ازان بسر هر صد یک گوسفند واجب میشود زیراچه همچنین بیان وارد شده است در کتاب رسول خدا صلعم و در کتاب ابی بکر رض که بعاملان زکوٰة نوشته بود و بران اجماع منعقد است و باید دانست که میش و بز هر دو برابر است زیراچه لفظ غنم که در حدیث است ادا این هر دو را شامل است مسئله ۲- در زکوٰة گوسفند ثنی گرفته میشود و جذع روا نیست واین ظاهر روایت است از ابی حنیفه رح وثنی بزغاله یکساله است که در سال دوم پا نهاده باشد و جذع عبارت است از بزغاله که اکثر ایام سال بران گذشته باشد وسال تمام نگذشته باشد وصاحبین رح گفته اند که جذع از میش گرفته می شود واین یک روایت است از ابی حنیفه رح نیز دو وجه آن یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که حق زکوٰة دران جذعه وثنی است دوم اینست که بسبب قربانی نمودن جذعه قربانی ادا میشود پس همچنین زکوٰة نیز ادا خواهد شد و وجه ظاهر روایت یکی اینست که علی رض روایت کرده است که گرفته نمیشود در زکوٰة مگر ثنی یا آنچه از ثنی بزرگ باشد و دوم اینست که در زکوٰة گوسفند دادن گوسفند متوسط واجب است وجذع از میش نیست بلکه کوچک است لهذا در زکوٰة بز جذع نیز جائز نیست وجواب از وجه اول صاحبین رح اینست که مراد از جذع که در حدیث مذکور است بچه شتر است وجواب از وجه دوم اینست که ادای قربانی بآن از نص معلوم شده است مسئله ۳- در زکوٰة گوسفند گرفتن ماده و نر هر دو صحیح است زیراچه لفظ شاة که در حدیث آمده است هر دو را شامل است والله اعلم

فصل چهارم در بیان زکوٰة اسپ مسئله ۱- وقتیکه اسپ نر و ماده باهم آمیخته باشند ودر اکثر ایام سال در چراگاه چرند پس صاحب آن مختار است اگر خواهد بمقابله هر اسپ یک دینار دهد واگر خواهد اسپان قیمت کند

اعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهذا عند ابي حنيفة رح وهو قول زفر رح ووفا لالا زكوة في الخيل لقوله عليه السلام ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة وله قوله عليه السلام في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت رض والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر رض وليس في ذكورها منفردة زكوة لانها لا تتناسل وكذا في الاناث المنفردات في رواية وعنه الوجوب فيها لانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور وعنه انها تجب في الذكور المنفردة ايضا ولا شيء في البغال والحمير لقوله عليه السلام لم ينزل علي فيهما شيء والمقادير تثبت سماعا الا ان يكون للتجارة لان الزكوة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر اموال التجارة **فصل** وليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة عند ابي حنيفة رح الا ان يكون معها كبار وهذا اخر اقواله وهو قول محمد رح وكان يقول اولا يجب فيها ما يجب في المسان وهو قول زفر و مالك رح ثم رجع وقال فيها واحدة منها وهو قول ابي يوسف والشافعي رح وجه قوله الاول

واز هر دو صد درهم پنج درهم زكوة دهد و اين نزد ابي حنيفه رح است و همين مختار زفر رح است و صاحبين رح گفته اند كه دراسپ زكوة واجب نيست زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه زكوة نيست بر مسلمانان و نه در بنده او و نه دراسپ او و دليل ابي حنيفه رح اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه زكوة بر اسپ سائمه يك دينار يا ده درم است و حديثيكه صاحبين رح آورده اند تاويل آن اين است كه از اسپ دران اسپ غازي مراد است و اين منقول است از زيد بن ثابت رض و بايد دانست كه تخيير ميان دادن يك دينار و ميان قيمت نمودن اسپ منقول ست از عمر رض و در اسپان كه فقط نر باشد زكوة واجب نيست زيراچه توالد و تناسل ازان نمي شود و همچنين در صورتيكه فقط ماده باشد زكوة نيست و اين يك روايت از ابي حنيفه رح است و روايت ديگر اينست كه زكوة دران واجب است زيراچه توالد و تناسل ازان ميشود باين طريق كه عاريت گرفته ميشود نر از ديگر بخلاف وقتيكه فقط نر باشد ف چه ازان توالد و تناسل متصور نيست ص و مرويست از ابي حنيفه كه در اسپان كه فقط نر باشد نيز زكوة واجبست مسئله ۳- در خر و استر زكوة واجب نيست زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه در باب زكوة خر و استر چيزي بر من از حكم نازل نشده است وليكن اگر خر و استر براي تجارت باشد پس دران زكوة واجب مي شود زيراچه درين هنگام تعلق زكوة بماليت آنست مانند ساير اموال تجارت والله اعلم

فصل پنجم در بيان زكوة بچه گوسفند و شتر و گاو ص مسئله ۱- در بچه گوسفند و شتر و گاو كه كمتر از يكساله باشد زكوة واجب نيست نزد ابيحنيفه رح ف يعني اگر خريد كند كسي بيست و پنج شتر بچه را يا چهل بزغاله يا سي گوساله را و يكسال تمام بران بگذرد از وقت ملك پس دران زكوة واجب نميشود بلكه هرگاه يكسال بران بگذرد از وقت بزرگ شدن آن بچه ها پس درين هنگام زكوة آن واجب ميشود ص و اينكه مذكور شد آخر اقوال ابيحنيفه رح است و همين مختار محمد رح است و ابوحنيفه رح اول قائل بود باينكه زكوة واجبست چنانچه واجبست در مسنه ها و همين مختار زفر و مالك رح است و بعد ازان ازين رجوع كرد و گفت كه واجبست دران كه يكتا ازانها بدهد و همين قول ابي يوسف و شافعي رح است و بعد ازان ازين هم رجوع كرد و گفت كه چيزي دران واجب نيست و وجه قول اول اين است

ان الاسم للذكور في الخطاب ينتظم الصغار والكبار ووجه الثاني تحقق النظر من الجانبين كما يجب في المهازيل
واحد منها ووجه الاخير ان المقادير لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ما ورد به الشرع امتنع اصلا واذا كان
فيها واحد من المسان جعل الكل تبعا له في انعقادها نصابا دون تادية الزكوة ثم عند ابي يوسف رح
لا يجب في ما دون الاربعين من الحملان وفيما دون الثلثين من العجاجيل ويجب في خمس وعشرين
من الفصلان واحد ثم لا يجب شئ حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان يثني الواجب ثم لا يجب شئ حتى تبلغ
مبلغا لو كانت مسان يثلث الواجب ولا يجب فيما دون خمس وعشرين في رواية وعنه انه يجب في الخمس
خمس فصيل وفي العشر خمسا فصيل على هذا الاعتبار وعنه انه ينظر الى قيمة خمس فصيل في الخمس والى قيمة
شاة وسط فيجب اقلهما وفي العشر الى قيمة شاتين والى قيمة خمسي فصيل على هذا الاعتبار

که لفظ شاة وغیره که در حدیث آمده است کوچک وبزرگ همه را شامل است ووجه قول دوم اینست که در واجب گردانیدن
یکتا از انجمله رعایت جانبین است اعنی جانب صاحب مال وجانب فقیر چنانچه در صورتیکه همه لاغر باشند یکتا از انجمله گرفته میشود
ووجه قول اخیر این است که در تعیین مقدار قیاس را دخل نیست وهرگاه دران واجب گردانیدن چیزی که در شرع وارد شده است
متصور نشد پس چیزی دران واجب گردانیده نخواهد شد واینکه مذکور شد وقتی است که دران مسنه نباشد اصلا واگر یک
مسنه هم باشد میان آنها پس درین هنگام همه آنها را تابع آن مسنه گردانیده میشود در حق تحقق نصاب نه در حق
ادای زکوة حتی که اگر یکتا کوچک را بدهد از عهده زکوة بیرون نمیشود بلکه واجب میشود دران آنچه وارد شده است
در شرع واگر هلاک شود آن مسنه بعد از گذشتن سال تمام زکوة ساقط میشود نزد طرفین رح زیراچه وجوب زکوة
درین صورت متعلق است بمسنه مذکوره چه اگر آن نمی بود زکاة واجب نمی شد وهرگاه چنین شد پس بسبب
هلاک شدن آن زکوة ساقط خواهد شد وبعد ازان باید دانست که نزد ابی یوسف رح زکوة واجب نمی شود در
کمتر از چهل بزغاله ودر کمتر از سی گوساله وواجب می شود در بیست وپنج شتربچه یک شتربچه وبعد ازان چیزی دیگر
واجب نمی شود تا آنکه هفتاد وشش گردد ودرین هنگام واجب میشود دو شتربچه زیراچه در هفتاد وشش مسنه دو بنت
لبون واجب است وبعد ازان در زیاده از دو شتربچه چیزی واجب نمیشود تا آنکه یکصد وچهل وپنج شتربچه شود ودران
سه شتربچه واجب است زیراچه در یکصد وچهل وپنج مسنه دو حقه ویک بنت مخاض واجب است ودر یک روایت از
ابی یوسف رح در کمتر از بیست وپنج شتربچه چیزی واجب نیست ودر روایت دیگر اینست که در پنج شتربچه خمس یک شتربچه
واجب است ودر ده شتربچه دو خمس یک شتربچه واجب است وعلی هذا القیاس ودر روایت سوم از ابی یوسف رح اینست
که ملاحظه نمایند در قیمت خمس یک شتربچه از پنج شتربچه وملاحظه نمایند در قیمت یک گوسفند پس هرکدام که از میان
هر دو کمتر باشد واجب است ودر صورت ده شتربچه ملاحظه نمایند در قیمت دو گوسفند ودر دو خمس یک شتربچه

قال ومن وجب عليه مسن فلم يوجد اخذ المصدق اعلى منها ورد الفضل او اخذ دونها واخذ الفضل وهذا يبتنى على ان اخذ القيمة في باب الزكوة جائز عندنا على ما نذكره ان شاء الله الا ان في الوجه الاول له ان لا يأخذ ويطالبه بعين الواجب او بقيمته لانه شراء وفي الوجه الثاني يجبر لانه لا بيع فيه بل هو اعطاء بالقيمة ويجوز دفع القيم في الزكوة عندنا وكذا في الكفارات وصدقة الفطر والعشر والنذر وقال الشافعي رح لا يجوز اتباعا للمنصوص كما في الهدايا والضحايا ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير ايصال للرزق الموعود اليه فيكون ابطالا لقيد الشاة فصار كالجزية بخلاف الهدايا لان القربة فيها اراقة الدم وهو لا يعقل ووجه القربة في المتنازع سد خلة المحتاج وهو معقول وليس في العوامل

مسئله ۲- اگر بر شخصے در اداے زکوة مسنه واجب شود ولیکن مسنه در مال او یافته نشود بلکه اعلی از آن یافته می شود یا ادنی پس عامل تحصیل زکوة را میرسد که در صورت اول اعلی را بگیرد و واپس دهد بشخص مذکور چیزیکه از قیمت آن زیاده باشد بر قیمت مسنه و در صورت دوم بگیرد ادنی را مع تتمه قیمت مسنه ولیکن باید دانست که در صورت اولی برای قبول نمودن اعلی مع واپس دادن زیادتی قیمت جبر نموده نمیشود بر عامل مذکور بلکه میرسد او را که اعلی را قبول نکند و مطالبه نماید برای عین واجب که مسنه است یا مطالبه نماید قیمت آنرا زیراچه گرفتن اعلی بطور مذکور شراست من وجه و بر قبول آن جبر نیست حتی اگر صاحب مال عامل مذکور را از گرفتن اعلی مزاحمت نکند پس عامل مذکور قابض آن گردانیده نمی شود و در صورت دوم برای قبول نمودن ادنی مع تتمه قیمت مسنه جبر نموده می شود از عامل مذکور حتی که صاحب مال آن ادنی را مع تتمه قیمت مسنه بعامل مذکور بدهد باینطور که او را از گرفتن آن مزاحمت نماید پس عامل مذکور درین صورت قابض آن گردانیده میشود زیراچه درین صورت بیع و شرا نیست بلکه صاحب مال آن ادنی را و قیمت مسنه میدهد لهذا تتمه قیمت مسنه را نیز مع آن می دهد مسئله ۳- اگر صاحب مال در زکوة بعوض عین واجب قیمت آن بدهد پس این جائز است نزد علماے ما و همچنین در کفاره و صدقه فطر و عشر و نذر و شافعی رح گفته است که آن جائز نیست چنانچه منصوص علیه است و تبدیل آن جائز نیست چنانچه در هدی و قربانی تبدیل آن بقیمت جائز نیست ف و بیان معنی هدی در کتاب حج خواهد آمد انشاء الله تعالی هنا و دلیل علمای ما اینست که خدا تعالی باداے زکوة و بدادن آن بفقرا امر کرده است و این دلالت می کند برینکه مقصود از آن اینست که رزق موعود بآنها رسد و حاجت آنها دفع شود و این معقول است و ازین معلوم شد که خصوصیت گوسفند مثلا مقصود نیست پس تبدیل این بقیمت جائز خواهد بود چنانچه در جزیه جائز است بخلاف هدی و قربانی چه خون ریختن آن باینطور که ذبح کرده شود قربت و عبادت است و این خلاف قیاس است پس قیاس امر دیگر بران جائز نخواهد شد مسئله ۴- شتر و گاو که برای عمل و کار استند

والحوامل والعلوفة صدقة خلافا لمالک رحمه الله لظواهر النصوص ولنا قوله علیه السلام لیس فی الحوامل والعوامل ولا فی البقرة المثیرة صدقة ولان السبب هو المال النامی ودلیله الاسامة او الاعداد للتجارة ولم یوجد ولان فی العلوفة تتراکم المؤنة فینعدم النماء معنی ثم السائمة هی التی تکتفی بالرعی فی اکثر الحول حتی لو علفها نصف الحول او اکثر کانت علوفة لان القلیل تابع للاکثر ولا یاخذ المصدق خیار المال ولا رذالته ویاخذ الوسط لقوله علیه السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس ای کرائمها وخذوا من حواشی اموالهم ای اوساطها ولان فیه نظرا من الجانبین قال ومن کان له نصاب فاستفاد فی اثناء الحول من جنسه ضمه الیه وزکاه به وقال الشافعی رحمه الله لا یضم لانه اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفته بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة فی الملک حتی ملکت بملک الاصل ولنا ان المجانسة هی العلة فی الاولاد والارباح لان عندها یتعسر التمییز فیعسر اعتبار الحول لکل مستفاد وما شرط الحول الا للتیسیر قال والزکوة عند ابی حنیفة وابی یوسف رحمه الله فی النصاب دون العفو وقال محمد وزفر رحمه الله فیهما حتی لو هلک العفو وبقی النصاب بقی کل الواجب

چون باربرداری و قلبه رانی پس در آن زکوة نیست و همچنین زکوة نیست در صورتیکه علف خورند در نصف سال یا در اکثر آن وامام مالک رح برخلاف این میگوید بنا بر ظاهر نصوص چه آن بحسب ظاهر مطلق است ف دلیل علمای ما یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که در شتر و گاو باربرداری و در گاو یکه قلبه رانی میکنند بآن زکوة نیست و دوم اینست که سبب وجوب زکوة مال نامی است و دلیل نما دو چیز است یکی چرانیدن در چراگاه و دوم مهیا و آماده داشتن برای تجارت و یکی ازان یافته نمی شود در شتران و گاوان مذکور و سوم اینست که در صورتیکه جانوران مذکور علف خورند مؤنت بسیار در کار میشود و مال بسیار خرج میشود پس درین صورت باعتبار معنی نمای آن متحقق نیست اگرچه باعتبار ظاهر باشد مسئله ۵ - عامل مذکور را ف نباید که بگیرد در زکوة بهترین مال را و نه بدترین را بلکه ص باید که بگیرد مال متوسط را بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که بگیرید از بهترین اموال مردمان و بگیرید از اوساط آن و بجهت آنکه در گرفتن متوسط رعایت جانبین است یعنی جانب فقیر و جانب صاحب مال مسئله ۶ - هرگاه نصاب مال باشد و ویرا حاصل شود در اثنای سال مالها از جنس آن نصاب پس باید که ضم کند آنها بآن نصاب و زکوة مجموع آن بدهد ازان و شافعی رح میگوید که آنرا ضم نکند بنصاب اول زیرا چه آن مال ● اصل و مستقل است در حق ملک پس همچنین اصل خواهد بود در حق زکوة بخلاف اولاد و ربح که حاصل شود در اثنای سال چه این تابع اصل مال است در حق ملک لهذا آن مملوک میشود بتبعیت اصل ف پس این ضم نموده میشود با اصل مال ص و دلیل علمای ما اینست که علت ضم نمودن اولاد و ربح با اصل مال جنسیت است چه گاه مالها یک جنس باشند تمیز میان آنها مشکل میشود و لهذا دشوار میشود و اعتبار نمودن حولان حول برای هر مال مستفاد و حال آنکه حولان حول اعتبار نموده نشده است مگر برای آسانی ف پس ثابت شد که علت ضم نمودن اولاد و ربح با اصل مال جنسیت است و این علت یافته میشود در صورتیکه کلام در آنست ص مسئله ۷ باید دانست که نزد شیخین رح زکوة واجب است در نصاب نه در عفو و نزد محمد رح و زفر رح در نصاب و عفو هر دو یعنی در مجموع واجب است ف و ثمره این اختلاف اینست ص که اگر هلاک شود عفو باقی ماند نصاب

عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وعند محمد وزفر یسقط بقدره لمحمد وزفر رح ان الزکوة وجبت شکرا لنعمة المال والکل نعمة ولهما قوله علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة ولیس فی الزیادة شئ حتی تبلغ عشرا وهکذا قال فی کل نصاب ونفی الوجوب عن العفو ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الهلاک اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربة ولهذا قال ابو حنیفة رح یصرف الهلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر ثم الی الذی یلیه الی ان ینتهی لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد علیه تابع وعند ابی یوسف رح یصرف الی العفو اولا ثم الی النصاب شائعا واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لا یثنی علیهم لان الامام لم یحمهم والجبایة بالحمایة وافتوا بان یعیدوا دون الخراج فیما بینهم وبین الله تعالی لانهم مصارف الخراج لکونهم مقاتلة والزکوة مصرفها الفقراء فلا یصرفونها الیهم وقیل اذا نوی بالدفع التصدق علیهم سقط عنه وکذا ما دفع الی کل جائر لانهم بما علیهم من التبعات فقراء

پس نزد شیخین تمام مقدار زکوة که واجب شده بود باقی میماند ونزد محمد وزفر رح بحساب آن زکوة نیز ساقط میشود ودلیل محمد وزفر رح اینست که زکوة واجب شده است برای شکر نعمت ومجموع نصاب وعفو نعمت است ودلیل شیخین رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که در زکوة پنج شتر یک گوسفند واجبست ودر زائد بران چیزی واجب نیست تا آنکه ده گردد وهمچنین فرموده است پیغمبر صلعم در هر نصاب ونفی کرده است وجوب زکوة را از عفو ودوم اینست که عفو تابع نصاب است پس اگر هلاک شود از مال که مجموع نصاب وعفو است پس آن هلاک اولا اعتبار نموده خواهد شد در عفو که تابع است چنانچه هلاک اعتبار نموده میشود اولا وربح در مال مضاربة فائده در راس مال مضاربة نفعی ولهذا گفته است ابو حنیفه رح که هلاک اولا اعتبار نموده میشود در عفو بعد ازان در نصابیکه اخیر است وبعد ازان در نصابیکه بالای آنست وهمچنین اعتبار نموده میشود تا آنکه تمام شود ونصابها زیراچه اصل همان نصاب اول است ونصابهائیکه زاید بر آنست تابع آنست ونزد ابی یوسف رح هلاک اعتبار نموده میشود اولا در عفو وبعد اعتبار نموده میشود در نصابها بطریق شیوع مسئله :- اگر خوارج وباغیان مسلط شوند بر قومی وزکوة سوائم ازانها بگیرند نمیباید که بعد از دفع نمودن باغیان امام عادل بار دیگر زکوة مال مذکور بگیرد از قوم مذکور زیراچه امام مذکور حمایت آنها نکرده است وحق گرفتن زکوة مر امام عادل را بنابر حمایت است ولیکن فقها فتوی داده اند بانیکه قوم مذکور را باید که اعاده آن زکوة نمایند وبار دیگر ادا نمایند آنرا نه خراج را زیراچه خوارج وباغیان مصرف خراج اند بجهت آنکه مصرف خراج غازیان اند که با حربیان قتال می نمایند وخوارج وباغیان نیز این کار میکنند ومصرف زکوة فقرا اند وخوارج وباغیان زکوة را بالفقرا نمیدهند لهذا باید که زکوة را بار دیگر ادا نمایند تا بمصرف رسد نه خراج را و بعضی از علما گفته اند که اگر قوم مذکور در وقت دادن زکوة بخوارج وباغیان نیت تصدق نمایند برآنها ف وآنها را لا گروهند پس درینصورت زکوة ساقط میشود واز قوم مذکور دادن زکوة بهر جابر وظالم همین حکم دارد زیراچه خوارج وباغیان وظالمان هرچند که بحسب ظاهر مالدار باشند در حقیقت فقیر اند بجهت حقوقیکه بر ذمه آنها است

والاول احوط وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شئ وعلى المرأة ما على الرجل منهم لان الصلح قد جرى على ضعف ما يؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساء المسلمين دون صبيانهم وان هلك المال بعد وجوب الزكوة سقطت الزكوة وقال الشافعي رح يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء لان الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ولانه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك ولنا ان الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير فيسقط بهلاك محله كدفع العبد الجاني بالجناية يسقط بهلاكه والمستحق فقير يعينه المالك ولم يتحقق منه الطلب وبعد طلب الساعي قيل يضمن وقيل لا يضمن لانعدام التفويت وفي الاستهلاك وجد التعدي وفي هلاك البعض يسقط بقدره اعتبارا له بالكل

اما آنچه اول مذکور شد **ف** که قوم مذکور را باید که ادای زکوة بار دیگر نماید **ص** اولی واحوط ست **ف** زیرا که درینصورت ادای زکوة یقیناً حاصل می شود **ص** **مسئله ۹** - بر صبی بنی تغلب زکوة سوائم واجب نمی شود وبر زنان آنها واجب ست آنچه واجب ست بر رجال آنها زیرا چه ازان صلح نمود شده ست برانکه گرفته شود از آنها دوچند آنچه گرفته می شود از مسلمانان واز زنان مسلمانان زکوة گرفته می شود پس گرفته خواهد شد از زنان بنی تغلب دوچند آنچه گرفته می شود از زنان مسلمانان واز صبیان مسلمانان زکوة گرفته نمی شود پس از صبیان بنی تغلب چیزی گرفته نخواهد شد **مسئله** اگر بغیر استهلاک مالک هلاک شود مال بعد از وجوب زکوة **ف** یعنی بعد از حولان حول **ص** پس ساقط می شود زکوة آن وشافعی رح گفته ست که اگر هلاک شود مال بعد از انکه مالک بر ادای زکوة آن قادر شود بانیکه مستحق زکوة طلب آن نماید یا مالک بیابد مستحق آنرا اگرچه او طلب نکرده باشد پس درینصورت مالک مال ضامن زکوة آن می شود زیرا چه واجب بر ذمه وی ست وادای آن نکرده ست با وجود قدرت پس او ضامن آن خواهد شد مانند صدقه فطر ونیز اگر بعد از طلب مستحق ندهد زکوة را بوی پس این بمنزله استهلاک آنست ودلیل علمای ما آنست که زکوة که ادای آن واجب ست جزوی از نصاب ست پس آن هلاک می شود بسبب هلاک شدن نصاب پس زکوة ساقط خواهد شد چنانچه اگر جنایت کند بنده کسی واجب میشود بر آنکس دفع آن بنده بولی جنایت واگر بنده قبل از دفع آن بولی جنایت هلاک گردد پس دفع آن بنده بر مالکش واجب نمی ماند بلکه ساقط می شود وجواب از دلیل دوم شافعی رح آنست که مستحق زکوة نیست مگر فقیری که معین نماید آنرا مالک برای دادن زکوة وطلب از و متحقق نشده ست واگر عامل تحصیل زکوة طلب نماید وبعد از طلب مالک زکوة را بوی ندهد وبعد ازان هلاک شود نصاب پس درینصورت میان علمای حنفی اختلاف ست بعضی گفته اند که درینصورت مالک ضامن آن میشود وبعضی گفته اند که درینصورت نیز ضامن آن نمیشود زیرا چه استهلاک از جانب او نیست **مسئله** اما اگر بعد از حولان حول هلاک شود بعضی از نصاب چون ثلث یا نصف مثلاً پس ساقط میشود از زکوة بحساب آن چنانچه درصورت هلاک شدن کل نصاب کل زکوة ساقط میشود

وان قدم الزکوۃ علی الحول وھو مالک للنصاب جاز لانہ ادی بعد سبب الوجوب فیجوز کما اذا کفر بعد الجرح وفیہ خلاف مالک رح ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر رح لان النصاب الاول ھو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ واللہ اعلم

باب زکوۃ المال

فصل فی الفضۃ لیس فیما دون مائتی درھم صدقۃ لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون خمس اواق صدقۃ والاوقیۃ اربعون درھما فاذا کانت مائتین وحال علیھا الحول ففیھا خمسۃ دراھم لانہ علیہ السلام کتب الی معاذ رض ان خذ من کل مائتی درھم خمسۃ دراھم ومن کل عشرین مثقالا من ذھب نصف مثقال **قال** ولاشئ فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین فیکون فیھا درھم ثم فی کل اربعین درھما درھم وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ما زاد علی المائتین فزکوتہ بحسابھا وھو قول الشافعی رح لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رض وما زاد علی المائتین فبحسابہ ولان الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء وبعد النصاب فی السوائم تحرزا

مسئلہ ۱۲ مالک نصاب اگر اداء زکوۃ آن نماید پیش از حولان حول پس این جائز است زیراچہ ادا نمودہ است بعد از وجود سبب وجوب زکوۃ کہ عبارت است از نصاب پس جائز خواہد شد چہ ادای واجب بعد از وجود سبب وجوب آن جائز است چنانچہ اگر کفارہ دہد محرم بعد ازانکہ مجروح کردہ باشد صید را و ہنوز آن صید زندہ است و درین مسئلہ اختلاف مالک رح است **مسئلہ ۱۳** اگر مالک یک نصاب پیش از حولان حول زکوۃ چند سال ادا نماید یا زکوۃ چند نصاب ادا نماید پس این جائز است زیراچہ نصاب اول اصل است در سببیت وجوب زکوۃ و زائد بران بمنزلۂ تابع آنست و درین مسئلہ اختلاف زفر رح است واللہ اعلم

باب در بیان زکوۃ اموال **ف** چون طلا و نقرہ وغیرہ و آن مشتمل است بر سہ فصل **ص**

فصل اول در بیان زکوۃ نقرہ **مسئلہ ۱** در کمتر از دو صد درہم زکوۃ واجب نیست زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ در کمتر از پنج اوقیہ زکوۃ نیست و باید دانست کہ اوقیہ چہل درہم است **مسئلہ ۲** نصاب زکوۃ در نقرہ دو صد درہم است پس اگر شخصے مالک دو صد درہم باشد و حولان حول شود بران پس زکوۃ آن پنج درہم واجب شود زیراچہ پیغمبر صلعم بمعاذ رض نوشتہ بود کہ زکوۃ گیر از دو صد درہم پنج درہم و از بیست مثقال طلا نیم مثقال را **مسئلہ ۳** آنچہ زیادہ شود بر دو صد درہم پس دران زکوۃ نیست تا آنکہ بچہل درہم رسد و ہرگاہ چہل درہم گردد پس دران یک درہم واجب میگردد و بعد ازان در ہر چہل درہم یک درہم واجب میگردد و در کمتر ازان چیزی واجب نیست و این نزد ابی حنیفہ رح است و صاحبین رح گفتہ اند کہ در ہر قدر کہ زیادہ باشد بر دو صد درہم پس زکوۃ آن بحساب آنست و ہمین قول شافعی رح است بجہت آنکہ پیغمبر صلعم در حدیث علی رض فرمودہ است کہ آنچہ زیادہ شود بر دو صد درہم پس زکوۃ آن بحساب آنست و بجہت آنکہ وجوب زکوۃ بر انسان برای شکر نعمت مال است ولیکن در ابتدا شرط نمودہ شدہ است کہ مال بقدر نصاب باشد تا مالک مال غنی گردد **سوال** پس باید کہ در سوائم نیز آنچہ زیادہ شود بر نصاب تا آنکہ بہ نصاب دیگر نرسد زکوۃ آن بحساب آن واجب شود و حال آنکہ زکوۃ دران واجب نیست بلکہ آن عفو است **جواب** مقتضای قیاس ہمین است ولیکن آن عفو است

عن التشقيص ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام في حديث معاذ رض لا تأخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن حزم وليس فيما دون الاربعين صدقة ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف والمعتبر في الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل بذلك جرى التقدير في ديوان عمر رض واستقر الامر عليه واذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب عليها الغش فهو في حكم العروض يعتبر ان تبلغ قيمته نصابا لان الدراهم لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان تزيد على النصف اعتبارا للحقيقة وسنذكر في الصرف ان شاء الله تعالى الا ان في غالب الغش لا بد من نية التجارة كما في سائر العروض الا اذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابا لانه لا تعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة والله اعلم

فصل في الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال لما روينا والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف وفي كل اربعة مثاقيل قيراطان لان الواجب ربع العشر

بجهت آنکه گردانیدن بجانب زکوٰة در آن حصص گردانیده شود لازم می‌آید تشقیص یعنی ایجاب جزوی از اجزای نمی‌آید که آن نمی مشترک گردد میان مستحق و مالک آن نمی و دلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است بمعاذ رض که از کسور چیزی مگیر و نیز فرموده است در حدیث عمرو بن حزم که در کمتر از چهل درهم زکوٰة نیست و دوم این است که در واجب گردانیدن زکوٰة در کسور حرج است بجهت آنکه اطلاع بر آن متعذر است و حرج در شرع مدفوع است **مسئله ۴** بدانکه نصاب نقره که دو صد درهم است پس معتبر در آن وزن سبعه است و آن اینست که ده درهم از آن هم‌وزن هفت مثقال باشد زیرا چه همین وزن معتبر بود در دیوان عمر رض و بر آن استقرار یافته است وزن درهم **مسئله ۵** درهمیکه در آن نقره غالب باشد پس آن نقره اعتبار نموده میشود و حکم نقره در آن جاری است اگرچه چیزی از غش در آن باشد و درهمیکه غش در آن غالب باشد پس آن نقره شمرده نمی‌شود بلکه آن در حکم متاع و رخت است و قیمت آن معتبر است حتی اگر قیمت آن بقدر نصاب باشد زکوٰة واجب خواهد شد بشرطیکه نیت تجارت در آن باشد چنانچه این شرط معتبر است در جمیع انواع متاع و رخت مگر در صورتیکه در آن بمقدار نصاب نقره باشد پس درین هنگام نیت تجارت در آن شرط نیست و نه اعتبار نموده میشود قیمت آن چه در عین نقره نیت تجارت و قیمت معتبر نیست و دلیل مسئله اینست که درهم از غش قلیل خالی نمی‌باشد زیرا چه نقره خالص قابل ضرب نیست چه آن نقش پذیر نمیشود مگر وقتیکه چیزی از آن غش باشد و از غش کثیر خالی میباشد پس اعتبار نموده شد غلبه ف یعنی اگر نقره غالب باشد نقره است و اگر غش غالب باشد نقره نیست و غلبه عبارت است از آنکه زیاده از نصف باشد چه حقیقت غلبه همین است والله اعلم

فصل دوم در بیان زکوٰة طلا **مسئله ۱** در کمتر از بیست مثقال طلا زکوٰة نیست چه نصاب آن بیست مثقال است و زکوٰة در آن نصف مثقال است وقتیکه حولان حول شود بر آن بجهت حدیثی که در فصل اول مذکور شد و باید دانست که مراد از مثقال همان مثقال است که ده درهم هم‌وزن هفت مثقال میشود و مثقال بیست قیراط است و قیراط پنج جو میانه **مسئله ۲** آنچه زیاده شود بر بیست مثقال پس در هر چهار مثقال از آن دو قیراط زکوٰة واجب میشود زیرا چه زکوٰة واجب ربع عشر است

وذلك فيما قلنا اذ كل مثقال عشرون قيراطا وليس فيما دون اربعة مثاقيل صدقة عند ابي حنيفة رح وعندهما تجب بحساب ذلك وهي مسئلة الكسور وكل دينار عشرة دراهم في الشرع فيكون اربعة مثاقيل في هذا كاربعين درهما **قال** وفي تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة وقال الشافعي رح لا تجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل في مباح فشابه ثياب البذلة ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب

فصل في العروض الزكوة واجبة في عروض التجارة كائنة ما كانت اذا بلغت قيمتها نصابا من الورق او الذهب لقوله عليه السلام فيها يقومها فيؤدي من كل مائتي درهم خمسة دراهم ولانها معدة للاستنماء باعداد العبد فاشبه المعد باعداد الشرع ويشترط نية التجارة ليثبت الاعداد ثم قال

و دو قیراط ربع عشر چهار مثقال است و در کمتر از چهار مثقال **ف** که زاید شود بر بیست مثقال **ص** زکوة نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح هر قدر که زاید شود پس در ان زکوة بحساب آن واجب میشود و این بنابر آنست که کسور نزد ابی حنیفه رح معاف است و نزد صاحبین رح دران نیز زکوة است چنانچه در فصل اول مذکور شد و وجه قول ابی حنیفه رح این است که قیمت دینار ده درهم است در شرع و دینار و مثقال همه وزن است پس قیمت چهار مثقال طلا چهل درهم خواهد بود **ف** پس در کمتر از چهار مثقال طلا زکوة واجب نخواهد شد چه آن بمنزله کمتر از چهل درهم است و در کمتر از چهل درهم زکوة نیست بنابر حدیث عمرو بن حزم که سابق مذکور شد پس همچنین در کمتر از چهار مثقال طلا نیز زکوة واجب نخواهد شد **ص** **مسئله** زکوة واجب است در طلا و نقره غیر مضروب که آنرا تبر میگویند و همچنین زکوة واجب است در زیور طلا و نقره و ظروف طلائی و نقرئی خواه مباح باشد استعمال آن چون انگشتر نقره وغیره یا مباح نباشد و شافعی رح گفته است که در زیورهای زنان زکوة واجب نیست و همچنین در انگشتر نقره که برای مردان باشد چه استعمال آن مباح است پس آن مانند پارچه پوشیدنی است و دلیل علمای ما این است که سبب وجوب زکوة مال نامی است و دلیل نما در طلا و نقره موجود است چه خلقت طلا و نقره برای تجارت است و موضوع است برای آن و این دلیل نما است و معتبر برای وجوب زکوة دلیل نما است نه حقیقت آن بخلاف پارچه که برای پوشیدن است چه دران دلیل موجود نیست والله اعلم

فصل سوم در بیان زکوة متاع و رخت **مسئله** زکوة واجب است در متاع تجارت هر متاعیکه باشد وقتیکه قیمت آن بقدر نصاب باشد خواه بقدر نصاب نقره باشد خواه بقدر نصاب طلا بجهت آنکه پیغمبر صلعم در حق متاع تجارت فرموده است که قیمت نمایند آنرا پس در هر دو صد درهم پنج درهم زکوة بدهند و بجهت آنکه مال مذکور را مالک آن مهیا و موضوع کرده است برای نما پس آن مانند طلا و نقره خواهد بود که موضوع است برای نما از روی شرع و لیکن نیت تجارت دران شرط نموده شد تا ثابت شود که آن متاع برای نما موضوع شده است و بعد از ان باید دانست که محمد رح گفته است

يقومها بما هو انفع للمساكين احتياطا لحق الفقراء قال رضـ وهذا رواية عن ابي حنيفة رح وفي الاصل خيره لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وتفسير الانفع ان يقومها بما يبلغ نصابا وعن ابي يوسف رح انه يقومها بما اشترى ان كان الثمن من النقود لانه ابلغ في معرفة المالية وان اشتراها بغير النقود قومها بالنقد الغالب وعن محمد رح انه يقومها بالنقد الغالب على كل حال كما في المغصوب والمستهلك واذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكوة لانه يشق اعتبار الكمال في اثنائه اما لابد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء بخلاف ما لو هلك الكل حيث يبطل حكم الحول ولا تجب الزكوة لانعدام النصاب في الجملة ولا كذلك في المسئلة الاولى لان بعض النصاب باق فيبقى الانعقاد

قال ويضم قيمة العروض الى الذهب والفضة حتى يتم النصاب لان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افترقت جهة الاعداد

که قیمت آن باید کرد بنصابی که نافع باشد در حق فقرا و مساکین **ف** یعنی اگر قیمت کرده شود به درهم بنصاب نقره رسد و اگر قیمت کرده شود به دینار به نصاب طلا نرسد پس درینصورت قیمت آن بدرهم باید کرد و اگر امر برعکس باشد قیمت آن بدینار باید کرد **ص** و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و محمد رح در مبسوط گفته است که مالک مختار است بهر نصاب که خواهد قیمت آن نماید زیراچه طلا و نقره هر دو ثمن است و در اندازه نمودن قیمت اشیا هر دو برابر است و از ابی یوسف رح مرویست که قیمت متاع نماید به چیزی که خریده است آن را **ف** یعنی اگر آنرا بدرهم خریده باشد باید که قیمت آن بدرهم نماید و اگر بدینار خریده باشد قیمت آن بدینار نماید **ص** و این در صورتیست که آنرا بدرهم و دینار خریده باشد زیراچه آن در معرفت مالیت ابلغ است و اگر خریده باشد آنرا بغیر درهم و دینار پس باید که قیمت کند آنرا بنقدی که رواج آن غالب است و از محمد رح مرویست که در هر حال قیمت کند آنرا بنقدیکه رواج آن غالب است چنانچه قیمت مغصوب نموده میشود بنقد غالب در هر حال **مسئله ۲** اگر نصاب کامل باشد در اول سال و هم در انتهای سال پس بسبب نقصان آن در اثنای سال زکوة ساقط نمی شود زیراچه اعتبار کمال آن در اثنای حال دشوار است و اما در ابتدای سال ضرور است که نصاب کامل باشد تا سبب وجوب زکوة منعقد گردد و معنی غنا متحقق شود و همچنین در انتهای سال نیز ضرور است که نصاب کامل موجود باشد تا ادای زکوة واجب گردد و در اثنای سال چنین نیست زیراچه آن حالت بقاست بخلاف صورتیکه هلاک شود کل نصاب چه دران حولان حول باطل میشود و زکوة واجب نمیگردد بجهت انعدام نصاب فی الجمله و در مسئله اولی اینچنین نیست زیراچه بعضی النصاب دران باقیست پس انعقاد وجوب زکوة باقی خواهد بود **مسئله ۳** ضم نموده میشود قیمت متاع تجارت بطلا و نقره **ف** یعنی اگر نزد مالک متاع باشد که قیمت آن صد درهم است و هم صد درهم باشد پس قیمت متاع مذکور را با صد درهم ضم نموده میشود **ص** تا مجموع نصاب گردد و زکوة آن واجب شود زیراچه وجوب زکوة در مال مذکور باعتبار اینست که آن مال مهیا و موضوع برای تجارت است اگرچه جهت تجارت دران مختلف است **ف** باعتبار اینکه جهت تجارت در متاع از جانب عباد است و جهت تجارت در درهم و دینار از جانب شرع است

ویضم الذهب الی الفضة للمجانسة من حیث الثمنیة ومن هذا الوجه صار سببا ثم تضم بالقیمة عند ابی حنیفة رح وعندهما بالاجزاء وهو روایة عنه حتی ان من کان له مائة درهم وخمسة مثاقیل ذهب تبلغ قیمتها مائة درهم فعلیه الزکوٰة عنده خلافا لهما هما یقولان المعتبر فیهما القدر دون القیمة حتی لا تجب الزکوٰة فی مصنوع وزنه اقل من مائتین وقیمته فوقها هو یقول ان الضم للمجانسة وهو تتحقق باعتبار القیمة دون الصورة فیضم بها والله اعلم

باب فی من یمر علی العاشر

اذا مر علی العاشر بمال فقال اصبته منذ اشهر او علی دین وحلف صدق والعاشر من نصبه الامام علی الطریق لیاخذ الصدقات من التجار فمن انکر منهم تمام الحول او الفراغ من الدین کان منکر اللوجوب والقول قول المنکر مع الیمین وکذا اذا قال ادیتها الی عاشر اخر ومراده اذا کان فی تلک السنة عاشر اخر لانه ادعی وضع الامانة موضعها بخلاف ما اذا لم یکن عاشر اخر فی تلک السنة لانه ظهر کذبه بیقین وکذا اذا قال ادیتها انا یعنی الی الفقراء فی المصر لان الاداء کان مفوضا الیه فیه وولایة الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحمایة وکذا الجواب فی صدقة السوائم فی ثلثة فصول

مسئلہ ہم ضم نمودہ میشود طلا با نقرہ زیراچہ ہر دو یک جنس اند باعتبار ثمنیت و این ہر دو باعتبار ثمنیت سبب وجوب زکوٰۃ اند و بعد ازان باید دانست کہ نزد ابی حنیفہ رح طلا بنقرہ ضم میشود باعتبار قیمت و نزد صاحبین رح باعتبار اجزا و این یک روایت است از ابی حنیفہ رح نیز و ثمرۂ اختلاف این است کہ اگر شخصی را صد درہم نقرہ و پنج مثقال طلا باشد کہ قیمت آن بصد درہم میرسد پس بر شخص مذکور زکوٰۃ واجب میشود نزد ابی حنیفہ رح نہ نزد صاحبین رح و ایشان میگویند کہ در طلا و نقرہ معتبر مقدار آن است نہ قیمت آن لہذا زکوٰۃ واجب نمیشود در ظروف نقرہ در صورتیکہ وزن آن کمتر از دو صد درہم باشد و قیمت آن دو صد درہم یا زیادہ ازان باشد و ابو حنیفہ رح میگوید کہ ضم یکی از طلا و نقرہ بدیگر بسبب مجانست است و مجانست میان آنہا متحقق میشود باعتبار قیمت نہ باعتبار صورت پس باعتبار قیمت ضم نمودہ خواہد شد واللہ اعلم

باب در احکام کسیکہ میگذرد نزد عاشر بدانکہ مراد از عاشر کسی است کہ منصوب نماید آنرا سلطان بر سر راہ تا از تاجران زکوٰۃ مال بگیرد مسئلہ اگر شخصی بمال خود بگذرد نزد عاشر و بگوید کہ چند ماہ است کہ این مال بدست من آمدہ است ف و سال تمام نگذشتہ است ص یا بگوید کہ بر ذمۂ من دین ف انسان ص است و قسم خورد پس باید عاشر را کہ تصدیق او نماید ف وازدی ص چیزی نگیرد زیراچہ شخص مذکور منکر وجوب زکوٰۃ است و قول منکر مع قسم مقبول است و ہمچنین اگر بگوید کہ او اکردہ ام زکوٰۃ این مال را و دادہ ام آنرا بعاشر سابق مقبول میشود قول او زیراچہ عاشر در گرفتن زکوٰۃ امین است و زکوٰۃ نزد او امانت میماند پس دعوی شخص مذکور دعوی نہادن امانت است در موضع آن و این مقبول است در صورتیکہ دران سال عاشر دیگر بودہ باشد بخلاف آنکہ اگر دران سال عاشر دیگر ثابت نباشد چہ درینصورت کذب او یقینا ظاہر است و ہمچنین اگر بگوید کہ من در شہر خود ادا کردہ ام زکوٰۃ این مال را و بفقیران آن شہر دادہ ام پس قول او مقبول است زیراچہ صاحب مال مادامیکہ در شہر خود است ادای زکوٰۃ مال او بوی مفوض است مگر وقتیکہ از شہر خود برآید و مع مال نزد عاشر بگذرد چہ درین ہنگام ولایت گرفتن زکوٰۃ مر عاشر راست ازین جہت آنکہ درین ہنگام مال صاحب مال در حمایت او داخل میشود ف و حاصل آنکہ درین چہار صورت مذکورہ قول صاحب مال مقبول است و ہمچنین قول صاحب مال در زکوٰۃ سوائم مقبول است در سہ صورت اول

وفي الفصل الرابع وهو ما اذا قال اديت بنفسي الى الفقراء في المصر لا يصدق وان حلف وقال الشافعي رح يصدق لانه اوصل الحق الى المستحق ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكوة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني والاول ينقلب نفلا وهو الصحيح ثم فيما يصدق في السوائم واموال التجارة لم يشترط اخراج البراءة في الجامع الصغير وشرطه في الاصل وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح لانه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب ابرازها وجه الاول الخط يشبه الخط فلا يعتبر علامة **قال** وما صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فتراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف ولا يصدق الحربي الا في الجواري يقول هن امهات اولادي او غلمان في يده يقول هم اولادي لان الاخذ منه بطريق الحماية وما في يده من المال يحتاج الى الحماية غير ان اقراره بنسب من في يده منه صحيح فكذا

ص و در صورت چهارم مقبول نیست اگرچه قسم خورد به اینکه من زکوة آنرا به فقرا داده ام در شهر خود و نزد شافعی رح قول او درینصورت نیز مقبول است زیراچه او حق را به مستحق آن رسانیده است و دلیل علمای ما این است که حق گرفتن زکوة سوائم مر سلطان راست پس صاحب مال را نمیرسد که حق سلطان را باطل کند بخلاف زکوة مالهای دیگر که آنرا اموال باطنه میگویند چه ادای زکوة آن به صاحب مال مفوض است و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که در زکوة سوائم زکوة فرض همان اول است **ف** که صاحب مال آنرا خود ادا کرده است **ص** و بار دیگر گرفتن عاشر ازو بطریق سیاست است و بعضی گفته اند که همین زکوة دویست و آنچه اول اداه است نفل میگردد و همین صحیح است و بعد ازان باید دانست که در صورتیکه قول صاحب مال مقبول است آیا در آن شرط است که خط براءت او نیز خود ظاهر کند و بنماید یا شرط نیست پس محمد رح در جامع صغیر شرط آن نکرده است و در مبسوط شرط نموده است آنرا و همین روایت حسن رح است از ابی حنیفه رح و وجه آن اینست که صاحب مال دعوی براءت کرده است و بر صدق این دعوی علامتی هست پس لازم است که ظاهر کند آنرا و وجه روایت جامع صغیر اینست که خط مشابه بخط میشود پس آن علامت اعتبار نموده نمیشود

مسئله ۲ در چیزیکه قول مسلمان مقبول است پس دران قول ذمی نیز مقبول است زیراچه گرفته می شود از ذمی دوچند آنچه گرفته میشود از مسلمان پس شرطیکه در مال مسلمانست در مال ذمی نیز رعایت و جاری نموده خواهد شد تا که دوچند گرفتن زکوة متحقق شود

مسئله ۳ اگر حربی بمال تجارت بگذرد نزد عاشر سلطان پس باید که عاشر مذکور بگیرد ازو آنچه گرفته میشود از حربیان و مطابق قول او عمل نکند در صورتهائیکه دران قول مسلمانان و ذمی مقبول است اگرچه قسم خورد مگر در حق کنیزان او اگر بگوید که این کنیزان امهات اولاد من اند **ف** و در اموال دیگر قول او قابل التفات نیست زیراچه آنچه گرفته میشود از ذمی زکوة نیست بلکه آن **ص** بجهت حمایت گرفته میشود و آنچه در دست او است از مال محتاج است به حمایت **ف** پس باید که بگیرد ازوی آنچه گرفته میشود از حربیان و التفات نکند بسوی قول وی **ص** مگر در حق کنیزکه این ام ولد من است چه این قول مسموع است مقبول است زیراچه حربی اگر اقرار کند بنسب کسیکه در دست وی است و بگوید که این فرزند من است پس این اقرار صحیح است پس همچنین صحیح خواهد شد اقرار او

باموميّة الولد لانها تبتنى عليه فانعدمت صفة المالية فيهن والاخذ لا يجب الا من المال **قال** ويؤخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمى نصف العشر ومن الحربى العشر هكذا امر عمر رض سعاته وان مر حربى بخمسين درهما لم يؤخذ منه شئ الا ان يكونوا يأخذون منا من مثلها لان الاخذ منهم بطريق المجازاة بخلاف المسلم والذمى لان الماخوذ زكوة او ضعفها فلا بد من النصاب وهذا فى الجامع الصغير وفى كتاب الزكوة لا نأخذ من القليل وان كانوا يأخذون منا منه لان القليل لم يزل عفوا ولانه لا يحتاج الى الحماية **قال** وان مر حربى بمائتى درهم ولا يعلم كم يأخذون منا يأخذ منه العشر لقول عمر رض فان اعياكم فالعشر وان علم انهم يأخذون منا ربع عشر او نصف عشر يأخذ بقدره وان كانوا يأخذون الكل لا يأخذ الكل لانه غدر وان كانوا لا يأخذون اصلا لا يأخذ ليتركوا الاخذ من تجارنا ولانا احق بمكارم الاخلاق **قال** وان مر الحربى على عاشر فعشره ثم مر مرة اخرى لم يعشره حتى يحول الحول لان الاخذ فى كل مرة استيصال المال وحق الاخذ لحفظه ولان حكم الامان الاول باق

به اموميت ولوچه اموميت ولوه مبتنى برثبوت نسب است پس درين هنگام كنيزان مال نمى باشند و گرفته نميشود چيزى مگر از مال **مسئله ۴** گرفته ميشود از مسلمان ربع عشر مال او و از ذمى نصف عشر و از حربى عشر زيرا چه عمر رض چنين امر كرده بود بعاشران خود **مسئله ۵**- اگر گذر كند حربى نزد عاشر و همراه آن حربى مال پنجاه درهم است پس درين صورت از وچيزى گرفته نميشود مگر وقتيكه حربيان ميگيرند از مسلمانان از مال پنجاه درهم پس درين هنگام از حربى نيز گرفته ميشود از مال او كه پنجاه درهم است زيرا چه گرفتن از حربيان بطريق مجازات و مبادله است بخلاف مسلمان و ذمى چه آنچه گرفته ميشود از آنها زكوة است يا دو چند زكوة پس ضرور است كه مال آنها بقدر نصاب باشد و اين در جامع صغير مذكور است و در كتاب الزكوة از مبسوط مذكور است كه اگر همراه حربى مال قليل باشد يعنى كم از نصاب پس از وچيزى گرفته نميشود و اگرچه آنها از مسلمانان ميگيرند از مال قليل بجهت آنكه مال قليل هميشه عفو است و بجهت آنكه مال محتاج نيست بسوى حمايت **ف** چه قدر قليل از مال همراه ميدارد و مسافر براى زاد راه و دزدان بسوى مال قليل كم التفات مينمايند بجهت قلت آن **ص مسئله ۶**- اگر حربى نزد عاشر بگذرد و همراه او دو صد درهم باشد و معلوم نباشد كه آنها از مسلمانان از اين مقدار مال چه قدر ميگيرند پس درين صورت عشر گرفته ميشود از حربى مذكور بجهت قول عمر رض كه اگر مشتبه شود حال بر شما و ندانيد كه عاشران حربى از شما چه ميگيرند پس گرفته خواهد شد از حربى عشر و اگر معلوم شود كه آنها از مسلمانان ربع عشر يا نصف عشر ميگيرند پس همان قدر از و نيز گرفته خواهد شد و ليكن اگر معلوم شود كه آنها از مسلمانان كل مال ميگيرند پس عاشر مسلمانان نبايد كه از و كل مال بگيرد زيرا چه اين غدر يعنى بدعهدى است و اگر معلوم شود كه آنها از مسلمانان هيچ نميگيرند پس از انها نيز هيچ نبايد گرفت بجهت آنكه تا آنها نگيرند از تاجر مسلمانان و بجهت آنكه هرگاه حربيان سلوك نيك نمايند با مسلمانان و هيچ نگيرند پس مسلمانان را بايد كه هيچ نگيرند از انها نيز چه مسلمانان را سزاوار است كه موصوف باشند بمكارم اخلاق **مسئله ۷**- اگر حربى بگذرد نزد عاشر يكبار و عاشر مذكور از وعشر بگيرد بعد از ان اگر بار ديگر بگذرد نزد عاشر مذكور بار ديگر از و عشر نه گيرد مگر بعد از حولان حول بجهت آنكه بسبب گرفتن عشر بار بار يكسال استيصال مال لازم مى آيد **ف** يعنى مال باقى نمياند **ص** و حق گرفتن آن نيست مر عاشر را مگر براى محافظت مال و بجهت آنكه حكم امان اول باقى است

وبعد الحول يجدد الامان لانه لا يمكن من المقام الاحولا والاخذ بعده لا يستاصل المال وان عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره ايضا لانه رجع بامان جديد وكذا الاخذ بعده لا يفضي الى الاستيصال وان مر ذمي بخمر او خنزير عشر الخمر دون الخنزير وقوله عشر الخمر اي من قيمتها وقال الشافعي رح لا يعشرها لانه لا قيمة لهما وقال زفر رح يعشرهما لاستوائهما في المالية عندهم وقال ابو يوسف رح يعشرهما اذا مر بهما جملة كانه جعل الخنزير تبعا للخمر فان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير ووجه الفرق على الظاهر ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالاسلام فكذا لا يحميه على غيره ولو مر صبي او امرأة من بني تغلب بمال

وران سال تا آنکہ سال دیگر آید و بعد از در آمدن سال دیگر امان جدید در حق او متحقق میشود زیراچہ حربی را اگذاشتہ نمیشود کہ زیادہ از یک سال اقامت نماید در دار اسلام پس بعد از گذشتن سال دیگر بار دیگر عشر گرفتہ خواہد شد از وجہ بسبب این استیصال مال لازم نمی آید ف واینکہ مذکور شد وقتی است کہ حربی مذکور بدار حرب نرفتہ باشد بعد از گرفتن عشر ص واگر بعد از گرفتن عشر بدار حرب رود و بعد از ان مراجعت نماید بدار اسلام پس درینصورت بار دیگر عشر گرفتہ شود ازو اگرچہ حربی مذکور در روزیکہ عشر داده است ہمان روز بدار حرب رود و بعد از ان ہمان روز مراجعت نماید بدار اسلام ف بسبب اتصال دارین ص زیراچہ درینصورت مراجعت نموده است بدار اسلام بسبب امان جدید ونیز بسبب بار دیگر گرفتن بعد از مراجعت از دار حرب استیصال مال لازم نمی آید ف چہ او ہر بار بدار حرب میرود و منفعت ص حاصل مینماید مسئلہ ۸ اگر ذمی مع خمر یا خنزیر بگذرد نزد عاشر پس عاشر مذکور عشر گیرد از خمر او نہ از خنزیر او ومراد از گرفتن عشر خمر این است کہ عشر بگیرد از قیمت خمر ف نہ از عین خمر ص واین فرق کہ مذکور شد میان خمر وخنزیر بظاہر روایت است وشافعی رح گفتہ است کہ از ہیچیکی از خمر وخنزیر عشر نگیرد زیراچہ این دو قیمت ندارد وزفر رح گفتہ است کہ عشر بگیرد زیراچہ ہر دو در مالیت برابر است نزد ومیان وابو یوسف رح گفتہ است کہ از ہر دو عشر گیرد وقتیکہ خمر وخنزیر ہر دو معاً ہمراہ ذمی مذکور باشد وگویا کہ ابو یوسف رح درانصورت خنزیر را تابع خمر گردانیده است لہذا گفتہ است کہ اگر یکی از خمر وخنزیر تنہا ہمراہ او باشد پس از خمر عشر گرفتہ میشود نہ از خنزیر او وجہ ظاہر روایت یکی اینست کہ قیمت شی از ذوات القیم بمنزلہ عین آن شی ست وخنزیر منجملہ ذوات القیم ست وقیمت شی از ذوات الامثال بمنزلہ عین آن شی نمی شود وخمر منجملہ ذوات الامثال ست دوم این ست کہ حق گرفتن عشر مر عاشر را بجہت حمایت است ومسلمان را میرسد کہ حمایت ومحافظت خمر خود نماید برای سرکہ ساختن پس ہمچنین جائز ست وی را کہ حمایت کند خمر ذمی را ونیز سد مسلمان را کہ حمایت ومحافظت کند خنزیر خود در اینکہ اگر مسلمان شود ذمی کہ در ملک او خنزیر است پس واجب است بر او کہ رہا کند خنزیر خود را وبگذارد آنرا وہرگاہ مسلمان حمایت ومحافظت نمیکند خنزیر خود را پس ہمچنین حمایت نمیکند خنزیر غیر را پس عاشر مذکور حمایت نمیکند خنزیر ذمی را مسئلہ ۹ اگر صبی یا زنی از بنی تغلب مع مال خود بگذرد نزد عاشر

فليس على الصبي شئ وعلى المرأة ما على الرجل لما ذكرنا في السوائم ومن مر على عاشر بمائة درهم واخبره ان له في منزله مائة اخرى قد حال عليها الحول لم يزك التي مر بها لقلتها وما في بيته لم يدخل تحت حمايته فلو مر بمائتي درهم بضاعة لم يعشرها لانه غير ماذون باداء زكوتها قال وكذا المضاربة يعني اذا مر المضارب به على العاشر وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يعشرها لقوة حق المضارب حتى لا يملك رب المال نهيه عن التصرف فيه بعد ما صار عروضا فنزل منزلة المالك ثم رجع الى ما ذكر في الكتاب وهو قولهما لانه ليس بمالك ولا نائب عنه في اداء الزكوة الا ان يكون في المال ربح يبلغ نصيبه نصابا فيؤخذ منه لانه مالك له ولو مر عبد ماذون له بمائتي درهم وليس عليه دين عشره قال ابو يوسف رح لا ادري ان ابا حنيفة رح رجع عن هذا ام لا وقياس قوله الثاني في المضاربة وهو قولهما انه لا يعشره لان الملك فيما في يده للمولى وله التصرف فصار كالمضارب وقيل في الفرق بينهما ان العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة على المولى فكان هو المحتاج الى الحماية والمضارب يتصرف بحكم النيابة

پس باید که از صبی چیزی نگیرد و از زن مذکوره بگیرد آنچه گرفته میشود از مرد تغلبی بنابر آنچه مذکور شده در زکوة سوائم مسئله ۱۰ اگر شخصی مع صد درهم بگذرد نزد عاشر و خبر دهد عاشر مذکور را باینکه در خانه او صد درهم دیگر است و حولان حول بران شده است لکن نمیرسد عاشر مذکور را که زکوة بگیرد از صد درهم که همراه آن شخص است و نه از صد درهم که در خانه وی است زیرا چه اول قلیل است و صد درهم که در خانه وی است در حمایت عاشر مذکور داخل نیست مسئله ۱۱ اگر شخصی بگذرد نزد عاشر مع دو صد درهم که نزد او بطریق بضاعت است پس باید که عشر آن از و نگیرد زیرا چه شخص مذکور از جانب مالک مال ماذون نیست باداء زکوة آن و همچنین اگر آن مال نزد او بطریق مضاربت باشد و همین قول صاحبین رح است و ابو حنیفه رح در اول میگفت که عشر آن گرفته شود بجهت قوت حق مضارب حتی که رب المال را نمیرسد که باز دارد مضارب را از تصرف کردن در مال مضاربة اگر آن مال از قسم عروض باشد پس مضارب را بمنزله مالک دانسته شود و بعد از آن رجوع نموده است بسوی قول صاحبین رح و وجه آن این است که مضارب نه مالک مال است و نه نائب وی است در اداء زکوة ف پس از و زکوة مال مذکور گرفته نخواهد شد ص مگر وقتیکه در آن مال آن قدر ربح باشد که نصیب مضارب مذکور از آن بمقدار نصاب رسد پس درین هنگام زکوة آن مقدار از و گرفته خواهد شد چه او مالک آن است مسئله ۱۲ اگر مع دو صد درهم بگذرد نزد عاشر بندهٔ ماذون که مدیون کسی نیست پس زکوة آن گیرد از و و باید دانست که ابو یوسف رح گفته است که معلوم نیست که ابو حنیفه رح ازین قول رجوع کرده است و قائل شده است باینکه زکوة از بندهٔ مذکور نگیرد عاشر مذکور یا رجوع نکرده است از آن ولیکن رجوع او در حق مضارب بسوی قول صاحبین رح که زکوة مال مضاربة از و گرفته نشود مقتضی آنست که در حق بندهٔ مذکور نیز قائل باشد باینکه زکوة مال مذکور از و گرفته نشود چه بندهٔ مذکور مالک آن مال نیست بلکه مالک آن مال خواجه وی است مگر این قدر هست که وی را تصرف در مال مذکور پس بندهٔ مذکور مانند مضارب است و بعضی در بیان فرق میان بندهٔ مذکور و میان مضارب گفته اند که بندهٔ مذکور در آن مال تصرف میکند برای خود لهذا عهدهٔ آن بروی است و آنچه دیرا و بعهدهٔ آن لاحق میشود او نمیگیرد آنرا از خواجه خود ف بلکه خود فروخته می شود برای آن ص و هرگاه چنین شد پس او خود محتاج است بسوی حمایت بخلاف مضارب چه او تصرف مینماید در مال مضاربة بطریق نیابت

حتى يرجع بالعهدة على رب المال فكان رب المال هو المحتاج فلا يكون الرجوع في المضارب رجوعا منه
في العبد وان كان مولاه معه يؤخذ منه لان الملك له الا اذا كان على العبد دين يحيط بماله لانعدام الملك
او للشغل **قال** ومن مر على عاشر الخوارج في ارض قد غلبوا عليها فعشره يثنى عليه الصدقة معناه
اذا مر على عاشر اهل العدل لان التقصير جاء من قبله من حيث انه مر عليه

باب في المعادن والركاز

قال معدن ذهب او فضة او حديد او رصاص او صفر وجد في ارض خراج او عشر ففيه الخمس عندنا وقال الشافعي لا شيء عليه
فيه لانه مباح سبقت يده اليه كالصيد الا اذا كان المستخرج ذهبا او فضة فيجب فيه الزكوة ولا يشترط الحول في قول لانه نماء كله
والحول للتنمية ولنا قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز فاطلق على المعدن ولانها كانت في ايدي الكفرة وحوتها ايدينا غلبة

لهذا آنچه لاحق میشود ویرا در عهدهٔ آن بگیرد آنرا از رب المال پس رب المال محتاج است بسوی حمایت **ف** و هرگاه این فرق است میان بنده
مذکور و میان مضارب **ص** پس رجوع ابی حنیفه رح در حق مضارب **ف** بسوی اینکه زکوة مال مضاربت از و نگیرد عاشر **ص**
مقتضی این نیست که قائل شود در حق بندهٔ مذکور **ف** باینکه زکوة مال مذکور از و نباید گرفت **ص** و باید دانست که در مسئلهٔ مذکور
اگر خواجه بندهٔ مذکور همراه آن بنده باشد پس درین صورت زکوة آن مال عاشر مذکور خواهد گرفت از خواجهٔ مذکور چه او مالک آن است
ف پس زکوة آن مال گرفته خواهد شد از و **ص** مگر وقتیکه بر بندهٔ مذکور آن قدر دین باشد که محیط باشد بمال مذکور **ف**
پس درین هنگام زکوة آن گرفته نمیشود از خواجهٔ مذکور **ص** چه درین هنگام نزد ابی حنیفه رح ملک او باقی نمی ماند و نزد صاحبین رح
بمال مذکور متعلق میشود حق غیر که دین است **مسئله ۱۳** اگر تاجری با مال خود بگذرد نزد عاشر خوارج در دیاریکه خوارج بر آن دیار
غالب اند و عاشر مذکور زکوة مال از و بگیرد پس تاجر مذکور را اگر بعد از آن بگذرد نزد عاشر اهل عدل پس بار دیگر زکوة او خواهد گرفت
عاشر اهل عدل زیرا چه تقصیر از جانب تاجر مذکور است بجهت آنکه او چرا نزد عاشر خوارج رفته بود در دیار آنها والله اعلم
باب در بیان معدن و رکاز **ف** بدانکه کنز عبارت است از مالیکه دفن کرده باشد آنرا انسان در زمین و معدن کان را
میگویند و رکاز هر دو را شامل است ولیکن اطلاق آن بر معدن بطریق حقیقت است و بر کنز بطریق مجاز **ص** **مسئله ۱**
اگر یافته شود در زمین خراجی یا عشری معدن طلا یا نقره یا ارزیز یا آهن یا روئین پس در آن خمس است نزد علمای ما
و شافعی رح گفته است که در آن هیچ واجب نیست زیرا چه آن مباح است که دست یابنده اول بر آن رسیده است پس آن مانند
صید است پس در آن چیزی واجب نخواهد شد ولیکن اگر طلا و نقره بر آمده باشد از معدن آن پس در آن زکوة واجب
میشود و حولان حول در آن شرط نیست بنابر یک قول زیرا چه حولان حول شرط نموده شده است مگر برای نماء مال مذکور
عین نما است پس حاجت حولان حول نیست در آن برای نما و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که در رکاز
خمس است و لفظ رکاز معدن را نیز شامل است و دوم این است که آن معادن در دست کفار بود و در دست مسلمانان بزور و غلبه رسیده است

فكانت غنيمة وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد لانه لم يكن في يد احد الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد ولو وجد في داره معدنا فليس فيه شئ عند ابي حنيفة وقالا فيه الخمس لاطلاق ما رويناوله انه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها قال وان وجد في ارضه فعن ابي حنيفة رحمه فيه روايتان ووجه الفرق على احديهما وهو رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولهذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة وان وجد ركازا اي كنزا وجب فيه الخمس عندهم لما روينا واسم الركاز يطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الاثبات ثم ان كان على ضرب اهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وقد عرف حكمها في موضعها وان كان على ضرب اهل الجاهلية

پس آن غنیمت است و در مال غنیمت خمس واجب است بخلاف صید چه صید در دست کسی نبود **سوال** اگر معادن مذکوره مال غنیمت است پس باید که تقسیم نموده شود میان جمیع غازیان **جواب** دست جمیع غازیان بر معادن مذکوره حکماً ثابت است باعتبار ثبوت دست آنها بر ظاهر روی زمین و دست کسی که یافته است آنرا حقیقةً به آن رسیده است پس ثبوت دست غازیان در حق خمس اعتبار نموده شد زیرا چه آن حکمی است و دست یابنده آن در حق چهار خمس اعتبار نموده شد چه آن حقیقی است لهذا چهار خمس آن برای او گردانیده شده **مسئله ۲** اگر یابد کسی معدنی را در خانه خود پس در ان هیچ واجب نمیشود نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح در ان نیز خمس است بجهت حدیثی که سابق مذکور شد چه آن مطلق است **ف** و شامل است مر این معدن را نیز **ص** و دلیل ابی حنیفه رح این است که معدن از اجزای زمین است و متصل است بآن **ف** در اصل خلقت **ص** و در هیچ از اجزای زمین مذکور چیزی واجب نیست پس همچنین چیزی واجب نخواهد شد در جزو مذکور **ف** که معدن است **ص** زیرا چه جزو مخالف کل نمیشود بخلاف کنز چه آن متصل نیست در زمین **ف** در اصل خلقت بلکه نهاده است در ان کسی **ص** **مسئله ۳** اگر بیابد کسی معدنی را از معادن مذکوره در زمین مملوک خود که سوای خانه است عشری باشد آن زمین یا خراجی پس درین صورت از ابی حنیفه رحمه الله دو روایت است یکے اینست که در ان نیز هیچ چیز واجب نمیشود مانند خانه و این روایت مبسوط است و دیگر این است که در ان خمس واجب است و این روایت جامع صغیر است و وجه آن این است که زمین خانه خالی است از موءنت و در ان چیزی واجب نیست **ف** حتی اگر در اندرون خانه درخت خرما باشد که چند کرخرما از ان پیدا شود در ان هیچ چیز واجب نمیشود **ص** بخلاف زمین دیگر **ف** چه آن از عشر و خراج خالی نیست **ص** پس همچنین واجب خواهد شد خمس نیز در معدنیکه یابد آنرا در زمین مذکور **مسئله ۴** اگر یابد شخصی رکاز را یعنی کنز را واجب میشود در ان خمس به اجماع بجهت حدیثی که سابق مذکور شد زیرا چه در ان لفظ رکاز که مذکور است اطلاق نموده میشود بر کنز چه معنی رکز اثبات است **ف** و آن یافته میشود در ان **ص** بعد از ان باید دانست که اگر در ان ضرب اهل اسلام باشد چون کلمه شهادت مثلاً پس این کنز بمنزله لقطه است و حکم آن مذکور است در کتاب اللقطه و اگر در ان ضرب اهل جاهلیت باشد

كالمغلوب عليه العسكر فيجب الخمس على كل حال لما بينا ان وجده في ارض مباحة فاربعة اخماسه للواجد لانه تم الاحراز منه
اذ لا علم به للغانمين فيختص هو به وان وجده في ارض مملوكة فكذا الحكم عند ابي يوسف رح لان الاستحقاق بتمام الحيازة
وهي منه وعند ابي حنيفة ومحمد رح هو للمختط له وهو الذي ملكه الامام هذه البقعة اول الفتح لانه سبقت يده اليه
وهي يد الخصوص فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ثم بالبيع لم يخرج
عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري وان لم
يعرف المختط له يصرف الى اقصى مالك يعرف في الاسلام على ما قالوا ولو اشتبه الضرب يجعل
جاهليا في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد ومن
دخل دار الحرب بامان فوجد في دار بعضهم ركازا رده عليهم تحرزا عن الغدر لان
ما في الدار في يد صاحبها خصوصا وان وجده في الصحراء فهو له لانه ليس في يد احد
على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شيء فيه لانه بمنزلة المتلصص غير مجاهر

چون صورت بت مثلا پس دران خمس است در هر حال بنا بر وجهیکه مذکور شد و بعد ازان باید دانست که اگر یابد آنرا در زمین مباح
پس چهار خمس آن برای کسی است که یافته است آنرا زیرا چه او احراز آن نموده است بجهت آنکه دیگر غازیان را بران اطلاع نیست
پس او به آن مختص خواهد شد همچنین حکم است اگر یابد آنرا در زمین مملوک ف خواه مملوک او باشد یا مملوک غیر ص د این نزد
ابی یوسف رح است بجهت آنکه استحقاق بسبب احراز است و احراز نموده است آنرا یابندهٔ آن و نزد طرفین رح چهار خمس آن
مر کسی راست که مالک آن زمین گردانیده است او را امام در وقت اول فتح آن دیار و آنکس را مختط له میگویند و وجه آن این است
که بران زمین اول دست او رسیده است بخصوص پس او بسبب آن مالک خواهد شد چیزیرا که در باطن آن زمین است اگرچه دست او
بر ظاهر آن رسیده است چنانچه اگر شخصے شکار کند ماهی را که در شکم او دری است پس آن شخص مالک آن دُر هم شود و اگرچه دست او بر
ظاهر آن رسیده است و او ندیده است که در شکم آن دُر است همچنین درینجا نیز و بعد ازان باید دانست که اگر مختط له بفروشد زمین مذکور
را آن کنز از ملک او بیرون نمیرود زیرا چه کنز چیزی است که نهاده شده است بخلاف معدن چه آن از اجزای زمین است پس بسبب فروختن
زمین داخل میشود در ملک مشتری معدنیکه دران است و باید دانست که اگر مختط له معلوم نباشد که کدام است پس درین صورت
بنا بر آنچه فقها گفته اند داده میشود آن چهار خمس مر کسی را که سابق ترین مالک است در عهد اسلام یعنی شخصی که پیشتر از ان مالک آن زمین
کسی معلوم نیست و اگر مشتبه باشد ضرب آن و معلوم نشود که ضرب اهل اسلام است یا ضرب اهل جاهلیت پس آن کنز درینصورت بنا بر ظاهر
روایت جاهلی گردانیده میشود چه آن اصل است و بعضی گفته اند که اسلامی گردانیده میشود در زمانهٔ ما زیرا چه عهد اسلام درین زمانه قدیم
شده است مسئلہ اگر شخصے امان گرفته داخل شود در دار حرب و یابد در خانهٔ بعضے از آنها رکاز را ف خواه معدن باشد یا کنز
ص باید که واپس دهد آنرا باهل آن تا غدر و عهد شکنی لازم نیاید زیرا چه آنچه دران دار است بدست صاحب است بخصوص اگر
یابد شخص مذکور رکاز را در صحرا پس آن رکاز مر او است زیرا چه این رکاز نزد دست کسی نیست بخصوص پس گرفتن آن عهد شکنی شمرده
نمیشود و دران خمس لازم نیست چه آن مال غنیمت نیست زیرا چه شخص مذکور بمنزلهٔ دزد غیر مجاهر است

وليس في الفيروزج الذي يوجد في الجبال خمس لقوله عليه السلام لا خمس في الحجر وفي الزيبق الخمس في قول ابي حنيفة رح آخرا وهو قول محمد رح خلافا لابي يوسف ولا خمس في اللؤلؤ والعنبر عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح فيهما وفي كل حلية تخرج من البحر الخمس لان عمر رض اخذ الخمس من العنبر ولهما ان قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون الماخوذ منه غنيمة وان كان ذهبا او فضة والمروي عن عمر رض فيما دسره البحر وبه نقول متاع وجد ركازا فهو للذي وجده وفيه الخمس معناه وجد في ارض لا مالك لها لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة والله اعلم

باب زكوة الزروع والثمار

قال ابو حنيفة رح في قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر سواء سقي سيحا او سقته السماء الا القصب والحطب والحشيش وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا بصاع النبي عليه السلام وليس في الخضراوات عندهما عشر فالخلاف في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء لهما في الاول قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولانه صدقة فيشترط فيه النصاب لتحقق الغناء ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل وتاويل ما رواه زكوة التجارة

مسئله خمس واجب نيست در فيروزه كه يابد آنرا كسى در كوه زيراچه فيروزه سنگ است وپيغمبر صلعم فرموده است كه در سنگ خمس نيست مسئله در سيماب خمس است نزد ابي حنيفه رح بنا بر قول اخير او وهمين قول محمد رح است برخلاف قول ابي يوسف رح ودر مرواريد وعنبر خمس نيست نزد ابي حنيفه ومحمد رح وابو يوسف رح ميگويد كه دران ودر هر زيوري كه از دريا آورده مي شود خمس است زيراچه عمر رض خمس گرفته است از عنبر ودليل طرفين رح اينست كه بر قعر دريا قهر وغلبه واقع نشده است پس آنچه گرفته شود از قعر دريا مال غنيمت نخواهد شد اگرچه آن چيز طلا ونقره باشد وآنچه مروي است از عمر رض كه از عنبر خمس گرفته است پس آن در صورتي بود كه دريا آنرا بر كناره انداخته بود ودرين صورت طرفين نيز قائل اند باينكه دران خمس است مسئله اگر يابد كسى در زمين مباح دفينه ف متاع ورخت را چون ظروف وپارچه ص پس آن مر كسى راست كه يابد آنرا ودران خمس است زيراچه آن غنيمت است بمنزله طلا ونقره والله اعلم

باب دربيان زكوة زراعت وثمره مسئله هرچيزكه از زمين حاصل شود دران عشر است نزد ابي حنيفه رح خواه قليل باشد آنچيز يا كثير خواه سيراب كرده باشند آن زمين را به آب نهرهاي جاري ف چون جيحون وسيحون ص يا سيراب نموده باشند آنرا آب آسمان مگر در هيزم ودرني وگياه چه درين چيزها عشر نيست وصاحبين رح گفته اند كه عشر واجب نميشود مگر در چيزيكه ثمره آن باقي ماند پس دران عشر واجب ميشود بشرطيكه آن پنج وسق باشد ووسق عبارت است از شصت صاع بصاع رسول خدا صلعم ودر بقولات عشر واجب نيست نزد صاحبين رح پس معلوم شد كه اختلاف ميان ابي حنيفه رح وميان صاحبين رح در دو موضع است يكي در اشتراط نصاب ف كه پنج وسق است ص ودوم در اشتراط بقا ودليل صاحبين رح در موضع اول يكي اين است كه پيغمبر صلعم فرموده است كه در كمتر از پنج وسق زكوة نيست ودوم اينست كه عشر صدقه است پس براي وجوب آن نصاب شرط نموده خواهد شد تا غنا متحقق شود ودليل ابي حنيفه رح اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه چيزيكه حاصل شود از زمين پس دران عشر است واين حديث مطلق است ودران تفصيل ف مقدار ص نيست وجواب صاحبين رح اينست كه آنچه روايت كرده اند آنرا صاحبين رح پس تاويل آن اينست كه مراد از آن زكوة تجارت است يعني زكوة تجارت دران وقتي واجب ميشود كه مقدار آن پنج وسق گردد

لانہم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمة الوسق اربعون درهما ولا معتبر بالمالك فیه فکیف بصفته وهو الغناء ولهذا لا یشترط الحول لانه للاستنماء وهو کله نماء ولهما فی الثانی قوله علیه السلام لیس فی الخَضْراوات صدقة والزکوة غیر منفیة فتعین العشر وله ما روینا ومرویهما محمول علی صدقة یاخذها العاشر وبه یاخذ ابو حنیفة رح فیه ولان الارض قد تستنمی بما لا یبقی والسبب هی الارض النامیة ولهذا یجب فیها الخراج اما الحطب والقَصَب والحشیش لا تُستنبت فی الجنان عادة بل تُنَقّٰی عنها حتی لو اتخذها مقصبة او مَشْجَرة او مَنْبَتًا للحشیش یجب فیها العشر والمراد بالمذکور القصب الفارسی اما قصب السکّر وقصب الذریرة ففیهما العشر لانه یقصد بهما استغلال الارض بخلاف السَّعَف والتِبن لان المقصود الحبّ والثمر دونهما **قال** وما سُقی بغرب او دالیة او سانیة ففیه نصف العشر علی القولین لان المؤنة تکثر فیه وتقل فیما یُسْقٰی بالسماء او سیحا وان سُقی سیحا وبدالیة فالمعتبر اکثر السنة کما هو فی السائمة

زیرا چه مالکان می فروختند آن را بحساب وسق وقیمت وسق چهل درهم بود دران زمان **ف** پس قیمت پنج وسق دو صد درهم میشود **ص** و وجوب عشر در غله زمین متعلق است بحال زمین و اعتبار مالک آن نیست **ف** اعنی اگر آن زمین ملک صبی باشد نیز عشر لازم میشود عشر در غله زمین و تفت **ص** پس چگونه اعتبار نموده خواهد شد صفت مالک که غنا است لهذا حولان حول نیز دران شرط نیست زیرا چه اعتبار حولان حول برای نما است وغله زمین همه نما است و دلیل صاحبین رح در موضع دوم این است که پیغمبر صلعم فرموده است که در خضراوات اعنی بقولات صدقه نیست و مراد از صدقه عشر است چه زکوة منفی نیست زیرا چه بشرط نصاب زکوة واجب است و دلیل ابی حنیفه رح یکی آن حدیث است که مذکور شد برای وی در موضع اول وجواب صاحبین رح این است که حدیث که روایت کرده اند آنرا صاحبین رح مراد از ان صدقه است که بگیرد آنرا عاشر وابو حنیفه رح نیز قائل است بانکه عاشر نگیرد صدقه آنرا و دوم اینست که گاهی کاشته میشود در زمین چیزیکه باقی نماند **ف** چون خربزه و خیار **ص** و این نامی مین است وسبب وجوب عشر زمین نامی است ولهذا واجب میشود دران خراج واما هیزم و نی وگیاه پس بستان برای این چیزها موضوع نیست عادةً بلکه اکثر این چیزها را از بستان دور مینمایند حتی اگر کسی زمین برای این چیزها آباد نماید و این چیزها از ان مقصود باشد پس درین صورت عشر دران واجب میشود و باید دانست که مراد از نی مذکور نی بوریا است واگر نیشکر باشد یا نئی که آنرا قصب الذریره میگویند پس دران عشر واجب است زیرا چه این چیز از غله زمین است ومقصود است از زمین بخلاف شاخ درخت خرما و تبن **ف** اعنی نباتیکه از ان دانه پیدا میشود چون درخت گندم ونخود وغیره **ص** زیرا چه مقصود از ان ثمره و دانه است نه عین آن نبات **مسئله ۲** زمینی که سیراب نموده شود بدلو بزرگ که آنرا غرب میگویند یا بدولاب یا بشتران وگاوآب کش پس دران نصف عشر است نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح **ف** الا نزد صاحبین رح بشرطیکه آن چیز باقی ماند و بقدر پنج وسق باشد ونزد ابی حنیفه رح این شرط نیست **ص** و دلیل مسئله این است که در زمین مذکور مونت بسیار درکار میشود بخلاف زمینی که سیراب کرده میشود بآب آسمان یا بآب نهرها **مسئله ۳** زمینی که سیراب کرده میشود در بعض ایام سال بآب نهرها و در بعض ایام آن بدولاب پس معتبر دران اکثر ایام سال است **ف** اعنی اگر در اکثر ایام سال سیراب نموده شود بآب نهر پس دران عشر است واگر در اکثر ایام آن سیراب نموده شود بدولاب پس دران نصف عشر است

وقال ابو يوسف رح فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر اذا بلغت قيمته خمسة اوسق من ادنى ما يوسق كالذرة في زماننا لانه لا يمكن التقدير الشرعي فيه فاعتبرت قيمته كما في عروض التجارة وقال محمد رح يجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة احمال كل حمل ثلث مائة من وفي الزعفران خمسة امناء لان التقدير بالوسق كان لاعتبار انه اعلى ما يقدر به وفي العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعي لا يجب لانه متولد من الحيوان فاشبه الابريسم ولنا قوله عليه السلام في العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منها بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها ثم عند ابي حنيفة رح يجب فيه العشر قل او كثر لانه لا يعتبر النصاب وعن ابي يوسف رح انه يعتبر فيه قيمة خمسة اوسق كما هو اصله وعنه انه لا شئ فيه حتى يبلغ عشر قرب لحديث بني شبابة انهم كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك وعنه خمسة امناء وعن محمد رح خمسة افراق كل فرق ستة وثلثون رطلا لانه اقصى ما يقدر به وكذا في قصب السكر

ص و ابو یوسف رح گفته است که هر چیز که بپیمانه نموده نمیشود بوسق چون زعفران و پنبه پس در ان عشر واجب است بشرطیکه قیمت آن برابر قیمت پنج وسق باشد از ادنی چیزهای که بپیمانه نموده میشود بوسق چون ارزن درین زمانه زیراچه چیزهائیکه بوسق پیموده نمیشود در شرع پس اندازه نمودن نصاب آن بحساب وسق ممکن نیست لهذا قیمت آن اعتبار نموده شد چنانچه قیمت معتبر است در متاع تجارت و محمد رح گفته است که عشر دران واجب است بشرطیکه به پنج عدد رسد از اعلی چیزیکه به آن اندازه نموده میشود نوع آن پس معتبر در پنبه این است که پنج حمل باشد و هر حمل سه صد من و معتبر در زعفران این است که پنج من باشد زیراچه زعفران اندازه نموده میشود بدرهم و استار و رطل و من و اعلی از میان انهمه من است پس پنج عدد آن اعتبار نموده خواهد شد زعفران ف و وجه قول محمد رح اینست که اعتبار وسق نیست در گندم و غیره مگر بجهت آنکه وسق اعلی پیمانه است که به آن اندازه نموده میشود نوع آن پس همچنین اعتبار نموده خواهد شد در غیر آن نیز اعلی چیزهائیکه بآن اندازه نموده میشود نوع آن ص مسئله ۴ در شهد عشر واجب است در صورتیکه گرفته شود از زمین عشری و شافعی رح گفته است که در شهد چیزی واجب نیست زیراچه شهد متولد است از حیوان پس آن مانند ابریشم است و دلیل علمای ما رح یکے این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که در شهد عشر است و دوم این است که مگس انگبین شهد اخذ میکند از شگوفه ها و از میوه ها و درین چیزها عشر است همچنین عشر واجب خواهد شد و در شهد نیز چه آن ازان ماخوذ است بخلاف کرم ابریشم زیراچه آن برگ میخورد و در برگ عشر نیست و بعد ازان باید دانست که عشر واجب است در شهد نزد ابی حنیفه رح قلیل باشد آن شهد یا کثیر چه او نصاب اعتبار نمیکند و از ابی یوسف رح مرویست که او اعتبار میکند قیمت آنرا چنانچه قاعده وی است و نیز مرویست از ابی یوسف رح که دران هیچ واجب نیست مگر وقتیکه بمقدار ده قربه رسد و قربه پنجاه من است و وجه آن اینست که بنی شبابه ادای عشر میکردند به پیغمبر صلعم از مقدار مذکور نه به کمتر ازان و نیز از ابی یوسف رح مرویست که نصاب شهد پنج من است و نزد محمد رح نصاب آن پنج فرق است و فرق سی و شش رطل است زیراچه فرق اعلی است از میان چیزهائیکه بآن اندازه نموده میشود شهد ف مانند وسق در باب گندم و غیره ص و همچنین در نیشکر ف یعنی نزد محمد رح در نیشکر عشر واجب میشود وقتیکه بمقدار پنج وسق گردد و شکریکه حاصل شود ازان

وما يوجد في الجبال من العسل والثمار ففيه العشر وعن ابي يوسف رح انه لا يجب لانعدام السبب وهي الارض النامية وجه الظاهر ان المقصود حاصل وهو الخارج قال وكل شيء اخرجته الارض مما فيه العشر لا يحتسب فيه اجر العمال ونفقة البقر لان النبي عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها قال تغلبي له ارض عشر فعليه العشر مضاعفا عرف ذلك باجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعن محمد رح ان فيما اشتراه التغلبي من المسلم عشرا واحدا لان الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك فان اشتراها منه ذمي فهي على حالها عندهم لجواز التضعيف عليه في الجملة كما اذا مر على العاشر وكذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبي عند ابي حنيفة رح سواء كان التضعيف اصليا او حادثا لان التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل الى المسلم بما فيها كالخراج وقال ابو يوسف رح يعود الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف قال في الكتاب وهو قول محمد فيما صح عنه قال رض اختلفت النسخ في بيان قوله والاصح

مسئله ۵ شهد و ثمر که یافته شود از کوه دران عشر است و همین ظاهر روایت است و از ابی یوسف رح مرویست که دران هیچ چیز واجب نیست زیرا چه سبب وجوب آن که زمین نامی است یافته نمیشود و وجه ظاهر روایت این است که مقصود نیست از زمین نامی مگر حاصل آن و حاصل در صورت مذکوره موجود است مسئله ۶ آنچه که حاصل شود از زمین عشری پس عشر از مجموع آن گرفته میشود و اجرت عمل کنندگان و اجرت گاوان ازان وضع کرده نمیشود زیرا چه پیغمبر صلعم حکم کرده است بتفاوت واجب بسبب تفاوت مونت و فرموده است که در زمینی که سیراب کرده میشود به آب باران پس دران عشر است و در زمینی که سیراب کرده می شود بغرب و دولاب پس دران نصف عشر است و هر گاه چنین شد پس وضع نمودن مونت معنی ندارد مسئله ۷ در زمین عشری از تغلبی دو چند عشر گرفته میشود زیرا چه بران اجماع صحابه رض است و از محمد رح مرویست که در زمین عشری که تغلبی خریده باشد آنرا از مسلمان یک عشرست زیرا چه نزد محمد رح وظیفه زمین اعنی عشر و خراج متغیر نمیشود بسبب متغیر شدن مالک آن مسئله ۸ اگر خرید کند ذمی از تغلبی زمین ویرا که ازان دو چند عشر گرفته می شود پس حکم آن بدستور سابق باقی میماند ف اعنی دو چند عشر گرفته میشود از ذمی مذکور نیز و این ص نزد جمیع علمای ماست زیرا چه مضاعف گرفتن از ذمی جائز است لهذا اگر ذمی با مال تجارت گذر کند نزد عاشر گرفته می شود ازو دو چند آنچه گرفته می شود از مسلمان و همچنین حکم زمین مذکور بدستور سابق باقی میماند در صورتیکه خرید کند آنرا مسلمان از تغلبی یا مسلمان گردد تغلبی که مالک آنست و این نزد ابی حنیفه رح است خواه آن زمین در اصل ملوک تغلبی باشد یا خریده باشد آنرا تغلبی از مسلمان و در هر صورت حکم آن گرفتن دو چند عشر است و باقی میماند در صورتیکه خرید کند آنرا مسلمان زیرا چه این اضعاف گرفتن وظیفه آن زمین مقرر شده است نزد ابی حنیفه رح پس آن زمین در صورت مذکوره مع وظیفه آن منتقل خواهد شد بسوی مسلمان چنانچه همین حکم زمین خراجی است و ابو یوسف رح گفته است که در صورت مذکوره در زمین مذکور عشر واجب میشود ف دو چند عشر دران از مسلمان گرفته نمیشود ص زیرا چه باعث آن نبود مگر کفر مالک آن زمین و آن زائل گشت و در قدوری گفته است که همین قول محمد رح است بنابر روایت صحیح ولیکن اصح این است

انه مع ابی حنیفة فی بقاء التضعیف الا ان قوله لایتاتی الا فی الاصلی لان التضعیف الحادث لایتحقق عنده
لعدم تغیر الوظیفة ولو کانت الارض لمسلم باعها من نصرانی یرید به ذمیا غیر تغلبی وقبضها فعلیه الخراج
عند ابی حنیفة رح لانه الیق بحال الکافر وعند ابی یوسف علیه العشر مضاعفا ویصرف مصارف الخراج اعتبارا
بالتغلبی وهذا اهون من التبدیل وعند محمد رح هی عشریة علی حالها لانه صار مؤنة لها فلا تتبدل کالخراج ثم فی روایة
یصرف مصارف الصدقات وفی روایة مصارف الخراج فان اخذها منه مسلم بالشفعة او ردت علی البائع لفساد البیع
فهی عشریة کما کانت اما الاول فلتحول الصفقة الی الشفیع کانه اشتراها من المسلم واما الثانی فلانه بالرد والفسخ
بحکم الفساد جعل البیع کان لم یکن ولان حق المسلم لم ینقطع بهذا الشراء لکونه مستحق الرد **قال** واذا کانت
لمسلم دار خطة فجعلها بستانا فعلیه العشر معناه اذا سقاه بماء العشر اما اذا کانت تسقی بماء الخراج ففیها الخراج
لان المؤنة فی مثل هذا تدور مع الماء ولیس علی المجوسی فی داره شیء لان عمر رض جعل المساکن عفوا وان جعلها بستانا
فعلیه الخراج وان سقاها بماء العشر لتعذر ایجاب العشر اذ فیه معنی القربة فتعین الخراج وهو عقوبة تلیق بحاله وعلی قیاس

که در صورت مذکوره قول محمد رح موافق قول ابی حنیفه رح است در باقی ماندن وظیفه زمین مذکور که عبارت است از گرفتن مضاعف
عشر ولیکن این قول محمد رح در صورتی است که زمین مذکور ملک اصلی تغلبی باشد زیرا چه در صورتیکه خریده باشد زمین مذکور را از مسلمان از ان
عشر گرفته میشود نزد محمد رح نه مضاعف آن زیرا چه وظیفه زمین نزد او متغیر نمیشود بسبب متغیر شدن مالک **مسئله ۹** اگر مسلمان بفروشد زمین
خود را بدست نصرانی که ذمی است و تغلبی نیست و قبض کند آنرا نصرانی مذکور پس از ان خراج گرفته میشود نزد ابی حنیفه رح زیرا چه خراج لائق
حال کافر است و نزد ابی یوسف رح دو چند عشر گرفته میشود از ان و صرف نموده میشود در مصرف خراج چنانچه گرفته میشود از تغلبی و صرف
نموده میشود در مصرف خراج و این آسان تر است به نسبت تبدیل عشر بسوی خراج و نزد محمد رح زمین مذکور عشری است بدستور سابق
چه عشر مونت آن گشته است پس متغیر و متبدل نخواهد شد مانند خراج او بعد از ان باید دانست که عشر صرف نموده میشود نزد محمد رح در مصرف
زکوة و این یک روایت است از محمد رح و روایت دیگر این است که صرف نموده میشود در مصرف خراج و باید دانست که اگر بحق شفعه بگیرد آن
زمین را مسلمانی از نصرانی مذکور یا واپس داده شود زمین مذکور ببایع آن که مسلمان است بسبب فاسد شدن بیع پس درین هر دو صورت
زمین مذکور عشری است بدستور سابق اما در صورت اول پس بجهت آنکه عقد بیع راجع گشت بسوی مسلمان مذکور که شفیع است پس چنان شد که گویا او خریده است آنرا
و اما در صورت دوم پس بجهت آنکه بسبب واپس گشتن آن زمین بنابر فساد بیع چنان گردانیده میشود که گویا بیع آن اصلا متحقق نشده بود و بجهت آنکه بسبب بیع
فاسد حق مسلمان مذکور منقطع نشده است چه درین صورت رد آن بیع واجب است پس زمین مذکور درین صورت عشری است بدستور سابق
مسئله ۱۰ اگر مسلمانی بستان گرداند سرای خود را که ملک قدیم وی است یعنی او مختط له است پس بر او عشر در ان لازم می آید وقتی که
سیراب کند آنرا باب عشر و اگر سیراب کند آنرا باب خراج پس بر او خراج آن واجب میشود زیرا چه زمین مذکور در اصل نه عشری است نه خراجی
و درچنین زمین مدار مونت آن بر آب است **مسئله ۱۱** بر مجوسی بجهت سرای او هیچ چیز از عشر و خراج واجب نمیشود زیرا چه عمر رض مسکن را عفو کرده است
و اگر مجوسی سرای خود را بستان گرداند پس بر او خراج آن واجب میشود و اگرچه سیراب کند آنرا باب عشر زیرا چه ایجاب عشر بر او متعذر است چه در ان
معنی قربت و عبادت است و کافر اهلیت آن ندارد پس خراج در حق او متعین است و آن لائق حال وی است بجهت آنکه آن عقوبت است و بنابر قیاس

قولهما يجب العشر في الماء العشري الا ان عند محمد رح عشر واحد وعند ابي يوسف عشران وقد مر الوجه ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد والماء الخراجي الانهار التي شقها الاعاجم وماء جيحون وسيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد رح لانه لا يحميها احد كالبحار وخراجي عند ابي يوسف رح لانها يتخذ عليها القناطير من السفن وهذا يد عليها وفي ارض الصبي والمرأة التغلبيين ما في ارض الرجل يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية لان الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة ثم على الصبي والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا كانا منهم وليس في عين القير والنفط في ارض العشر شيء لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء وعليه في ارض الخراج خراج وهذا اذا كان حريمه صالحا للزراعة لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة

باب من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز

قال رح الاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية فهذه ثمانية اصناف

قول صاحبین رح عشر بر او واجب میشود در صورتیکه سیراب کند آنرا به آب عشری ولیکن نزد محمد رح یک عشر و نزد ابی یوسف رح دو عشر و وجه آن سابق مذکوره شده است مسئله ۱۲ آب آنکه سبب باران و آب چاه و چشمه ها و دریا ها که در زیر ولایت کسی نیست عشری است مسئله ۱۳ آب نهرها تیکه کنده اند آنرا بادشاهان عجم ف چون نهر یزدجرد و مثال ص خراجی است مسئله ۱۴ آب ف نهر خوارزم که آنرا ص جیحون ف میگویند ص عشری است نزد محمد رح ف و همچنین آب نهر ترک که آنرا ص سیحون ف میگویند و همچنین آب نهر بغداد که آنرا ص دجله ف میگویند و همچنین آب نهر کوفه که آنرا ص فرات ف میگویند ص زیرا چه این نهرها در تحت ولایت کسی نیست و کسی حمایت آن نمیکند پس آن مانند دریا ها است و نزد ابی یوسف رح خراجی است زیرا چه برین نهرها پل بسته میشود از کشتی ها و این پل بستن قبضه است بر آن مسئله ۱۵ حکم زمین صبی و زن از قوم تغلبی حکم زمین مردان آنها است یعنی در زمین عشری دو عشر است و در زمین خراجی خراج واحد است زیرا چه صلح واقع شده است بر دو چند گرفتن صدقه نه بر دو چند گرفتن مؤنت محض ف و خراج مؤنت محض است ص و بر صبی و زن مسلمان عشر است پس دو چند آن گرفته خواهد شد از صبی و زن وقتیکه از قوم تغلبی باشند مسئله ۱۶ در چشمه قیر یا گوگرد چیزی واجب نیست وقتیکه آن چشمه در زمین عشری باشد زیرا چه قیر و گوگرد از روئیدگی زمین نیست بلکه آن مانند آب است که از چشمه بر آید و بر مالک چشمه مذکور خراج است در صورتیکه چشمه مذکور واقع شده باشد در زمین خراجی و اما این وقتی است که حریم آن صالح زراعت باشد زیرا چه خراج متعلق است باینکه صاحب آن قادر باشد بر زراعت نمودن در آن والله اعلم

باب در بیان مصرف زکوٰة یعنی کسیکه دادن زکوٰة باو جائز است و در بیان کسیکه دادن زکوٰة باو جائز نیست مسئله ۱ باید دانست که مصرف زکوٰة در اصل هشت نوع است یکی فقیر دوم مسکین سیوم عامل تحصیل زکوٰة بشرطیکه هاشمی نباشد و چهارم مکاتب که زکوٰة باو داده می شود برای خلاصی رقبه او تا آزاد گردد و پنجم مدیونی که مالک نصاب نباشد و ششم فی سبیل الله و هفتم ابن السبیل و هشتم مؤلفة القلوب و این هشت نوع در اهل مصرف زکوٰة است بجهت آنکه این هشت نوع در قرآن مجید مذکور است بکلمه حصر و خداتعالی در قرآن مجید فرموده است که صدقه حلال نیست مگر برای فقرا و مساکین و عاملانیکه تحصیل آن می نمایند

وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لان الله تعالى اعز الاسلام واغنى عنهم وعلى ذلك انعقد الاجماع والفقير من له ادنى شئ والمسكين من لا شئ له وهذا مروى عن ابي حنيفة رح وقد قيل على العكس ولكل وجه ثم هما صنفان او صنف واحد سنذكره في كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى والعامل يدفع الامام اليه ان عمل بقدر عمله فيعطيه ما يسعه واعوانه غير مقدر بالثمن خلافا للشافعي لان استحقاقه بطريق الكفاية ولهذا ياخذ وان كان غنيا الا ان فيه شبهة الصدقة فلا ياخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول عليه السلام عن شبهة الوسخ والغني لا يوازيه في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه وفي الرقاب ان يعان المكاتبون منها في فك رقابهم هو المنقول والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه وقال الشافعي من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين القبيلتين وفي سبيل الله منقطع الغزاة عند ابي يوسف رح

و مؤلفة القلوب و في الرقاب و غارمين و في سبيل الله و ابن السبيل ف پس اينها كسى مصرف زكوة نيست ص وليكن از جمله مؤلفة القلوب ف بعد از زمان رسول خدا صلعم ص ساقط شده است زيرا چه ف رسول خدا صلى الله عليه وسلم زكوة بديشان ميداد تا آنها بطمع آن شر نمايند بر مسلمانان بلكه معين و مددگار مسلمانان باشند و چون ص حق تعالى اسلام ف و اهل اسلام ص را قوت داد و مستغنى كرد مسلمانان را از مؤلفة القلوب و بر سقوط آنها اجماع صحابه رض منعقد شده است و بايد دانست كه فقير آنرا ميگويند كه چيزى قليل كم ف از مقدار نصاب ص داشته باشد و مسكين آنرا ميگويند كه چيزى نداشته باشد و اين تفسير فقير و مسكين مرويست از ابى حنيفة رح و بعضى عكس آن گفته اند ولكل وجهة هو موليها و بيان قسم فقير و مسكين كه يك است يا دو در كتاب وصايا خواهد آمد انشاء الله تعالى مسئله ۲ بايد كه امام عامل مذكور را بدهد از زكوة بقدر عمل او پس آن قدر بدهد كه كفايت كند مر او و اعوان وى را و حصه مقدر بثمن نيست چنانچه شافعى رح بآن قائل است ف زيرا چه او رح ميگويد كه مصرف زكوة هشت نوع است و يكى از ان عامل مذكور است پس حق او ثمن است ص و دليل علماى ما بر اين است كه استحقاق گرفتن زكوة مر عامل مذكور را بطريق كفايت است بجهت عمل و بطريق صدقه نيست لهذا عامل مذكور حق خود را ميگيرد از زكوة اگرچه او غنى باشد ف و اگرچه عامل مذكور بجهت عمل خود ميگيرد و بطريق كفايت نه بطريق ص صدقه وليكن در ان شبهه صدقه است لهذا عامل هاشمى نخواهد گرفت آنرا تا اقرباى پيغمبر صلعم از شبهه خوردن مال زكوة كه چرك است محفوظ مانند ف و اقرباى پيغمبر صلعم بجهت تعظيم قرابت پيغمبر صلعم مستحق تعظيم و كرامت اند ص و غنى برابر آنها نيست در استحقاق كرامت پس شبهه مذكوره در حق او اعتبار كرده نشد و بايد دانست كه لفظ في الرقاب كه در قرآن ف در باب بيان مصرف زكوة ص مذكور است از ان مكاتب مراد است و اين منقول است از پيغمبر صلعم و همچنين از غارمين كه در قرآن در اين باب مذكور است مديون مذكور مراد است و شافعى رح گفته است كه مراد از ان كسى است كه تحمل غرامت و تاوان نموده باشد براى اصلاح ذات البين و براى اطفاى آتش فتنه ميان دو گروه ف و بايد دانست كه دو كس كه ميان آنها با يكديگر ملال و ناخوشى باشد آنها را ذات البين ميگويند ص مسئله ۳ و مراد از لفظ في سبيل الله كه در قرآن مذكور است منقطع الغزات مراد است نزد ابى يوسف رح ف و بايد دانست كه منقطع الغزات آنرا ميگويند كه از ميان غازيان بمقدار باشد و بسبب بى اسبابى براى رفتن جهاد نتواند

لانه المتفاهم عند الاطلاق وعند محمد منقطع الحاج لما روي ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامره رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج ولا يصرف الى اغنياء الغزاة عندنا لان المصرف هو الفقراء وابن السبيل من كان
له مال في وطنه وهو في مكان آخر لا شيء له فيه قال فهذه جهات الزكوة فللمالك ان يدفع الى كل واحد منهم وله ان
يقتصر على صنف واحد وقال الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلثة من كل صنف لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق
ولنا ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق وهذا لما عرف ان الزكوة حق الله تعالى وبعلة الفقر صاروا
مصارف فلا يبالي باختلاف جهاته والذي ذهبنا اليه مروي عن عمر وابن عباس رض ولا يجوز ان يدفع الزكوة الى ذمي
لقوله عليه السلام لمعاذ رض خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم ويدفع اليه ما سوى ذلك من الصدقة
وقال الشافعي لا يدفع وهو رواية عن ابي يوسف رح اعتبارا بالزكوة ولنا قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان
كلها ولولا حديث معاذ رض لقلنا بالجواز في الزكوة ولا يبنى بها مسجد ولا يكفن بها ميت لانعدام التمليك وهو الركن
ولا يقضى بها دين ميت لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه لا سيما في الميت ولا تشترى بها رقبة تعتق

ص و دلیل ابی یوسف رح اینست که از لفظ فی سبیل الله منقطع الغزات متبادر است در عرف و محمد رح گفته است که مراد ازان
منقطع الحاج است بجهت آنکه مرویست که شخصی شتر خود را تصدق نموده بود فی سبیل الله عز وجل پس پیغمبر صلعم فرمود که سوار کنند بران
شتر حاجیان را ف و معنی منقطع الحاج را از معنی منقطع الغزات قیاس باید کرد ص و باید دانست که نزد علمای ما رح زکوة داده نمیشود
بغازی که غنی باشد زیرا چه مصرف زکوة نیست مگر فقیران و باید دانست که مراد از ابن سبیل کسی است که مال او در وطن باشد و او در
مکان دیگر است و در انجا تهیدست است و هیچ ندارد مسئله ۴ ف هفت گروه که مذکور شدند ص اینها مصرف زکوة اند
و مالک مال مختار است اگر خواهد تقسیم نماید زکوة میان این هفت گروه باینطور که بهر گروه چیزی بدهد و اگر خواهد اکتفا نماید بر گروه
واحد و این نزد علمای ما ست و شافعی رح گفته است که مالک را ادای زکوة جائز نیست مگر باینطور که بسه نفر از هر گروه چیزی بدهد
و دلیل شافعی رح اینست که در قول خدای عز وجل انما الصدقات للفقراء الآیه اضافه صدقه بحرف لام است و آن برای استحقاق و تملیک
است و دلیل علمای ما رح اینست که معلوم است که زکوة حق و ملک الله تعالی است نه حق دیگری پس این اضافه بحرف لام برای بیان مصرف
است نه برای استحقاق و تملیک برای مصرف شدن اصناف هفت گانه مذکوره برای زکوة علت نیست مگر فقر گو جهات فقر در انها مختلف
باشد و باید دانست که مذهب علمای ما مرویست از عمر و ابن عباس رض مسئله ۵ دادن زکوة بذمی جائز نیست زیرا چه پیغمبر صلعم
بمعاذ رض فرمود که بگیر آنرا از غنیای مسلمانان و بده آنرا به فقرای مسلمانان مسئله ۶ سوای زکوة صدقه دیگر داده میشود بذمی نیز
و شافعی رح میگوید که آن داده نمیشود بذمی مانند زکوة و این یک روایت است از ابی یوسف رح نیز و دلیل علمای ما رح این است که پیغمبر
صلعم فرموده است که تصدق نمائید باهل هر دین و علمای ما رح میگویند که اگر حدیث معاذ رض نمیبود تجویز میکردیم دادن زکوة را نیز بذمی
مسئله ۷ اگر از مال زکوة مسجد بنا کند یا کفن دهد مرده را زکوة ادا نمیشود زیرا چه رکن در ادای زکوة اینست که تملیک آن نماید مستحق
ف و آن درین صورت یافته نمیشود ص مسئله ۸ اگر از مال زکوة ادا نموده شود دین میت زکوة ادا نمیشود زیرا چه ادای
دین غیر مقتضی تملیک آن از ان غیر نمیشود خصوصا وقتیکه مدیون میت باشد مسئله ۹ اگر از مال زکوة بنده خرید و آزاد کند ادای زکوة نمیشود

خلافا لمالك حيث ذهب اليه في تاويل قوله تعالى وفي الرقاب ولنا ان الاعتاق اسقاط الملك
وليس بتمليك ولا تدفع الى غني لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني وهو باطلاقه حجة على الشافعي رح
في غني الغزاة وكذا حديث معاذ رض على ما رويناه قال ولا يدفع المزكي زكوة ماله الى ابيه وجده وان علا ولا
الى ولده وولد ولده وان سفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال
ولا الى امرأته للاشتراك في المنافع عادة ولا تدفع المرأة الى زوجها عند ابي حنيفة رح لما ذكرنا وقالا تدفع اليه
لقوله عليه السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود رض وقد سألته عن التصدق
عليه قلنا هو محمول على النافلة قال ولا يدفع الى مدبره ومكاتبه وام ولده لفقدان التمليك اذ كسب
المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك ولا الى عبد قد اعتق بعضه عند ابي حنيفة رح
لانه بمنزلة المكاتب عنده وقالا يدفع اليه لانه حر مديون عندهما ولا يدفع الى مملوك غني لان الملك
واقع لمولاه ولا الى ولد غني اذا كان صغيرا لانه يعد غنيا بمال ابيه بخلاف ما اذا كان كبيرا فقيرا

و امام مالک رح میگوید که درینصورت زکوة ادا می شود بجهت آنکه او رح میگوید که مراد از لفظ فی الرقاب که در قرآن مذکور ست
همین ست که بنده خریده آزاد کرده شود و دلیل علمای ما این ست که آزاد کردن بنده اسقاط ملک ست و تملیک نیست مسئله ۱
دادن زکوة باغنیا جائز نیست زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که صدقه حلال نیست مر غنی را و شافعی رح تجویز نموده است زکوة را بغازی
که غنی باشد و این حدیث بسبب اطلاق حجت ست بر او و همچنین حجت ست بر او حدیث معاذ رض که سابق مذکور شد مسئله ۱
مالک را جائز نیست که زکوة دهد بپدر خود یا بجد خود یا بپدر جد خود اگرچه بالا رود و همچنین جائز نیست وی را که زکوة دهد بفرزند خود یا بفرزند
فرزند خود اگرچه پائین رود زیراچه منافع ملک میان مالک و میان آنها متصل ست ف یعنی هر یک بمال دیگر انتفاع میگیرد و حصل
پس تملیک بر وجه کمال درینصورت یافته نمیشود مسئله ۲ مالک را جائز نیست که زکوة دهد بزوجه خود زیراچه منافع مال میان زن
و شوهر مشترک می باشد از روی عادت و همچنین جائز نیست مر زن را که زکوة مال خود دهد بشوهر خود نزد ابی حنیفه رح بنابر وجهی که در مسئله
زوجه مذکور شد و صاحبین رح گفته اند که دادن زکوة بشوهر جائز ست زیراچه زوجه عبد الله بن مسعود رض نزد پیغمبر صلعم سوال کرد از آنکه
صدقه دهد بشوهر خود را و پیغمبر صلعم جواب او فرمود که ترا درینصورت دو اجر است یکی اجر صدقه و دوم اجر صله و علما
از طرف ابی حنیفه رح جواب میدهند و میگویند که مراد از صدقه که درین حدیث مذکور ست صدقه نفل ست مسئله ۳ مالک را جائز نیست
که زکوة مال خود دهد بمکاتب خود یا بمدبر خود یا بام ولد خود زیراچه درینصورت تملیک یافته نمیشود بجهت آنکه مالیکه میرسد به مملوک از آن
خواجه میگردد و همچنین خواجه را حق ست در مال مکاتب او پس تملیک او مر او را تمام نمیشود مسئله ۴ جائز نیست مالک را که زکوة
دهد به بنده خود که جزوی از اجزای آنرا آزاد کرده است نزد ابی حنیفه رح زیراچه بنده مذکور نزد او بمنزله مکاتب ست و نزد صاحبین رح
زکوة دادن به بنده مذکور جائز ست زیراچه بنده مذکور نزد شان آزاد مدیون ست مسئله ۵ جائز نیست زکوة دادن به مملوک
غنی زیراچه اگر تملیک آن نموده شود به بنده مذکور پس آن مملوک خواجه او میگردد و خواجه مذکور غنی ست و تملیک زکوة مر او را جائز نیست
و همچنین جائز نیست دادن زکوة به فرزند غنی وقتیکه فرزند مذکور صغیر باشد چه فرزند مذکور غنی شمرده میشود بمال پدر بخلاف آنکه فرزند غنی کبیر فقیر باشد

لانه لا یعد غنیا بیسار ابیه وان کانت نفقته علیه وبخلاف امرأة الغنی لانها ان کانت فقیرة لا تعد غنیة بیسار زوجها وبقدر النفقة لا تصیر موسرة ولا تدفع الی بنی هاشم لقوله علیه السلام یا بنی هاشم ان الله تعالی حرم علیکم غسالة الناس واوساخهم وعوضکم منها بخمس الخمس بخلاف التطوع لان المال ههنا کالماء یتدنس باسقاط الفرض اما التطوع بمنزلة التبرد بالماء قال وهم آل علی وآل عباس وآل جعفر وآل عقیل وآل الحارث بن عبد المطلب وموالیهم اما هؤلاء فلانهم ینسبون الی هاشم بن عبد مناف ونسبة القبیلة الیه واما موالیهم فلما روی ان مولی لرسول الله صلی الله علیه وسلم سأله اتحل لی الصدقة فقال لا انت مولانا بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا حیث تؤخذ منه الجزیة ویعتبر حال المعتق لانه القیاس والالحاق بالمولی بالنص وقد خص الصدقة قال ابو حنیفة ومحمد رح اذا دفع الزکوٰة الی رجل یظنه فقیرا ثم بان انه غنی او هاشمی او کافر او دفع فی ظلمة فبان انه ابوه او ابنه فلا اعادة علیه وقال ابو یوسف علیه الاعادة لظهور خطأه بیقین وامکان الوقوف علی هذه الاشیاء

چه او غنی شمرده نمیشود بمال پدر اگرچه نفقهٔ او نیز بر پدر است و بخلاف زوجهٔ غنی زیراچه او اگر فقیر باشد غنی شمرده نمی شود به مال شوهر وبه مقدار نفقهٔ غنی نمیشود مسئله ۱ زکوٰة دادن به بنی ہاشم جائز نیست زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که یا بنی ہاشم بدرستیکه الله تعالی حرام گردانیده است در حق شما غسالهٔ مردمان وچرک ایشان را وعوض آن برای شما گردانیده است خمس خمس را ف از مال غنیمت ومراد از غساله در حدیث زکوٰة مال است ص پس این جائز نیست مر بنی ہاشم را بخلاف صدقهٔ نفل زیراچه مال زکوٰة بمنزلهٔ آب مستعمل است که استعمال نموده شود برای اسقاط فرض ف وآن ملوث میگردد به نجاست ایشان لهذا وضو بآن درست نیست ص بخلاف صدقهٔ نفل چه آن بمنزلهٔ آب است که مستعمل شده باشد برای محض تبرد وخنکی ف واین ملوث نمیشود ولهذا وضو بآن رواست ص وباید دانست که مراد از بنی ہاشم آل علی وآل عباس وآل جعفر وآل عقیل وآل حارث ابن عبد المطلب اند زیراچه اینها منسوب اند بسوی ہاشم بن عبد المناف ومراد از ہاشم در حدیث مذکور ہمین ہاشم است که جد پیغمبر صلعم است چه نسبت قبیله با کرده میشود ف اگرچه بنام ہاشم اشخاص دیگر نیز ہستند ص وباید دانست که موالی بنی ہاشم نیز در حکم بنی ہاشم اند بجهت آنکه مروی است که یکی از موالی پیغمبر صلعم سوال کرد از جناب رسالت مآب صلعم که آیا صدقه حلال است برای این پیغمبر صلعم در جواب او فرمود که نی زیراچه تو مولای ماستی بخلاف آنکه اگر آزاد کند قریشی بندهٔ خود را که نصرانی است چه او در حکم قریشی اعتبار نموده نمیشود در حق سقوط جزیه بلکه جزیه از وگرفته واعتبار نموده میشود در حق او حال وی نه حال خواجه زیراچه ہمین موافق قیاس است والحاق آن بخواجه در حق حرمت زکوٰة بنص معلوم شده است ونص در آن یافته نشده است فقط نه در حق احکام دیگر مسئله ۱ اگر کسی زکوٰة مال خود داد شخصی را به این گمان که او مصرف زکوٰة است وبعد از ان معلوم شد که شخص مذکور غنی است یا ہاشمی یا کافر یا داد زکوٰة را شخصی در شب تاریک وبعد از ان ظاهر گشت که شخص مذکور پدر او است یا پسر او پس ف در صورتهای مذکوره ادا زکوٰة او میشود ص واعادهٔ آن بر وی واجب نیست واین نزد طرفین رح است وابو یوسف رح گفته است که در صورتهای مذکوره اعادهٔ زکوٰة بر ان کس واجب است بجهت آنکه آن کس را در یافتن حال شخص مذکور ممکن بود بایطور که می پرسید حال وی را از وی یا از مردمان دیگر وبا وجود آن هرگاه خطای او یقینا ظاهر گشت پس اجتهاد او باطل گشت واعادهٔ زکوٰة بر او لازم شد

وصار كالاواني والثياب ولهما حديث معن بن يزيد فانه عليه السلام قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقته ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبنى الامر فيها على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة وعن ابى حنيفة رح في غير الغنى انه لا يجزيه والظاهر هو الاول وهذا اذا تحرى ودفع وفي اكبر رايه انه مصرف اما اذا شك ولم يتحر او تحرى فدفع وفي اكبر رايه انه ليس بمصرف لا يجزيه الا اذا علم انه فقير هو الصحيح ولو دفع الى شخص ثم علم انه عبده او مكاتبه لا يجزيه لانعدام التمليك لعدم اهلية الملك وهو الركن على ما مر ولا يجوز دفع الزكوة الى من يملك نصابا من اى مال كان لان الغنى الشرعي مقدر به والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة الاصلية وانما النماء شرط الوجوب ويجوز دفعها الى من يملك اقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف ولان حقيقة الحاجة لا يوقف عليها فادير الحكم على دليلها وهو فقد النصاب

چنانچه اگر چند آوند آب که بعضی ازان پاک ست و بعضی ازان ناپاکست یا چند پارچه که بعضی ازان پاک ست و بعضی ناپاک باہم مختلط باشند لیکن پاک در عدد زائد باشد و شخصی تحری نمود و از آب آوندی ازان آوندها وضو کند یا پارچه ازان پارچه ها پوشد و نماز گذارد و بعد ازان یقیناً ظاهر شود خطای او پس بر این شخص اعاده نماز مذکوره واجب میگردد و دلیل طرفین رح یکی اینست که مرویست که وکیل یزید پدر معن زکوة مال او داده بود به پسروی که معن ست و ویرا معلوم نبود و بعد ازان چون این ماجرا نزد پیغمبر صلعم مذکور شد فرمود به یزید مذکور که مر تراست آنچه نیت آن کردی و به معن فرمود که مر تراست آنچه گرفتی و دوم این است که اطلاع بر احوال انسان چون فقر و غنا و غیره بطریق ظن و اجتهاد میشود نه بطریق قطع و یقین پس بنا نموده خواهد شد امر احوال شخص مذکور بر آنچه ثابت بود در گمان آن کس چنانچه معتبر است گمان انسان در صورتیکه قبله مشتبه گردد و او تحری کرده نماز ادا کند و از ابی حنیفه رح مرویست که در غیر صورت غنا زکوة ادا نمی شود ولیکن ظاهر روایت همان ست که اول مذکور شد و این که مذکور شد وقتی است که آنکس زکوة داده باشد به شخص مذکور بسبب آنکه بعد از تحری ظن نموده بود که شخص مذکور مصرف زکوة ست و اگر تحری نکرده باشد یا بعد از تحری ویرا اشتباه مانده باشد در آنکه شخص مذکور مصرف زکوة ست یا بعد از تحری ظن نموده باشد که شخص مذکور مصرف زکوة نیست پس درین صورتها زکوة ادا نمیشود مگر آنکه بعد ازان معلوم شود که شخص مذکور فقیر و مصرف زکوة است و همین صحیح است

مسئله ۸ اگر زکوة داد کسی شخصی و بعد ازان معلوم شد ویرا که شخص مذکور بنده وی ست یا مکاتب وی پس آن زکوة ادا نمیشود زیرا چه درین صورت تملیک یافته نمیشود بنا بر آنکه بنده و مکاتب را اهلیت تملک نیست و تملیک رکن ادای زکوة است چنانچه سابق مذکور شده

مسئله ۹ ادادن زکوة صحیح نیست به کسیکه مالک نصاب است از هر مال که باشد بجهت آنکه شخص مذکور غنی است زیرا چه در شرع مالک نصاب را غنی میگویند ولیکن شرط غنا این ست که نصاب مذکور از حاجت اصلی زائد باشد و باین قدر زکوة حرام میشود و اما نمای آن بسبب حولان حول پس آن شرط وجوب زکوة است و باید دانست که زکوة دادن شخصی که مالک کم از نصاب باشد جائز است اگر چه آن شخص صحیح البدن و قادر بر کسب باشد بجهت آنکه شخص مذکور فقیر است و فقیر مصرف زکوة است و بجهت آنکه اطلاع بر حال انسان که حقیقةً محتاج است دشوار است پس مدار حکم بر دلیل حاجت است و عدم ملکیت نصاب دلیل حاجت است

ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا وان دفع جاز وقال زفر رح لا يجزئ لان الغناء قارن الاداء فحصل الاداء الى الغني ولنا ان الغناء حكم الاداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقربه نجاسة **قال** وان يغني بها انسانا احب الي معناه الاغناء عن السوال لان الاغناء مطلقا مكروه ويكره نقل الزكوة من بلد الى بلد وانما تفرق صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ رض وفيه رعاية حق الجوار الا ان ينقلها الانسان الى قرابته او الى قوم هم احوج من اهل بلده لما فيه من الصلة او زيادة دفع الحاجة ولو نقل الى غيرهم اجزاه وان كان مكروها لان المصرف مطلق الفقراء بالنص والله اعلم

باب صدقة الفطر

قال صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده اما وجوبها فلقوله عليه السلام في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاع من شعير رواه ثعلبة بن صعير العدوي ومثله يثبت الوجوب لعدم القطع وشرط الحرية ليتحقق التمليك والاسلام ليقع قربة واليسار لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وهو حجة على الشافعي في قوله يجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله وقدر اليسار بالنصاب لتقدر الغناء في الشرع به فاضلا عما ذكر من الاشياء لانها مستحقة بالحاجة الاصلية والمستحق بالحاجة الاصلية كالعدم ولا يشترط فيه النمو ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة

مسئلہ ۲۰ اگر کسی بدہد بشخص واحد بقدر دو صد درہم یا زیادہ ازان از مال زکوۃ خود پس این مکروہ است ولیکن جائز است و زفر رح گفتہ است کہ جائز نیست زیرا چہ در نیصورت غنای آن شخص مقارن ادای زکوۃ میشود پس لازم می آید کہ زکوۃ بغنی دادہ شود و دلیل علمای ما رح اینست کہ غنای آن شخص از ادای زکوۃ است در صورت مذکور پس غنای او بعد از ادای زکوۃ متحقق خواہد شد نہ مقارن ادا ولیکن ہرگاہ در صورت مذکورہ حصول غنا قریب ادای زکوۃ است پس مکروہ خواہد شد چنانچہ مکروہ میشود نماز در صورتیکہ نماز گذارد کسی در مکانیکہ قریب آن نجاست است مسئلہ ۲۱

ابو حنیفہ رح گفتہ است کہ احب نزد من اینست کہ آن قدر زکوۃ دادہ شود بفقیر کہ او دران روز از سوال مستغنی گردد مسئلہ ۲۲

نقل نمودن زکوۃ از شہری بشہری دیگر مکروہ است بلکہ باید کہ زکوۃ ہر شہر بمستحقان آن شہر دادہ شود بجہت حدیث معاذ رض کہ سابق مذکور شد بجہت آنکہ دران رعایت حق جوار است مگر آنکہ نقل کند برای اقربای خود یا برای قومیکہ محتاج تر باشند از اہل شہر وی زیرا چہ در صورت اولی صلہ رحم است و در صورت دوم زیادہ دفع حاجت است و باید دانست کہ برای غیر اینہا نقل کردن زکوۃ بشہر دیگر اگرچہ مکروہ است ولیکن زکوۃ ادا میشود زیرا چہ مصرف زکوۃ مطلق فقرا اند از روی نص واللہ اعلم

باب در بیان صدقہ فطر مسئلہ ۱ صدقہ فطر واجب است بر مسلمان آزاد بشرطیکہ مالک نصاب باشد یا بمقدار نصاب مذکور فارغ باشد از مسکن او و جامہای او و آثاث البیت و اسپ و سلاح و بندہ او اما وجوب صدقہ فطر پس آن ثابت است بجہت آنکہ حدیث است کہ پیغمبر صلعم در خطبہ عید الفطر فرمود کہ بدہید از ہر آزاد و بندہ صغیر باشد یا کبیر نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما یا یک صاع از جو و این حدیث را روایت کردہ است ثعلبہ بن صعیر عدوی یا صعیر عذری و بمثل این حدیث کہ از احادیث احاد است وجوب ثابت میشود نہ فرضیت و باید دانست کہ شرط نمودہ شد حریت تا متحقق شود تملیک و شرط نمودہ شد اسلام تا متحقق شود معنی قربت و عبادت و شرط نمودہ شد کہ مالک نصاب باشد بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ صدقہ دادہ نشود مگر از قوت غنا و شافعی رح گفتہ است کہ صدقہ فطر واجب است بر کسیکہ مالک زیادہ باشد بر قوت یک روزہ خود و عیال خود و حدیث مذکور حجت است برا او و باید دانست کہ غنا اندازہ نمودہ شدہ است بقدر نصاب چہ اندازہ غنا در شرع بآن وارد شدہ است ولیکن بشرطیکہ آن نصاب از حاجت اصلی زیادہ باشد زیرا چہ آنچہ مشغول باشد بحاجت اصلی پس آن بمنزلہ معدوم است و نما دران شرط نیست و باید دانست کہ باین نصاب سہ چیز متعلق است یکی حرمت صدقہ

ووجوب الاضحية والفطر قال يخرج ذلك عن نفسه لحديث ابن عمر رض قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر على الذكر والانثى الحديث ويخرج عن اولاده الصغار لان السبب رأس يمونه ويلي عليه لانها تضاف اليه يقال زكوة الرأس وهي امارة السببية والاضافة الى الفطر باعتبار انه وقتها ولهذا تتعدد بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم والاصل في الوجوب رأسه وهو يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه كاولاده الصغار لانه يمونهم ويلي عليهم ومماليكه لقيام المؤنة والولاية وهذا اذا كانوا للخدمة ولا مال للصغار فان كان لهم مال يؤدي من مالهم عند ابي حنيفة وابي يوسف رح خلافا لمحمد رح لان الشرع اجراه مجرى المؤنة فاشبه النفقة ولا يؤدي عن زوجته لقصور الولاية والمؤنة فانه لا يليها في غير حقوق النكاح ولا يمونها في غير الرواتب كالمداواة ولا عن اولاده الكبار وان كانوا في عياله لانعدام الولاية ولو ادى عنهم او عن زوجته بغير امرهم اجزاهم استحسانا لثبوت الاذن عادة ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية ولا المكاتب عن نفسه لفقره

دوم وجوب قربانی وسیوم وجوب صدقهٔ فطر مسئله ۲ صدقهٔ فطر واجب است بر انسان بجهت ذات خود زیراچه ابن عمر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم صدقهٔ فطر فرض کرده است بر انسان مرد باشد یا زن مسئله ۳ بر انسان واجب است که صدقهٔ فطر ادا نماید از اولاد صغار خود زیراچه سبب وجوب زکوة فطر قول علیه السلام است که راس یمونه ویلی علیه یعنی شخصیکه مؤنت آنها بر اوست و ولایت اوست بر آنها و زکوة مضاف میشود بسوی راس چنانچه میگویند زکوة الراس اعنی زکوة شخص و این اضافه علامت سبب است واما اضافه زکوة بسوی فطر چنانچه میگویند صدقة الفطر پس اعتبار آنست که فطر وقت انست و از همین جهت متعدد میشود زکوة فطر بسبب تعدد راس اعنی شخص با وجود اتحاد روز و هرگاه سبب وجوب صدقهٔ فطر راس اعنی شخص مذکور شد که مؤنت آنها بذمه اوست و ولایت او بر آنهاست پس اولاد صغار او که بمعنی وی اند بوی ملحق خواهند بود حال آنکه او ولی آنهاست و مؤنت آنها بر ذمه وی است پس صدقه آنها نیز بر و خواهد شد چه صدقه مذکور نیز از جمله مؤنت است و همچنین خواهد داد صدقهٔ فطر از کنیز و بنده خود چه او ولی اینهاست و مؤنت اینها بر وی است و این همه که مذکور شد وقتی است که بنده و کنیز برای تجارت نباشد و اولاد صغار را مال نباشد چه اگر آنها را مال باشد پس صدقهٔ فطر از آنها از مال آنها ادا نموده خواهد شد نزد شیخین رح و محمد رح درین مسئله مخالف ایشان است و دلیل شیخین رح این است که شارع صدقهٔ فطر را بجای نفقه جاری نموده است پس آن مانند نفقه است ❊ مسئله ۴ بر انسان واجب نیست که صدقهٔ فطر از زوجه خود ادا نماید بجهت آنکه در ولایت و مؤنت در حق زوجه او قصور است زیراچه شوهر ولی زن نیست مگر در حقوق نکاح و در غیر حقوق نکاح شوهر ولی زن نیست و همچنین مؤنت زن نیست بر شوهر مگر در رواتب چون خورد کی و پوشاک و سکنی وغیره و در غیر رواتب مؤنت آن بر او نیست چون علاج و همچنین بر انسان واجب نیست که صدقهٔ فطر ادا کند از اولاد کبار خود اگرچه آنها در عیال او باشند زیراچه وی را ولایت نیست در حق آنها و لیکن اگر انسان صدقهٔ فطر ادا نماید از اولاد کبار یا از زوجه خود بغیر امر آنها جائز است از روی استحسان چه اذن آنها ثابت است از روی عادت مسئله ۵ بر انسان واجب نیست که صدقهٔ فطر ادا نماید از مکاتب خود بسبب عدم ولایت و همچنین بر مکاتب واجب نیست که از ذات خود صدقهٔ فطر ادا نماید چه او فقیر است

وفي المدبر وام الولد ولاية المولى ثابتة فيخرج عنهما ولا يخرج عن مماليكه للتجارة خلافا
للشافعي فان عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكوة على المولى فلا تنافي وعندنا وجوبها على المولى
بسببه كالزكوة فيؤدي الى الثناء والعبد بين شريكين لا فطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمؤنة
في كل واحد منهما وكذا العبيد بين اثنين عند ابي حنيفة رح وقالا على كل منهما ما يخصه من الرؤس دون
الاشقاص بناء على انه لا يرى قسمة الرقيق وهما يريانها وقيل هو بالاجماع لانه لا يجتمع النصيب قبل القسمة فلم
تتم الرقبة لكل واحد منهما ويؤدي المسلم الفطرة عن عبده الكافر لاطلاق ما رويناه ولقوله عليه السلام
في حديث ابن عباس رض ادوا عن كل حر وعبد يهودي او نصراني او مجوسي الحديث ولان السبب قد تحقق والمولى من اهله

مسئلہ ۶ واجب است بر انسان کہ صدقہ فطر ادا نماید از مدبر و ام ولد خود چہ ولایت است در حق آنہا مستلزمہ
بر انسان واجب نیست کہ صدقہ فطر ادا نماید از بندہ و کنیز کہ برای تجارت است و شافعی رح میگوید کہ صدقہ فطر واجب است بر بندہ
و کنیز کہ برای تجارت است و ادای آن مینماید خواجہ و زکوۃ آن واجب است بر خواجہ ف و حاصل آنکہ وجوب صدقہ فطر بر بندہ
و کنیز مذکور آنست و وجوب زکوۃ آن بر خواجہ آنہا است و سبب این ہر دو علیحدہ است و ہرگاہ چنین شد پس بسبب وجوب ہر دو
تکرار صدقہ بر خواجہ در یک سال بجہت مال واحد لازم نمی آید ص و نزد علمای ما وجوب صدقہ فطر بجہت مملوک بر خواجہ وی است
چنانچہ زکوۃ آن نیز بر خواجہ است و ہرگاہ چنین شد پس بسبب وجوب ہر دو لازم می آید بر خواجہ کہ بجہت یک مال در یک سال دو صدقہ
واجب شود و آن جائز نیست ف چہ پیغمبر صلعم از آن نہی کردہ است ص مسئلہ ۸ بجہت بندہ مشترک صدقہ فطر واجب نمیشود
بر ہیچ یکی از دو خواجہ زیرا چہ در ہر دو خواجہ قصور ولایت و قصور مؤنت است و ہمچنین در بندہ ہای مشترک صدقہ فطر واجب
نیست بر ہیچ یکی از دو خواجہ نزد ابی حنیفہ رح و صاحبین رح گفتہ اند کہ درینصورت بر ہر یک از دو خواجہ صدقہ فطر واجب میشود
آن مقدار حصہ او کہ بندہ تمام است چون یک یا دو مثلا نہ بجہت کم از آن چون نصف و ربع ف یعنی اگر مشترک باشد میان دو کس
پنج بندہ مثلا پس درینصورت بر ہر یک از آن دو کس صدقہ دو دو بندہ واجب است نہ صدقہ دو نیم بندہ ص و این اختلاف بنا بر
آنست کہ نزد ابی حنیفہ رح قسمت جاری نیست در رقیق و نزد صاحبین رح جاری است و بعضی گفتہ اند کہ در صورت مذکورہ اختلاف
نیست بلکہ قول صاحبین رح موافق قول ابی حنیفہ رح است زیرا چہ حصہ ہر یک از دو شریک جمع نمود نمیشود و در یک بندہ از بندہ
ہای مشترک پیش از قسمت نمودن آن پس در صورت مذکورہ برای ہیچ یک از دو خواجہ بندہ کامل تمام نیست مسئلہ ۹ بر مسلمان
واجب است کہ صدقہ فطر ادا نماید از بندہ کافر بجہت حدیث ثعلبہ عدوی کہ سابق مذکور شدہ است چہ دران ذکر مطلق بندہ است
و مقید نیست بانکہ مسلمان باشد و بجہت آنکہ در حدیث ابن عباس رض آمدہ است کہ پیغمبر صلعم فرمود کہ صدقہ فطر ادا کنید از ہر آزاد
و بندہ یہودی باشد آن بندہ یا نصرانی و یا مجوسی و بجہت آنکہ سبب وجوب آن درینصورت نیز متحقق است و خواجہ اہلیت وجوب آن دارد

وفيه خلاف الشافعي لان الوجوب عنده على العبد وهو ليس من اهله ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق **قال** ومن باع عبدا واحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له معناه انه اذا مر يوم الفطر والخيار باق وقال زفر رح على من له الخيار لان الولاية له وقال الشافعي رح على من له الملك لانه من وظائفه كالنفقة ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد يعود الى ملك البائع ولو اجيز يثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيتوقف ما يبتني عليه بخلاف النفقة لانها للحاجة الناجزة فلا تقبل التوقف وزكوة التجارة على هذا الخلاف

فصل في مقدار الواجب ووقته

الفطرة نصف صاع من بر او دقيق او سويق او زبيب او صاع من تمر او شعير وقالا الزبيب بمنزلة الشعير وهو رواية عن ابي حنيفة رح والاول رواية الجامع الصغير وقال الشافعي من جميع ذلك صاع لحديث ابي سعيد الخدري رض قال كنا نخرج ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ما روينا وهو مذهب جماعة من الصحابة وفيهم الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم وما رواه محمول على الزيادة تطوعا ولهما في الزبيب انه والتمر يتقاربان في المقصود

وشافعي رح میگوید که درین صورت صدقهٔ فطر واجب نیست زیراچه وجوب صدقهٔ فطر بر بنده است نه بر خواجه او و بنده مذکور اهلیت آن ندارد **ف** چه او کافرست **ع** و اگر بنده مسلمان باشد و خواجه او کافر پس درین صورت صدقهٔ فطر واجب نشود بالاتفاق **مسئله** اگر یکی فروخت بنده خود را باین طور که خیار باشد مر یکی از بایع و مشتری را و در روز عید الفطر پس صدقهٔ فطر ازین بنده واجب است بر کسیکه آن بنده ازان او گردد بالاخره و زفر رح گفته است که صدقهٔ آن واجب است بر صاحب خیار زیراچه ولایت آن بنده مر او راست و شافعی رح گفته است که صدقهٔ آن واجب است بر کسیکه مالک آنست بالفعل **ف** و آن کس درصورت مذکوره مشتری است **ع** نزد شافعی رح و وجه قول شافعی رح این است که صدقهٔ مذکوره از احکام ملک است مانند نفقه و دلیل علمای ما اینست که ملک آن درصورت مذکوره موقوف است چه اگر صاحب خیار فسخ نماید بیع را پس آن بنده در تحت ملک بایع عود خواهد کرد و اگر اجازت بیع دهد بیع را نافذ گرداند صاحب خیار پس ملک مشتری خواهد شد از وقت بیع و هرگاه ملک آن موقوف ماند پس موقوف خواهد ماند چیزیکه بران مبتنی است بخلاف نفقه چه آن برای دفع حاجت بالفعل است پس آن قابل این نیست که موقوف ماند و باید دانست که اگر بندهٔ مذکور مال تجارت باشد پس در زکوة آن نیز اختلاف مذکور است والله اعلم

فصل در بیان مقدار صدقهٔ فطر و بیان وقت وجوب و وقت ادای آن **مسئله** مقدار صدقهٔ فطر از گندم و آرد و پست آن و از مویز خشک نصف صاع است و از خرما و جو یک صاع است و صاحبین رح گفته اند که مویز خشک بمنزلهٔ جو است و این یک روایت است از ابی حنیفه رح نیز و آنچه اول مذکور شد روایت جامع صغیر است و شافعی رح گفته است که مقدار صدقهٔ فطر از جمیع آنچه مذکور شد یک صاع است بجهت آنکه ابو سعید خدری رض گفته است که مایان در عهد رسول خدا صلی الله علیه وسلم صدقهٔ فطر از هر جنس بمقدار یک صاع ادا میکردیم و دلیل علمای ما حدیث ثعلبه عذری است که سابق مذکور شده است و مذهب جماعتی از صحابه رض چون خلفای راشدین وغیره موافق مذهب علمای ماست و حدیث ابی سعید خدری رض که دلیل شافعی رح است محمول است برینکه از مقدار واجب زیاده میداوند بطریق نفل و دلیل صاحبین رح برینکه مویز بمنزلهٔ جو است این است که مویز و خرما در مقصود متقارب است **ف** پس مویز بمنزلهٔ جو خواهد بود چنانچه خرما مانند جو است

فلذا انه والبر یتقاربان فی المعنی لانه یؤکل کل واحد منهما بجمیع اجزائه ویلقی من التمر النواة ومن الشعیر النخالة ولهذا ظهر التفاوت بین البر والتمر ومراده من الدقیق والسویق ما یتخذ من البر اما دقیق الشعیر کالشعیر والاولی ان یراعی فیهما القدر والقیمة احتیاطا وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار ولم یبین ذلک فی الکتاب اعتبارا للغالب والخبز یعتبر فیه القیمة هو الصحیح ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی عن ابی حنیفة رح وعن محمد رح انه یعتبر کیلا والدقیق اولی من البر والدراهم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف رح وهو اختیار الفقیه ابی جعفر رح لانه ادفع للحاجة واعجل به وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطة لانه ابعد من الخلاف اذ فی الدقیق والقیمة خلاف الشافعی

قال الصاع عند ابی حنیفة ومحمد رح ثمانیة ارطال بالعراقی وقال ابو یوسف رح خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعی رح لقوله علیه السلام صاعنا اصغر الصیعان ولنا ما روی انه علیه السلام کان یتوضأ بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیة ارطال وهکذا کان صاع عمر رض وهو اصغر من الهاشمی وکانوا یستعملون الهاشمی **قال** ووجوب الفطرة یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان حتی ان من اسلم او ولد لیلة الفطر تجب فطرته عندنا وعنده لا تجب

ودلیل ابی حنیفه رح این است که مویز وگندم متقارب است در معنی زیراچه نقیر میخورد آرد وگندم را مع سبوس آن وهمچنین میخورد مویز را مع خسته آن بخلاف خرما چه آن مانند جو است بجهت آنکه انداخته میشود خسته آن چنانچه انداخته میشود سبوس جو باید دانست که آرد جو مانند جو است واولی این است که در آرد گندم وجو همچنین در پست هر دو رعایت قدر وقیمت هر دو نموده شود احتیاطاً اگرچه در بعض احادیث ذکر آرد نیز آمده است ومراد از رعایت قدر وقیمت این است که اگر قیمت نصف صاع از آرد گندم برابر قیمت نصف صاع گندم باشد پس دادن نصف صاع از آرد آن کفایت میکند وگرنه کفایت نمیکند وهمچنین در آرد جو واین در جامع صغیر مذکور نیست بجهت آنکه غالباً قیمت آرد گندم کم از قیمت گندم وجو نمیشود بلکه غالباً قیمت آرد از قیمت گندم وجو زیاده می باشد باید دانست که در نان قیمت معتبر است وهمین صحیح است نیز باید دانست که نصف صاع از گندم از روی وزن معتبر است بنابر آنچه مرویست از ابی حنیفه رح واز محمد رح مرویست که از روی کیل معتبر است **مسئله ۲** آرد گندم اولی است از گندم ودرهم اولی است از آرد بنابر آنچه مرویست از ابی یوسف رح وهمین مختار فقیه ابو جعفر رح است زیراچه از درهم زیاده دفع حاجت واز آرد زود دفع حاجت میشود **ف** بخلاف گندم چه در آن حاجت آرد ساختن است **ص** ومرویست که ابوبکر اعمش رح میگوید که گندم افضل است از آرد ودرهم زیراچه بسبب دادن گندم صدقهٔ فطر باجماع ادا میشود چه در آرد ودرهم اختلاف شافعی رح است **مسئله ۳** صاع نزد ابی حنیفه رح ومحمد رح هشت رطل است برطل عراقی وابو یوسف رح گفته است که پنج رطل وثلث رطل است وهمین قول شافعی رح است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که صاع ما کوچک است از صاعهای دیگر ودلیل طرفین رح این است که مرویست که رسول خدا صلعم وضو میکردند بمد که دو رطل است وغسل میکردند بصاع که هشت رطل است همچنین بود صاع عمر رض واین صاع کوچک است بنسبت صاع هاشمی ومردمان استعمال مینمودند صاع هاشمی را **مسئله ۴** وجوب صدقهٔ فطر متعلق است بوقت طلوع فجر روز عید الفطر **ف** یعنی شرط وجوب آن وقت مذکور است **ص** وشافعی رح گفته است که وجوب آن متعلق است بوقت غروب آفتاب در روز اخیر رمضان وفائدهٔ این اختلاف انست که اگر مسلمان گردد کسی یا فرزندی متولد شود مر کسی را در شب عید الفطر پس صدقهٔ فطر از وی واز آن فرزند واجب می شود نزد علمای ما ونزد شافعی رح واجب نمی شود

وعلى عكسه من مات فيها من مماليكه او ولده وله انه يختص بالفطر وهذا وقته ولنا ان الاضافة للاختصاص واختصاص الفطر باليوم دون الليل والمستحب ان يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج الى المصلى لانه عليه السلام كان يخرج قبل ان يخرج ولان الامر بالاغناء كي لا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلوة وذلك بالتقديم فان قدموها على يوم الفطر جاز لانه ادى بعد تقرر السبب فاشبه التعجيل في الزكوة ولا تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح وان اخروها عن يوم الفطر لم تسقط وكان عليهم اخراجها لان وجه القربة فيها معقول فلا يتقدر وقت الاداء فيها بخلاف الاضحية والله اعلم

كتاب الصوم

قال الصوم ضربان واجب ونفل والواجب ضربان منه ما يتعلق بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين فيجوز بنيته من الليل وان لم ينو حتى اصبح اجزأته النية ما بينه وبين الزوال

و اگر بمیرد در شب مذکور کسی از اولاد یا کنیز و غلام های شخصی پس صدقه فطر از ایشان واجب میشود و نزد شافعی رح و نزد علمای ما واجب نمیشود و دلیل شافعی رح این است که صدقه فطر به فطر اختصاص و تعلق دارد ف چنانچه اضافت صدقه مذکور بسوی فطر دلالت میکند بران ص و وقت غروب آفتاب روز اخیر رمضان وقت فطر است و علمای ما میگویند که اختصاص از اضافت الفطر است و اختصاص فطر بروز است نه بشب ف لهذا یوم الفطر گفته میشود و لیلة الفطر گفته نمیشود پس وجوب صدقه فطر متعلق خواهد شد به صبح روز عید الفطر بسبب آن ص مسئله مستحب این است که ادا نمایند مردمان صدقه فطر را روز عید الفطر پیش از آنکه متوجه شوند بسوی عیدگاه ف برای نماز عید ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین میکرد و بجهت آنکه امر به ادای صدقه فطر برای آن است تا فقیر بسبب آن از سوال مستغنی شوند و بخاطر جمع مشغول شوند به نماز عید و این مقصود حاصل میشود در صورتیکه صدقه فطر مقدم از نماز عید ادا نموده شود و اگر پیشتر مقدم ادا نمایند صدقه فطر را از روز عید جائز است زیرا چه ادای واجب بعد از تحقق سبب آن جائز است مانند ادای زکوة ف پیش از حولان حول بعد از تحقق نصاب و در اینجا نیز سبب وجوب صدقه فطر متحقق است ص و باید دانست که در تقدیم ادای صدقه فطر بر روز عید تفصیل مدت نیست بلکه تقدیم آن بر روز عید بعد از تحقق سبب مطلقاً جائز است و همین صحیح است مسئله اگر کسی ادا نکند صدقه فطر را در روز عید پس بعد از گذشتن روز عید صدقه فطر ساقط نمیشود بلکه باید که بعد از آن نیز ادا نماید زیرا چه وجوب آن برای رفع حاجت فقرا است و این امر معقول است و همچنین بعد از گذشتن روز عید نیز باقیست پس ضرور است که بعد از گذشتن روز عید مذکور نیز ادا نماید بخلاف قربانی ف چه آن ساقط میشود بعد از گذشتن ایام نحر زیرا چه ریختن خون و ذبح نمودن قربانی در آن عبادت است و این موافق قیاس نیست ص و عبادت گشتن آن معلوم شده است در ایام نحر بر خلاف قیاس پس بعد از گذشتن ایام نحر قربانی نموده نمیشود والله اعلم

کتاب در بیان روزه

روزه بر دو نوع است یکی واجب دوم نفل و واجب نیز دو نوع است یکی آنکه تعلق دارد بزمان معین چون روزه ماه رمضان و روزه نذر معین این نوع روزه جائز میشود اگر نیت آن نماید از شب اگر در شب اتفاق نیت آن نشود حتی که صبح گردد پس صحت آن اگر نیت آن نماید بعد از نماز صبح تا وقت زوال جائز است

وقال الشافعی لا یجزیه اعلم ان صوم رمضان فریضة لقوله تعالی کتب علیکم الصیام وعلی فرضیته انعقد الاجماع ولهذا یکفر جاحده والمنذور واجب لقوله تعالی ولیوفوا نذورهم وسبب الاول الشهر ولهذا یضاف الیه ویتکرر بتکرره وکل یوم سبب وجوب صومه وسبب الثانی النذر والنیة من شرطه وسنبینه ونفسره ان شاء الله تعالی وجه قوله فی الخلافیة قوله علیه السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل ولانه لما فسد الجزء الاول لفقد النیة فسد الثانی ضرورة انه لا یتجزی بخلاف النفل لانه متجزئ عنده ولنا قوله صلی الله علیه وسلم بعد ما شهد الاعرابی برؤیة الهلال الا من اکل فلا یاکلن بقیة یومه ومن لم یاکل فلیصم وما رواه محمول علی نفی الفضیلة والکمال او معناه لم ینوه انه صوم من اللیل ولانه یوم صوم فیتوقف الامساک فی اوله علی النیة المتاخرة المقترنة باکثره کالنفل

و شافعی رح میگوید که این نیت صحیح نیست ف بلکه ضرور است که نیت آن از شب نماید تا روزه مذکور صحیح شود ص مسئله ۱ باید دانست که روزه ماه رمضان فرض است بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که فرض گردانیده شده است بر شما روزه ماه رمضان و هم بران اجماع است است لهذا اگر کسی انکار آن نماید کافر میگردد مسئله ۲ روزه نذر واجب است بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید با یفای نذر امر کرده است و باید دانست که سبب وجوب روزه رمضان ماه رمضان است لهذا مضاف است بسوی ماه رمضان و مکرر میشود بسبب مکرر شدن ماه رمضان ولیکن هر روزه از ماه رمضان سبب وجوب روزه آن روز است و همچنین سبب وجوب روزه نذر نذر است مسئله ۳ نیت هر روزه شرط است و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و دلیل شافعی رح بر اینکه نیت روزه از شب ضرور است یکی این است که پیغمبر صلعم فرموده است که روزه نیست مر کسی را که نیت آن نه کند از شب و دوم اینست ف که اگر از شب نیت نکند بلکه بعد از صبح نیت آن نماید ص جزو اول از روزه صحیح نمیشود بسبب آنکه دران نیت یافته نشده پس صحیح نخواهد شد جزو ثانی نیز بجهت آنکه روزه شی واحد است و متجزی نیست ف یعنی متصور نیست که جزوی ازان صحیح باشد و جزو دیگر غیر صحیح ص و این حکم روزه واجب است نزد شافعی رح بخلاف روزه نفل چه آن صحیح است نزد او نیز به نیتی که بعد از صبح یافته شود زیرا چه روزه نفل نزد او متجزی است و دلیل علمای ما رح یکی این است که هرگاه در روز شک بعد از طلوع آفتاب اعرابی گواهی داد برویت هلال رمضان نزد پیغمبر صلعم پس پیغمبر صلعم فرمود که هر که چیزی خورده باشد باید که در باقی روز چیزی نخورد و هر که چیزی نخورده باشد باید که روزه دارد و حدیثی که شافعی رح آورده است مراد ازان نفی فضیلت است یا مراد ازان این است که اگر نیت روزه کند بعد از صبح از وقت نیت نه از وقت شب پس جائز نیست بلکه ضرور است که نیت روزه نماید از شب اگرچه بعد از صبح نیت کرده باشد حتی که اگر نیت روزه کند کسی در وقت نصف النهار از وقت نیت نه از وقت صبح روزه او صحیح نمیشود نزد علمای ما رح دوم این است که روزه ماه رمضان معین است برای روزه رمضان پس امساک در اول روز رمضان موقوف باشد بر نیت متاخر که مقترن باشد به اکثر آن مانند نفل ف یعنی اگر آن نیت یافته خواهد شد بعد ازان پس آن امساک روزه خواهد شد و اگر نه روزه نخواهد شد

وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فتترجح بالكثرة جنبة الوجود بخلاف
الصلوة والحج لان لهما اركانا فيشترط قرانها بالعقد على ادائهما بخلاف القضاء لانه يتوقف على صوم
ذلك اليوم وهو النفل وبخلاف ما بعد الزوال لانه لم يوجد اقترانها بالاكثر فترجحت جنبة
الفوات ثم قال في المختصر ما بينه وبين الزوال وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار
وهو الاصح لانه لابد من وجود النية في اكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر الى وقت
الضحوة الكبرى لا الى وقت الزوال فتشترط النية قبلها لتتحقق في الاكثر ولا فرق بين المسافر والمقيم
خلافا لزفر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وهذا الضرب من الصوم يتادى بمطلق
النية وبنية النفل وبنية واجب آخر وقال الشافعي في نية النفل عابث وفي مطلقها له قولان

ص وسر آن اینست که روزه رکن واحد و دراز است از صبح تا شام و نیت برای تعیین آنست برای خدایتعالی و هرگاه
نیت مقارن شود باکثر روزه پس ترجیح داده خواهد شد جهت تحقق آن از تحقق شمرده خواهد شد بخلاف نماز و حج زیراچه آن مشتملست بر چند رکن پس شرط است
دران که نیت مقارن باشد بشروع آن تا آن نیت در جمیع ارکان معتبر شود بخلاف روزه قضا ف چه دران نیت از شب
ضرور است زیراچه آن روز فی نفسه برای روزه قضا متعین نیست چنانچه روز رمضان برای روزه رمضان متعین است بلکه
روزه های دیگر سوای ماه رمضان ص برای روزه نفل است ف چنانچه روزه های ماه رمضان برای روزه فرض است
واصل در روزهای دیگر روزه نفل است وگردانیدن آن برای قضا عارضی است ص پس موقوف خواهد بود برانکه نیت قضا کند
از شب تا آن روزه که در اصل نفل است از اول برای قضا واقع شود بخلاف آنکه اگر نیت روزه کند کسی بعد از زوال چه این نیت
مقترن نیست به اکثر روز و پس درینصورت جانب عدم تحقق روزه ترجیح دارد و بعد ازان باید دانست که آنچه مذکور شد که برای روزه رمضان
و روزه نذر آن نیت معتبر است که یافته شود از وقت صبح تا وقت زوال مذکور است در مختصر قدوری و در جامع صغیر مذکور است که آن نیت
معتبر است که یافته شود قبل نیم روز و همین اصح است زیراچه ضرور است که یافته شود نیت آن در اکثر روز تا قائم مقام کل شود و نصف روز
عبارت است از صبح صادق تا وقت استوا پس ضرور است که نیت روزه یافته شود پیش از وقت استوا تا نیت متحقق شود در اکثر روز
باید دانست که درین حکم مسافر و مقیم و صحیح البدن و بیمار همه برابر است زیراچه تفصیل نیست در آنچه مذکور شد از دلائل و زفر رح میگوید که
در حق مسافر و بیمار واجب است که نیت روزه نماید از شب مسئله هر روزه که وجوب آن متعلق است بزمان معین چون روزه رمضان
و روزه نذر معین ادا میشود به نیت مطلق روزه و به نیت روزه نفل و هم به نیت روزه دیگر که واجب است ف یعنی اگر در رمضان
مثلا نیت مطلق روزه نماید و تعیین فرض نکند یا نیت روزه نفل نماید یا نیت روزه دیگر سوای روزه رمضان نماید پس درینصورتها
آن روزه از روزه رمضان واقع میشود و بهمان روزه رمضان ادا میشود ص و شافعی رح در صورت نیت نفل گفته است که این نیت عبث است
و هیچ فائده ندارد ف یعنی بان نه روزه نفل میشود و نه روزه فرض ص و در صورت نیت مطلق روزه از شافعی رح دو قول است

لانه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له الفرض ولنا ان الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه واذا نوى النفل او واجبا آخر فقد نوى اصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة فبقي الاصل وهو كاف ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند ابي يوسف ومحمد لان الرخصة كيلا تلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور وعند ابي حنيفة اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه في الحال وتخيره في صوم رمضان الى ادراك العدة وعنه في نية التطوع روايتان والفرق على احدهما انه ما صرف الوقت الى الاهم والضرب

الثاني ما ثبت في الذمة كقضاء شهر رمضان وصوم الكفارة فلا يجوز الا بنية من الليل لانه غير متعين

ولا بد من التعيين من الابتداء والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال خلافا لمالك فانه يتمسك

یکی موافق علمای ما و دوم اینکه دران صورت روزهٔ فرض ادا نمیشود و دلیل علمای ما اینست که روزهٔ فرض دران معین است وسوای روزهٔ رمضان روزهٔ دیگر دران مشروع نیست پس نیت مطلق روزه بران منطبق خواهد شد چنانچه اگر شخص واحد در خانه باشد وکسی بگوید که درین خانه انسان است پس اسم انسان که مطلق است بر شخص مذکور منطبق میشود و همچنین اگر نیت روزهٔ نفل کند در رمضان یا نیت واجب دیگر نماید دران چون روزهٔ نذر مطلق پس درین هر دو صورت نیز روزهٔ رمضان ادا میشود زیراچه در نیت مذکوره نیت اصل روزه است مع وصف زائد و آن زیاده لغو است پس باقی ماند نیت مطلق روزه و به این نیت روزهٔ رمضان ادا میشود چنانچه مذکور شد و باید دانست که درین حکم مسافر و مقیم و صحیح البدن و بیمار همه برابر اند نزد صاحبین رح زیراچه رخصت خوردن روزه در حق مسافر و بیمار بجهت آنست که او معذور است چه اینها بسبب مسافرت و بیماری تحمل مشقت روزه نمیتوانند کرد و هرگاه نیت روزهٔ نفل یا روزهٔ دیگر نماید بمنزلهٔ غیر معذور شمرده خواهند شد پس حکم غیر معذور بر اینها جاری خواهد شد و ابو حنیفه رح گفته است که بیمار و مسافر اگر نیت روزهٔ دیگر کند که واجب است چون روزهٔ نذر مطلق مثلاً پس آن روزهٔ دیگر ادا میشود زیراچه او صرف کرد وقت مذکور را در امریکه اهم است زیراچه روزهٔ مذکور برا و واجب است بالفعل و در روز رمضان بیمار و مسافر مختار است تا آن زمانیکه بیمار شفا یابد و مسافر مقیم گردد و در صورت نیت روزهٔ نفل از ابی حنیفه رح دو روایت است در حق مسافر و بیمار یکی اینست که روزهٔ نفل صحیح میشود و از روزهٔ رمضان نمیشود زیراچه هرگاه او را در رمضان خوردن روزهٔ رمضان رخصت جائز است پس ماه رمضان در حق او بمنزلهٔ ماه شعبان است مثلاً و روایت دیگر اینست که در صورت مذکوره روزهٔ رمضان واقع میشود زیراچه او هرگاه نیت روزهٔ نفل کرد پس آن وقت را صرف نکرد در امریکه اهم است از روزهٔ رمضان **مسئله ۵** نوع دوم از روزهٔ واجب **کف** برای آن وقت متعین نیست **ص** چون روزهٔ قضای رمضان و روزهٔ کفاره پس برای آن نیت از شب ضرور است **ف** و بغیر نیت از شب جائز نمیشود **ح** زیراچه وقت آن متعین نیست پس ضرور است که از ابتدا معین نموده شود **مسئله ۶** روزهٔ نفل مطلقاً جائز است بنیتی که یافته شود از صبح صادق تا قبل نصف روز در امام مالک رح در روزهٔ نفل نیز نیت از شب شرط مکند

بالامساك فى النهار ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم انى اذاً لصائم ولان المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الامساك فى اول اليوم على صيرورته صوما بالنية على ما ذكرنا ولو نوى بعد الزوال لا يجوز وقال الشافعى يجزيه ويصير صائما من حين نوى اذ هو متجزٍ عنده لكونه مبنيا على النشاط ولعله ينشط بعد الزوال الا ان من شرطه الامساك فى اول النهار وعندنا يصير صائما من اول النهار لانه عبارة قهر النفس وهى انما يتحقق بامساك مقدر فيعتبر قران النية باكثره قال وينبغى للناس ان يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان فان رأوه صاموا وان غم عليهم اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ثم صاموا لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه الا بدليل ولم يوجد ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا

بنابر مذهب كه دليل شافعى رح است ف و غير روزه نفل ص چه آن حديث مطلق است ف و شامل است هر روزه نفل را نيز ص و دليل علماى ما اين است كه پيغمبر صلعم صبح ميكرد بغير نيت روزه و بعد از صبح نيت روزه نفل ميكرد و ميفرمود كه من الكنون روزه دارم و دوم اين است كه روزه مشروع در غير رمضان همان روزه نفل است ف چنانچه مشروع در رمضان روزه فرض است ص پس امساك در اول روز در غير رمضان در حق روزه شدن موقوف خواهد ماند بر نيت آخر ف چنانچه امساك در اول روز رمضان ص موقوف ميماند بر نيت متاخر مسئله نيت روزه بعد از زوال معتبر نيست ف اگرچه روزه نفل باشد ص و شافعى رح ميگويد كه نيت روزه نفل بعد از زوال جائز است و از وقتيكه نيت روزه نمايد از همان وقت روزه دار ميگردد چه روزه نفل نزد او رح متجزى است زيراچه بناى آن بر نشاط وقت ما است و شايد كه نشاط بعد از زوال حاصل شود وليكن شرط آن است كه از اول روز امساك يافته شود و نزد علماى ما در صورتيكه نيت روزه نفل كند كسى بعد از صبح و پيش از نصف روز پس روزه اعتبار نموده شود از اول روز زيراچه روزه عبادت است و فائده آن شكستن نفس اماره است و اين متحقق نميشود مگر به امساكى كه مقدر است از صبح صادق تا بشام پس بايد كه نيت آن مقارن شود به اكثر آن والله اعلم

فصل در بيان ديدن هلال رمضان مسئله مردمان را بايد كه بتاريخ بيست و نهم شعبان براى ديدن هلال رمضان متوجه شوند و تفتيش آن نمايند پس اگر ببينند آنرا بتاريخ مذكور نيت روزه رمضان نمايند و روزه رمضان دارند اگر در تاريخ مذكور بسبب ابر يا غبار مطلع هلال صاف نباشد پس شعبان را سى روز شمار نمايند و بعد از آن روزه رمضان شروع نمايند بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه هلال رمضان را ديده روزه رمضان داريد و هلال عيد را ديده افطار نمائيد ف و روزه موقوف كنيد ص و اگر بتاريخ بيست و نهم شعبان بسبب ابر و غبار مطلع هلال صاف نباشد پس شعبان را سى روز شمار كنيد بجهت آنكه اصل بقاى ماه است تا سى روز پس بعد از گذشتن بيست و نه روز تمامى ماه شعبان و ابتداى ماه رمضان اعتبار نموده نخواهد شد مگر بدليليكه عبارت است از ديدن هلال رمضان ف و آن در صورت ابر و غبار يافته نمى شود ص مسئله و در روزى كه آنرا يوم الشك مى نامند روزه نبايد داشت مگر به نيت نفل

لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وهذه المسئلة على وجوه احدها ان ينوي صوم رمضان وهو مكروه لما روينا ولانه تشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في مدة صومهم ثم ان ظهر ان اليوم من رمضان يجزيه لانه شهد الشهر وصامه وان ظهر انه من شعبان كان تطوعا وان افطر لم يقضه لانه في معنى المظنون والثاني ان ينوي عن واجب آخر وهو مكروه ايضا لما روينا الا ان هذا دون الاول في الكراهة ثم ان ظهر انه من رمضان يجزيه لوجود اصل النية وان ظهر انه من شعبان فقد قيل يكون تطوعا لانه منهي عنه فلا يتادى به الواجب وقيل يجزيه عن الذي نواه وهو الاصح لان المنهي عنه هو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بخلاف يوم العيد لان المنهي عنه وهو ترك الاجابة يلازم كل صوم والكراهة ههنا بصورة النهي والثالث ان ينوي التطوع

زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه داشته نمیشود در روزی که در بودن آن از ماه رمضان شک است مگر روزهٔ نفل باید دانست که مراین روزه را پنج صورت است یکی اینکه نیت روزهٔ رمضان کند دران روز شخصی این مکروه است بجهت حدیثی که مذکور شد و بجهت آنکه دران مشابهت است به اهل کتاب چه اینها بر مدت روزهٔ خود یک روز زیاده مینمایند ولیکن درصورت مذکوره اگر ظاهر شود که آن روز غرهٔ رمضان است پس آن روزه از روزهٔ رمضان واقع میشود و اگر ظاهر شود که آن روز روز سلخ شعبان است پس آن روزه روزهٔ نفل میشود و اگر درینصورت بشکند آن روزه را شخص گو قضای آن بر او لازم نیست چه ف او دران نفل عمداً شروع نکرده است بلکه ص شروع کرده است دران گمان آنکه فرض است و صورت دوم این است که نیت روزهٔ دیگر کند که واجب است و این نیز مکروه است بنابر حدیث مذکور لیکن کراهیت درینصورت کمتر است به نسبت کراهیت درصورت اولی و درینصورت نیز اگر ظاهر شود که آن روز غرهٔ رمضان است روزهٔ مذکوره روزهٔ رمضان میشود زیراچه درینصورت نیت اصل روزه یافته شده است و اگر ظاهر شود که آن روز سلخ شعبان است پس درینصورت اختلاف است بعضی گفته اند که این روزه نفل میشود زیراچه روزه در روز مذکور منهی عنه است پس روزهٔ واجب ادا نخواهد شد بروز مذکور و بعضی گفته اند روزه راکه نیت نموده است همان روزه ادا خواهد شد و همین اصح است ف زیراچه در روز مذکور روزه داشتن به نیت روزهٔ رمضان منهی عنه است ص بجهت آنکه درینصورت روزه داشتن به نیت روزهٔ رمضان مقدم از رمضان یافته میشود و همین معنی منشای نهی است و اینمعنی درصورت مذکوره یافته نمیشود بخلاف روز عید چه دران روز نفل و واجب همه مکروه است زیراچه منشای نهی از روزه داشتن در روز عید اینست که روز عید روز ضیافت و مهمانی است در حق انسان از جانب خدا تعالی و در روزه داشتن درین روز ترک اجابت و اعراض از ضیافت خدا تعالی لازم می آید و این منشا یافته میشود در روزهٔ روز عید از هر نوعیکه باشد از نفل و واجب **سوال** پس باید که در روز شک روزه داشتن سوای روزهٔ رمضان مکروه نباشد زیراچه منشای نهی که مذکور شد دران یافته نمیشود و حال آنکه روزهٔ واجب دران روز داشتن مکروه است **جواب** منشای نهی که مذکور شد اگرچه دران یافته نمیشود ولیکن ص آن روزه مکروه است به اعتبار صورت نهی و صورت سوم اینست که نیت روزهٔ نفل نماید ف در روز مذکور

وهو غير مكروه لما روينا وهو حجة على الشافعي رح في قوله يكره على سبيل الابتداء والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم
لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الحديث النهي التقدم بصوم رمضان لانه يؤديه قبل اوانه ثم ان وافق صوما
كان يصومه فالصوم افضل بالاجماع وكذا اذا صام ثلثة ايام من اخر الشهر فصاعدا وان افرده فقد قيل الفطر افضل احترازا
عن ظاهر النهي وقيل الصوم افضل اقتداء بعلي وعائشة رضي الله عنهما فانهما كانا يصومانه والمختار ان يصوم المفتي بنفسه اخذا بالاحتياط
ويفتي العامة بالتلوم الى وقت الزوال ثم بالافطار نفيا للتهمة والرابع ان يضجع في اصل النية بان ينوي
ان يصوم غدا ان كان رمضان ولا يصومه ان كان من شعبان وفي هذا الوجه لا يصير صائما لانه لم يقطع عزيمته
فصار كما اذا نوى انه ان وجد غدا غداء يفطر وان لم يجد يصوم والخامس ان يضجع في وصف النية

ص و این مکروه نیست بنابر حدیث مذکوره ف چه دران استثنای روزه ص نفل است و شافعی رح میگوید که
ف اگر کسی را روزه نفل عادت باشد در روزی از روزها و آن روزه اتفاقاً واقع شود در روز شک پس این روزه
نفل داشتن در روز مذکور مکروه نیست ص و عمداً و ابتداءً روزه نفل داشتن در روز مذکور مکروه است و حدیث مذکور حجت
است براو و دلیل شافعی رح حدیث دیگر است که رسول خدا صلعم فرموده است که مقدم مکنید بر رمضان یک روزه یا دو روزه را
و علمای ما در جواب این میگویند که مراد درین حدیث نهی است از روزه داشتن پیش از رمضان بنیت روزه رمضان زیراچه
این اداکردن روزه رمضان است پیش از وقت آن و باید دانست که اگر کسی را عادت باشد داشتن روزه نفل در روزی از روزها و این
روزه اتفاقاً واقع شود در روز شک پس وی را روزه داشتن در روز مذکور افضل است به اجماع و همچنین اگر سه روزه دارد یا زیاده در آخر
ماه شعبان و اگر اینچنین اتفاق نباشد پس درین صورت اختلاف است در اینکه روزه نفل داشتن در روز مذکور افضل است یا افطار نمودن
پس بعضی گفته اند که افطار افضل است بجهت احتراز نمودن از ظاهر نهی ف که وارد شده است ص در حدیث شافعی رح و بعضی گفته اند
که روزه داشتن افضل است بجهت اقتدا نمودن بعلی و عایشه صدیقه رض چه ایشان روزه میداشتند در روز مذکور و مختار این است
که مفتی را باید که در روز مذکور بنیت نفل روزه دارد و احتیاطاً عوام را فتوی دهد که اینها انتظار نمایند تا وقت زوال بعد ازان ف
اگر خبر دیدن هلال ماه رمضان از هیچ جا نرسد ص افطار نمایند تا متهم نشوند بزیاده نمودن روزه بر عدد روزه رمضان که دلالت
میکند بر آن حدیث مشهور و آن قول آن سرور صلعم است که هر که روزه دارد در روز شک پس تحقیق بی فرمانی کرد ابا القاسم ف محمد
ص را و صورت چهارم اینست که تردید نماید کسی در نیت اصل روزه باینطور که من روزه خواهم داشت فردا اگر فردا غره رمضان باشد و روزه
نخواهم داشت فردا اگر فردا سلخ شعبان باشد و درین صورت روزه ف اصلا صحیح نمیشود زیرا چه ف او در نیت خود تردد داشت ص و نیت او در
عزم مصمم ننمود پس چنان شد که کسی نیت نماید باین طور که اگر فردا غذا میسر خواهد شد روزه نخواهم داشت
و اگر غذا میسر نخواهد شد روزه خواهم داشت و صورت پنجم این است که تردید نماید در وصف نیت

بان ینوی ان کان غدا من رمضان یصوم عنه وان کان من شعبان فعن واجب آخر وهذا مکروه لتردده بین امرین مکروهین ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه

لعدم التردد فی اصل النیة وان ظهر انه من شعبان لا یجزیه عن واجب آخر لان الجهة لم تثبت للتردد فیها واصل

النیة لا یکفیه لکنه یکون تطوعا غیر مضمون بالقضاء لشروعه فیه مسقطا وان نوی عن رمضان ان کان غدا منه وعن التطوع

ان کان غدا من شعبان یکره لانه ناو للفرض من وجه ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه عنه لما مر وان ظهر انه من شعبان جاز عن نفله

لانه یتادی باصل النیة ولو افسده یجب ان لا یقضیه لدخول الاسقاط فی عزیمته من وجه ومن رای هلال رمضان وحده

صام وان لم یقبل الامام شهادته لقوله صلی الله علیه وسلم صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته وقد رای ظاهرا وان افطر فعلیه القضاء دون الکفارة

باینطور که تردید کند میان نیت روزه رمضان و میان نیت روزه دیگر و این بر دو صورت است یکی اینکه تردید نماید در اصل نیت روزه رمضان و میان
نیت روزه دیگر که واجب است باینطور که بگوید که فردا اگر غره رمضان باشد روزه رمضان خواهم داشت و اگر سلخ شعبان باشد پس فلان
روزه که بر من واجب است آنرا خواهم داشت و این مکروه است زیرا چه او در نیت خود میان دو امر که هر دو مکروه است
ولیکن اگر ظاهر شود که فردا غره رمضان است پس آن روزه روزه رمضان او میشود زیرا چه وی را در اصل نیت تردد نیست و اگر
ظاهر شود که آن سلخ شعبان است پس بآن روزه واجب دیگر او نمیشود زیرا چه جهت آن متعین نبود و مطلق نیت برای ادای آن کفایت
نمیکند پس آن روزه نفل میشود ولیکن اگر بشکند آنرا قضای آن بر او واجب نمیشود چه ف او درین نفل عمدا شروع نکرده است
بلکه ص در آن بگمان آن شروع کرده بود که بآن روزه ادای واجب خواهد شد و دوم این است که تردید نماید در نیت میان
روزه رمضان و میان روزه نفل باینطور که بگوید که فردا اگر غره رمضان است روزه رمضان خواهم داشت و اگر سلخ شعبان است
روزه نفل خواهم داشت و این نیز مکروه است زیرا چه او درین صورت نیت روزه رمضان نموده است من وجه و بعد از آن ف
باید دانست که درین صورت ص اگر ظاهر شود که فردا غره رمضان است پس بآن روزه روزه رمضان او میشود چه وی را در اصل
نیت روزه تردد نیست و اگر ظاهر شود که فردا سلخ شعبان است پس آن روزه نفل میشود چه روزه نفل نیز بمطلق نیت صحیح میشود
و اگر این روزه نفل را بشکند قضای آن بر او واجب نمیشود زیرا چه مقصود او من وجه ادای واجب است ف پس گویا عمدا این
نفل را شروع نکرده است ص مسئله ۳ اگر شخصی تنها بیند هلال رمضان را این باید وی را که روزه دارد اگرچه امام گواهی وی را قبول
نکند زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه دارید وقتیکه ببینید هلال رمضان را و افطار کنید وقتیکه ببینید هلال شوال را و شخص مذکور ظاهرا هلال رمضان را دیده
ف پس روزه داشتن بر او واجب است ولیکن باید دانست که این در صورتیست که مطلع صاف نباشد و در صورتیکه
مطلع صاف باشد پس درین صورت روزه داشتن بر او لازم نیست نزد علمای ما چه درین صورت در غلطی افتاده است و نزد شافعی رح
درین صورت نیز بر او لازم است که روزه دارد ص و در صورت اولی اگر روزه را بشکند شخص مذکور پس قضای آن بر او لازم است نه کفاره

وقال الشافعي رحمه الله عليه الكفارة ان افطر بالوقاع لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه به وحكما لوجوب الصوم عليه ولنا ان القاضي
ردّ شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان يرد الامام
شهادته اختلف المشائخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط
بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده واذا كان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد
العدل في رؤية الهلال رجلا كان او امرأة حرا كان او عبدا لانه امر ديني فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ
الشهادة وتشترط العدالة لان قول الفاسق في الديانات غير مقبول وتاويل قول الطحاوي عدلا كان او غير عدل ان يكون
مستورا والعلة غيم او غبار او نحوه وفي اطلاق جواب الكتاب يدخل المحدود في القذف بعد ما تاب وهو الظاهر الرواية لانه

ونزد شافعی رح براو کفاره لازم می آید اگر بشکند روزه را بجماع زیراچه او افطار کرده در روزه رمضان حقیقة وحکما اما حقیقة پس
بجهت آنکه وی را یقین ست که روز مذکور غره رمضان است واما حکما پس بجهت آنکه
روزه رمضان براو واجب است ف باجماع ص ودلیل علماء ما این است که قاضی گواهی او را رد کرده ست بدلیل
شرعی که عبارت است از تهمت غلطی واین مورث شبهه است ف پس درصورت مذکوره کفاره لازم نخواهد شد ص زیراچه
این کفاره مندفع میشود بسبب شبهه واگر شخص مذکور آن روزه را بشکند پیش از انکه رد کند قاضی گواهی وی را پس درینصورت
ف در لزوم کفاره ص اختلاف است ف ونزد بعضی از مشائخ لازم است ونزد بعضی لازم نیست ص واگر شخص مذکور
سی روزه تمام دارد پس بعد ازان نباید او را که در روز دیگر افطار کند بلکه افطار نکند مگر در روزی که امام افطار کند زیراچه در
ابتدای رمضان وجوب روزه بر شخص مذکور بنابر احتیاط است وبعد از داشتن سی روزه احتیاط در تاخیر افطار است ف
ومعهذا شخص مذکور ص اگر ف بعد از ادای سی روزه در روز دیگر ص افطار نماید کفاره آن بر او لازم نمی آید بنابر آنکه روز مذکور غره
شوال است حقیقة نزد آن شخص واین حقیقت نزد او معتبر است مسئله ۴۹ ف اگر تاریخ بیست ونهم شعبان ص مطلع
ابر یا غبار صاف نباشد پس درینصورت امام را باید که گواهی یک شخص عادل بدیدن هلال رمضان قبول نماید خواه آن شخص مرد باشد
یا زن خواه آزاد باشد یا بنده زیراچه دیدن هلال رمضان امر دینی است ف بجهت آنکه وجوب روزه رمضان به آن تعلق دارد
ص پس گواهی مذکور مانند روایت حدیث است ولهذا دران گفتن لفظ اشهد در کار نیست ف ودر روایت یک شخص عادل در باب
حدیث مقبول است ص وشرط عدالت آن شخص ازان جهت است که قول فاسق در امر دینی غیر مقبول نیست ف سوال پس طحاوی رح
چرا گفته است که در باب دیدن هلال رمضان قول یک کس مقبول ومعتبر است عادل باشد آن کس یا غیر عادل ص جواب تاویل قول
طحاوی رح این است که مراد از غیر عادل در قول وی رح مستور الحال است و باید دانست که در باب دیدن هلال رمضان گواهی محدود
بحد قذف نیز مقبول است بعد ازان که او توبه کرده باشد وهمین ظاهر روایت است زیراچه گواهی گرفتن در حقیقت گواهی نیست بلکه

خبر وعن ابی حنیفة رح انها لا تقبل لانها شهادة من وجه وكان الشافعی رح فی احد قولیه یشترط المثنی والحجة علیه ما ذكرنا
وقد صح ان النبی صلی الله علیه وسلم قبل شهادة الواحد فی رؤیة هلال رمضان ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد وصاموا
ثلثین یوما لا یفطرون فیما روی الحسن رح عن ابی حنیفة رح للاحتیاط ولان الفطر لا یثبت بشهادة الواحد وعن محمد رح
انهم یفطرون ویثبت الفطر بناء علی ان ثبوت الرمضانیة بشهادة الواحد وان كان لا یثبت بها ابتداء كاستحقاق
الارث بناء علی النسب الثابت بشهادة القابلة واذا لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتی یراه جمع كثیر یقع العلم بخبرهم
لان التفرد بالرؤیة فی مثل هذه الحالة یوهم الغلط فیجب التوقف فیه حتی یكون جمعا كثیرا بخلاف ما اذا كان بالسماء علة لانه قد ینشق
الغیم عن موضع القمر فیتفق للبعض النظر ثم قیل فی حد الكثیر اهل المحلة وعن ابی یوسف رح خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة ولا فرق بین اهل المصر ومن ورد من خارج المصر

ص خبر است ف از امر دینی ص و از ابی حنیفه رح مرویست که گواهی او ف درین باب نیز ص مقبول نیست چه این خبر گواهی
است من وجه ف بجهت آنکه عمل کردن بر خبر مذکور واجب نمیشود مگر بعد از حکم قاضی ص و یک قول شافعی رح این است که
در باب گواهی رویت هلال رمضان دو گواه شرط است و آنچه مذکور گذشت که دیدن هلال رمضان امر دینی است و خبر
واحد در آن مقبول است ص حجت است بر او و نیز بروایت صحیح آمده است که پیغمبر صلعم در رویت هلال رمضان گواهی یک کس
مقبول داشته است و بعد از آن باید دانست که هرگاه قبول کند امام گواهی یک کس را ف در رویت هلال رمضان و جماعت
آن ص مردمان سی روز روزه دارند پس بعد از آن باید که افطار نکنند و این روایت حسن رح است از ابی حنیفه رح و این
بنابر احتیاط است و نیز بنابر این است ف که هلال عید ص الفطر ثابت نمیشود از گواهی یک کس و از محمد رح مرویست که بعد از آن
افطار نمایند و عید فطر ثابت میشود بنابر ثبوت رمضان به گواهی یک کس اگرچه عید فطر ابتداءً ثابت نمیشود بگواهی یک کس چنانچه
استحقاق میراث ابتداءً ثابت نمیشود از گواهی یک کس و ثابت میشود بنابر ثبوت نسب بگواهی یک کس که قابله است مسئله
اگر مطلع هلال صاف باشد از ابر و غبار و مانند آن پس درین صورت گواهی بدیدن هلال رمضان مقبول نیست مگر وقتیکه ببینند
آنرا جماعت کثیر که خبر آنها مفید علم یقین باشد و گواهی یک دو کس معتبر نیست زیرا چه دیدن یک دو کس فقط درین صورت محل توهم
غلطی است پس در قبول نمودن گواهی یک دو کس توقف نموده خواهد شد تا آن زمان که خبر دهند بدیدن هلال جمع کثیر بخلاف آنکه
اگر مطلع هلال صاف نباشد بسبب ابر یا غبار ف چه درین صورت گواهی یک کس نیز معتبر است بشرطیکه عادل باشد ص زیرا چه
درین صورت گاهی چنان اتفاق می افتد که موضع هلال مکشوف میگردد در یک موضع آن بسبب دور شدن ابر از آن موضع و باقی محل
تمام مخفی می شود زیر ابر و درین اثنا نگاه بعض مردان بر آن می افتد و آن بعض فقط می بینند آنرا و بعد از آن باید دانست که در حد
کثیر اختلاف است بعضی گفته اند که کثیر عبارت است از اهل یک محله و از ابی یوسف رح مرویست که آن عبارت است از پنجاه مرد بنابر
قیاس آن بر قسامه و باید دانست که در حکم مذکور اهل شهر و کسانیکه در آن وارد شده باشند از بیرون شهر هر دو برابر اند

وذكر الطحاوی رح انه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع واليه الاشارة فی كتاب الاستحسان وكذا اذا كان علی مكان مرتفع فی المصر ومن رأی هلال الفطر وحده لم يفطر احتياطا وفی الصوم الاحتياط فی الايجاب واذا كان بالسماء علة لم تقبل فی هلال الفطر الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين لانه تعلق به نفع العبد وهو الفطر فاشبه سائر حقوقه والاضحی كالفطر فی هذا فی ظاهر الرواية وهو الاصح خلافا لما روی عن ابی حنيفة رح انه كهلال رمضان لانه تعلق به نفع العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحی وان لم يكن بالسماء علة لم تقبل الا شهادة جماعة يقع العلم بخبرهم كما ذكرنا ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس لقوله تعالی كلوا واشربوا حتی يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود الی ان قال ثم اتموا الصيام الی الليل والخيطان بياض النهار وسواد الليل والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية فی الشرع لان الصوم فی حقيقة اللغة هو الامساك لورود الاستعمال فيه الا انه زيد عليه النية فی الشرع لتتميز بها العبادة من العادة واختص بالنهار لما تلونا ولانه لما تعذر الوصال

وطحاوی رح ذکر کرده است که گواهی یک کس در صورت مذکوره مقبول است بشرطیکه آن کس از بیرون شهر آمده باشد چه در صحرا وبیرون شهر موانع دیدن هلال کم میباشد وبسوی این اشارت است در عبارت کتاب الاستحسان وباید دانست که همین حکم است در صورتیکه آن کس در شهر باشد ولیکن در مکان بلند ف چون مناره ص وبام بلند مسئله ۶ اگر شخصی تنها ببیند هلال عید را نباید وبرا که افطار نماید در روزی که بزعم او روز عید است زیرا چه احتیاط درین است ودر صورتیکه تنها ببیند هلال رمضان را احتیاط دران است که روزه دارد در روزی که بزعم او غرهٔ رمضان است مسئله ۷ اگر بتاریخ بیست ونهم رمضان مطلع هلال صاف نباشد پس درین مقبول نیست گواهی برویت هلال مگر وقتیکه گواه دو مرد باشند یا یک مرد ودو زن زیرا چه نفع عباد متعلق است بدیدن هلال عید وآن نفع افطار است پس جاری نموده خواهد شد دران حکم حقوق عباد ف ودر گواهی حقوق عباد عدد وعدالت گواهان وحریت آنها شرط است وباید دانست ص که عید اضحی مانند عید الفطر است درانچه مذکور شد وهمین ظاهر روایت است وهمین اصح است بخلاف روایتی که از ابی حنیفه رح مرویست وآن اینست که حال هلال عید اضحی مانند هلال رمضان است ودلیل ظاهر الروایت این است که بهلال عید اضحی نیز نفع عباد متعلق است وآن فراخوری است بگوشت قربانی مسئله ۸ اگر مطلع صاف باشد پس هلال ف شوال وذی الحجه ص گواهی مقبول نیست مگر گواهی جمع کثیر که بخبر آنها علم الیقین حاصل بشود چنانچه مذکور شد مسئله ۹ وقت روزه از وقت طلوع صبح صادق تا غروب آفتاب است بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بخورید وبنوشید ف یعنی در شبهای رمضان ص تا آن زمان که پیدا شود خط ابیض از خط اسود وبعد ازان تمام کنید روزه را تا بشب وخط ابیض عبارتست از سفیدهٔ روز ف یعنی صبح صادق ص وخط اسود عبارتست از سیاهی شب ف یعنی صبح کاذب ص مسئله ۱۰ صوم ف یعنی روزه ص در شرع عبارتست از ترک خوردن ونوشیدن وجماع از صبح صادق تا بشام مع نیت زیرا چه لفظ صوم ف که در قرآن کریم است ص بمعنی امساک است در لغت ولیکن در شرع نیت بران زیاده نموده شده است تا بسبب آن عبادت از عادت ممتاز شود مسئله ۱۱ روزه مختص بروز است بجهت آیت قرآن که مذکور شد وبجهت آنکه وصال ف یعنی پیوسته روزه داشتن متعذر است بسبب آنکه منتفی میباشد ص یکی ازین دو

كان تعيين النهار أولى ليكون على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الأداء في حق النساء

باب ما يوجب القضاء والكفارة

إذا أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا لم يفطر والقياس أن يفطر وهو قول مالك رح لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوٰة ووجه الاستحسان قوله عليه الصلوٰة والسلام للذي أكل وشرب ناسيا تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك وإذا ثبت هذا في حق الأكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية بخلاف الصلوٰة لأن هيئة الصلوٰة مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر في الصوم فيغلب ولا فرق بين الفرض والنفل لأن النص لم يفصل ولو كان مخطئا أو مكرها فعليه القضاء خلافا للشافعي رح فإنه يعتبره بالناسي ولنا أنه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولأن النسيان من قبل من له الحق

وروز او سے است بنا بر آنکہ روزہ داشتن بسبب خلاف عادت مشقت است و بنائے عبادت بر آن است مسئلہ ۲ طہارت از حیض و نفاس شرط ادائے روزہ است در حق زنان واللہ اعلم ✤

باب در بیان چیزی کہ موجب قضا و کفارہ است مسئلہ ۱ اگر روزہ دار از راہ فراموشی بخورد یا بنوشد یا جماع کند پس روزہ نمی شکند و این بنا بر استحسان است و مقتضای قیاس اینست کہ روزہ بشکند و ہمین قول امام مالک رح است زیراچہ خوردن و نوشیدن و جماع کہ منافی و ضد روزہ است در صورت مذکورہ متحقق است پس باید کہ روزہ بشکند چنانچہ نماز می شکند اگر مصلی در اثنای نماز تکلم نماید بفراموشی چہ کلام ضد نماز است و وجہ استحسان اینست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است مر کسی را کہ از راہ فراموشی اکل و شرب نمودہ بود کہ ثابت باشی بر روزہ خود کہ خدا تعالی ترا خورانیدہ است و نوشانیدہ است و ہرگاہ این ثابت شد پس ثابت خواہد شد کہ بسبب جماع بفراموشی نیز روزہ نخواہد شکست زیراچہ ترک جماع رکن روزہ است چنانکہ ترک اکل و شرب رکن است بخلاف تکلم در اثنای نماز اگرچہ بفراموشی باشد زیراچہ حالت نماز موجب یاد داشتن است پس نسیان و فراموشی در آن حالت غالب نخواہد شد و حالت روزہ موجب یاد داشتن آن نیست پس نسیان و فراموشی در آن غالب خواہد شد و باید دانست کہ در حکم مذکور روزہ فرض و نفل ہر دو برابر است زیراچہ حدیثی کہ در این باب وارد شدہ است در آن فرق مذکور نیست میان روزہ فرض و نفل مسئلہ ۲ اگر شخصی در روز رمضان بخورد یا بنوشد بسبب خطا چنانچہ در حالت مضمضہ بی قصد آب فرو در حلق درود یا وجود ذکر صوم بخورد یا بنوشد بسبب اکراہ پس روزہ او می شکند و قضای آن بر او لازم می آید و شافعی رح میگوید کہ در این صورت نیز روزہ نمی شکند چنانچہ در صورت فراموشی و علمای ما میگویند کہ قیاس خطا و اکراہ بر نسیان و فراموشی معقول نیست بجہت آنکہ خطا و اکراہ کثیر الوقوع نیست و نسیان کثیر الوقوع است بجہت آنکہ نسیان بر انسان بسیار میشود و از جانب کسی کہ روزہ حق وی است یعنی خدا تعالی

والاكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلوة فان نام فاحتلم لم يفطر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث لا يفطرن الصيام القيء والحجامة والاحتلام ولانه لم توجد صورة الجماع ولا معنى وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة وكذا اذا نظر الى امرأة فامنى لما بينا وصار كالمتفكر اذا امنى وكالمستمني بالكف على ما قالوا ولو ادهن لم يفطر لعدم المنافي وكذا اذا احتجم لهذا ولما روينا ولو اكتحل لم يفطر لانه ليس بين العين والدماغ منفذ والدمع يترشح كالعرق والداخل من المسام لا ينافي كما لو اغتسل بالماء البارد ولو قبل امرأة لا يفسد صومه يريد به اذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ومعنى بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك أدير على السبب على ما يأتي في موضعه ان شاء الله

ص و اکراه از جانب غیر صاحب حق است مانند مقید و مریض در حق قضا نمودن نماز ف یعنی اگر مقید نشسته نماز گذارد بسبب عذر قید پس او قضا میکند آن نماز را و مریض بعد از دفع مرض قضا نمیکند نمازی را که بسبب عذر بیماری نشسته گذارده بود آن را و هرگاه این فرق میان نسیان و اکراه ظاهر گشت پس قیاس یکی بر دیگر صحیح نخواهد شد ۱۲

ص مسئله ۳ اگر روزه دار بخوابد و در خواب محتلم شود روزه نمیشکند بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که سه چیز است که بسبب آن روزه نمی شکند یکی قی دوم حجامت سوم احتلام و بجهت آنکه یافته نمیشود صورت جماع و نه معنی آن چه معنی جماع عبارت است از انزال بشهوت بسبب مباشرت و همچنین روزه نمی شکند در صورتیکه بشهوت نگاه کند روزه دار بسوی زنی و بسبب آن انزال شود بجهت دلیلی که در مسئلهٔ احتلام مذکور شد ف و حاصل آنکه درین صورت روزه نمی شکند ص چنانچه روزه نمیشکند در صورتیکه شخصی خیال نماید زنی را باین طور که جماع میکند او را و همچنین در صورتیکه بمالد ذکر خود را به کف دست خود حتی که انزال شد و پس درین صورتها روزه نمی شکند بنا برانچه فقها گفته اند ف و اکثر مشائخ برآنند که در صورت اخیر روزه میشکند

ص مسئله ۴ بسبب مالیدن روغن در بدن روزه نمی شکند چه درین صورت چیزی منافی روزه یافته نمیشود و همچنین بسبب حجامت نمودن روزه نمی شکند بجهت آنکه درین صورت نیز منافی روزه یافته نمی شود و بجهت حدیثی که مذکور شد در مسئلهٔ احتلام

مسئله ۵ روزه دار اگر سرمه کشد در چشم خود روزه نمی شکند زیرا چه از چشم تا دماغ منفذی نیست ف تا اثر آن منفذ سرمهٔ چشم در دماغ در آید سوال پس اشک از دماغ از راه چشم چگونه می ریزد جواب ص اشک از راه مسام می ریزد مانند عرق و چیزی که داخل شود از راه مسام شکننده روزه نیست چنانچه اگر غسل کند کسی از آب سرد ف و ادراک کند سردی آنرا در جگر پس روزه او نمیشکند ص مسئله ۶ بسبب بوسه گرفتن روزه نمی شکند نیز طلبکه انزال نشود زیرا چه درین صورت چیزی منافی روزه یافته نمی شود نه صورةً و نه معنیً ف اما صورةً پس آن ظاهر است و اما معنیً پس بجهت آنکه انزال یافته نشد ص بخلاف رجعت بعد از طلاق رجعی و مصاهرت فیه آن بسبب بوسه ثابت میشود ص زیرا چه مدار حکم رجعت و مصاهرت بر سبب است بنا برانچه ذکر آن خواهد آمد در موضع آن ان شاء الله تعالی

ولو انزل بقبلة او لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع ووجود المنافي صورة او معنى يكفي لايجاب القضاء احتياطا اما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه اي الجماع او الانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان امن يعتبر عينه وابيح له وان لم يأمن تعتبر عاقبته وكره له والشافعي رح اطلق فيه في الحالين والحجة عليه ما ذكرنا والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل في ظاهر الرواية وعن محمد رح انه كره المباشرة الفاحشة لانه قل ما تخلو عن الفتنة ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطر وفي القياس يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان انه لا يستطاع الاحتراز عنه فاشبه الغبار والدخان واختلفوا في المطر والثلج والاصح انه يفسد لامكان الامتناع عنه اذا آواه خيمة او سقف ولو اكل لحما بين اسنانه فان كان قليلا لم يفطر وان كان كثيرا يفطر وقال زفر رح يفطر في الوجهين لان الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة

مسئلہ ۷ روزہ دار اگر بوسہ بگیرد یا مس کند و بسبب آن انزال شود پس روزہ او می شکند و بر و قضای آن لازم می آید نہ کفارہ زیرا چہ درین صورت جماع کہ منافی روزہ است معنی یافتہ میشود و وجود منافی اگرچہ معنی باشد برای وجوب قضا کافی ہست احتیاطا و اما وجوب کفارہ پس آن موقوف ہست بر کمال خیانت چہ کفارہ چیزیست کہ مندفع میشود بسبب شبہہ مانند حدود ف و قصاص ص مسئلہ ۸ روزہ دار را بوسہ گرفتن مضایقہ نیست بشرطیکہ وی را اعتماد باشد بر ذات خود کہ جماع یا انزال نخواہد کرد و وقتیکہ این اعتماد نباشد پس درین ہنگام وی را بوسہ گرفتن مکروہ است زیرا چہ عین بوسہ شکنندۂ روزہ نیست ولیکن گاہی بالآخرہ باعث جماع یا انزال میشود کہ شکنندۂ روزہ است پس اگر آن شخص را اعتماد باشد کہ از جماع و انزال محفوظ خواہد ماند پس در حق او عین بوسہ اعتبار نمودہ میشود و آن مباح گردانیدہ میشود در حق او و اگر وی را این اعتماد نباشد پس اعتبار نمودہ میشود در حق او آنچہ آخر کار است پس مکروہ داشتہ میشود بوسہ گرفتن در حق او و شافعی رح این تفصیل نکردہ است بلکہ گفتہ است کہ بوسہ گرفتن مباح است روزہ دار را در ہر دو صورت و دلیل علمای ما کہ مذکور شد حجت است برو مسئلہ ۹ مباشرت مانند بوسہ گرفتن است نزد ابی حنیفہ رح بنابر ظاہر روایت و مرویست کہ نزد محمد رح مباشرت فاحشہ مکروہ است زیرا چہ مباشرت فاحشہ غالبا از فتنہ خالی نمی باشد ف و آن عبارتست ازینکہ زن و مرد باہم برہنہ شدہ معانقہ نمایند بانطور کہ ظاہر فرج ہر یک مس کند ظاہر فرج دیگری را ص مسئلہ ۱۰ اگر مگس در آید در حلق روزہ دار روزہ وی نمی شکند بنابر استحسان و مقتضای قیاس اینست کہ روزہ او بشکند زیرا کہ چیزی کہ بسبب آن روزہ بشکند در جوف او در آمدہ است اگرچہ آن چیز از قسم غذا و ماکولات نیست مانند تراب و سنگریزہ و وجہ استحسان اینست کہ مگس در حلق او بغیر اختیار او در آمدہ است و بر احتراز از آن قادر نیست پس آن مانند غبار و دخان است مسئلہ ۱۱ اگر قطرۂ باران یا برف در آید در حلق روزہ دار پس درین صورت اختلاف است و اصح اینست کہ روزہ میشکند چہ احتراز از آن ممکن است بپناہ گرفتن زیر خیمہ یا سقفی مسئلہ ۱۲ بسبب خوردن پارۂ گوشت کہ در میان دندانهای صائم میماند روزہ نمیشکند ولیکن این وقتی است کہ آن پارۂ گوشت قلیل باشد و اگر کثیر باشد پس بسبب خوردن آن روزہ می شکند و زفر رح گفتہ است کہ در ہر دو صورت روزہ میشکند زیرا چہ دہن در حکم ظاہر بدن است بسبب آب در دہن کردن روزہ نمیشکند

ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد رح ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد صومه ولو اكلها ابتداء يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف رح وعند زفر رح عليه الكفارة ايضا لانه طعام متغير ولابي يوسف رح انه يعافه الطبع فان ذرعه القيء لم يفطر لقوله صلى الله عليه وسلم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامدا فعليه القضاء ويستوي فيه ملأ الفم فما دونه فلو عاد وكان ملأ الفم فسد عند ابي يوسف رح لانه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل وعند محمد رح لا يفسد لانه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة وان اعاد فسد بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر وان كان اقل من ملأ الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا صنع له في الادخال وان اعاده فكذلك عند ابي يوسف رح لعدم الخروج وعند محمد رح يفسد صومه لوجود الصنع منه في الادخال

و دلیل علمای ما این است که قلیل از آن تابع دندان هاست بمنزلهٔ آب دهن بخلاف کثیر چه آن تابع دندان نیست چه کثیر در دندانها نمی ماند و بدانکه مقدار نخود کثیر است و کم از آن قلیل و آنچه مذکور شد در صورتیست که آنرا از دهن بر نیاورده خورده باشد و اگر آنرا از دهن بر آورده بخورد باید که روزه بشکند چه از خارج در جوف در آمده است چنانکه از محمد رح مرویست که روزه دار اگر فرو برد کنجدی را از میان دندانهای خود روزه نمی شکند و اگر دانهٔ کنجد را ابتداءً از خارج گرفته فرو برد روزه می شکند و اگر آن را بخاید روزه نمی شکند چه آن دانه بسبب خائیدن در دهن پریشان میگردد **ف** و چیزی از آن به اندرون حلق نمیرود **مسئله ۱۳** در صورتیکه بخورد گوشت پاره را که باقی مانده میان دندانها و پاره مذکور بمقدار نخود باشد قضا لازم می آید نه کفاره نزد ابی یوسف رح و نزد زفر رح کفاره نیز لازم می آید زیرا چه آن طعام متغیر است **ف** مانند گوشت بدبو **ص** و دلیل ابی یوسف رح اینست که طبیعت انسان از خوردن آن کراهت میکند **ف** پس خوردن آن مقصود نمیشود **ص** **مسئله ۱۴** اگر از روزه دار بسبب غلبهٔ غثیان قی بی اختیار بر آید روزه نمی شکند زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که قی کند بی اختیار قضا بر او لازم نیست و هر که قصداً بتکلف قی کند قضا بر او لازم می آید و بدانکه درین حکم قی پر دهن و غیر پر دهن هر دو برابر است **مسئله ۱۵** اگر روزه دار را قی پر دهن در دهن آید و بعد از آن آن قی در حلق فرو رود پس روزه میشکند نزد ابی یوسف رح زیرا چه قی پر دهن هرگاه از جوف در دهن بر آید پس از آن خارج شمرده میشود لهذا بسبب آن وضو می شکند پس آن قی در صورت مذکوره بعد از خروج داخل شده است در جوف و نزد محمد رح در صورت مذکوره روزه نمیشکند زیرا چه صورت افطار که عبارت است از خائیدن و فرو بردن در صورت مذکوره یافته نمیشود و همچنین معنی افطار نیز یافته نمیشود چه قی را کسی غذا نمیکند و اگر روزه دار مذکور آن قی را خود فرو برد پس درین صورت روزه او می شکند باجماع چه او داخل کرد آن قی را بعد از بر آمدن آن پس صورت فطر متحقق شد **مسئله ۱۶** اگر قی کمتر از پری دهن از دهن بر آید و باز بحلق فرو رود روزه نمی شکند چه آن قی خارج شمرده نمیشود و روزه دار آنرا فرو نبرده است و اگر روزه دار آنرا از دهن فرو برد پس در صورت نیز روزه نمیشکند نزد ابی یوسف رح زیرا چه قی مذکور خارج شمرده نمیشود و نزد محمد رح روزه او فاسد میشود بسبب صنع او در اندرون بردن آن

فان استقاء عمداً ملأ فيه فعليه القضاء لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة لعدم الصورة وان كان اقل من ملأ الفم فكذلك عند محمد رح لاطلاق الحديث وعند ابي يوسف رح لا يفسد لعدم الخروج حكماً ثم ان عاد لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج وان اعاده فعنه انه لا يفسد لما ذكرنا وعنه انه يفسد فالحقه بملأ الفم لكثرة الصنع ومن ابتلع الحصاة او الحديد افطر لوجود صورة الفطر ولا كفارة عليه لعدم المعنى ومن جامع في احد السبيلين عامداً فعليه القضاء استدراكاً للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية ولا يشترط الانزال في المحلين اعتباراً بالاغتسال وهذا لان قضاء الشهوة يتحقق دونه انما ذلك شبع وعن ابي حنيفة رح انه لا تجب الكفارة بالجماع في الموضع المكروه اعتباراً بالحد عنده والاصح انها تجب لان الجناية متكاملة لقضاء الشهوة ولو جامع ميتة او بهيمة فلا كفارة انزل او لم ينزل خلافاً للشافعي رح لان الجناية تكاملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى

مسئله ۱۷ روزه دار اگر عمداً قی پر دهن نماید پس بر وی قضای آن لازم می آید بنا بر حدیثی که مذکور شد و کفاره لازم نمی آید چه صورت افطار یافته نشده است و اگر قی پر دهن نباشد پس درین صورت نیز روزه می شکند نزد محمد رح بنا بر حدیث مذکور چه آن مطلق است ف و مقید نیست به اینکه قی پر دهن باشد ص و نزد ابی یوسف رح روزه نمی شکند زیرا چه قی پر دهن شمرده نمیشود لهذا بسبب آن وضو نمی شکند و بعد ازان باید دانست که اگر در صورت مذکوره آن قی قلیل بعد از بر آمدن تا دهن باز فرو رود در حلق روزه نمی شکند نزد ابی یوسف رح چه خروج آن معتبر نیست پس دخول بعد ازان ثابت و معتبر نخواهد شد و اگر آن قی کند خود فرو برد آنرا پس درین صورت از ابی یوسف رح دو روایت است یکی اینکه روزه نمی شکند بنا بر وجهی که مذکور شد دوم اینکه روزه می شکند زیرا چه درین صورت عمل کثیر ازو یافته شد چه او قصداً قی کرد و بعد ازان خود آنرا فرو برد مسئله ۱۸ روزه دار اگر فرو برد سنگ ریزه را یا خسته خرما را یا پاره آهن را روزه او می شکند زیرا چه صورت افطار یافته شد و کفاره لازم نمی آید بجهت آنکه معنی افطار ف که عبارت است از داخل شدن چیزی که از قبیل غذا است یا از قبیل دوا است یافته نشده مسئله ۱۹ روزه دار اگر جماع کند در قبل یا دبر کسی پس قضای آن برو لازم می آید چه روزه بسبب جماع می شکند و کفاره نیز لازم می آید بجهت کمال جنایت و باید دانست که در صورت جماع کردن در قبل و دبر برای لازم شدن قضا و کفاره انزال شرط نیست زیرا چه بسبب داخل کردن ذکر درین دو موضع غسل جنابت واجب میشود اگرچه انزال نشود پس همچنان کفاره نیز لازم خواهد شد وسر آن اینست که قضای شهوت بسبب آن متحقق میشود بدون انزال و تنها سیری حاصل میشود و از ابی حنیفه رح مرویست که بسبب جماع نمودن در دبر کفاره لازم نمی آید بنا بر آنکه در آن حد لازم نیست نزد او ح و اصح اینست که بسبب آن کفاره لازم می آید زیرا چه آن جنایت کامل است بسبب قضای شهوت مسئله ۲۰ اگر شخصی جماع کند مرده را یا چهارپایه را پس کفاره لازم نمی آید انزال شود یا نشود و نزد شافعی رح درین صورت نیز کفاره لازم می آید و دلیل علمای ما رح اینست که سبب وجوب کفاره جنایت کامل است و آن در صورت مذکوره یافته نمیشود چه کمال جنایت بسبب قضای شهوت در محل مشتهی متحقق میشود

ولم يوجد ثمّ عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة وقال الشافعي رح في قولٍ لا تجب عليها لانّها متعلّقة بالجماع وهو فعله وانّما هي محلّ الفعل وفي قولٍ تجب ويتحمل الرجل عنها اعتباراً بماء الاغتسال ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر وكلمة من تنتظم الذكور والاناث ولان السبب جناية الافساد لا نفس الوقاع وقد شاركته فيها ولا تحمل لانّها عبادة او عقوبة ولا يجري فيها التحمل ولو اكل او شرب ما يتغذى به او ما يتداوى به فعليه القضاء والكفارة وقال الشافعي رح لا كفارة عليه لانّها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره ولنا ان الكفارة تعلّقت بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت وبايجاب الاعتاق تكفيرا عرفت ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية ثم قال والكفارة مثل كفارة الظهار لما روينا ولحديث الاعرابي فانّه قال يارسول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت

و مردہ چہار پایہ تحمل شئی نیست و بعد ازان باید دانست کہ چنانکہ نزد علمای ما بسبب جماع کفارہ لازم می آید بر مرد ہمچنین لازم می آید بر زن نیز اگر زن بطوع و رضامندی تمکین نمودہ باشد و قول شافعی رح این ست کہ کفارہ بر زن لازم نمی آید زیراچہ وجوب کفارہ متعلق ست بجماع و جماع فعل مرد است و جز این نیست کہ زن محل آن فعل ست و قول دیگر اینست کہ کفارہ بر زن نیز لازم می آید ولیکن تحمل آن مینماید مرد یعنی مرد از جانب زن کفارہ دیرا ادا کند و مراد ازین تحمل کفارہ مال ست نہ روزہ کہ فرض و این بنا بر آنست کہ غسل جنابت واجب میشود بر زن نیز و بہای آب واجب میشود بر مرد و دلیل علمای ما این است کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہرکہ افطار کند در روز رمضان پس لازم میشود بر و آنچہ لازم میشود بر ظہار کنندہ و این حدیث شامل ست زن و مرد ہر دو را و دوم این ست کہ سبب وجوب کفارہ در صورت جماع جنایت است کہ عبارت ست از فساد روزہ نہ عین جماع و زن شریک مرد است در جنایت مذکورہ و در کفارہ تحمل جاری نیست زیراچہ کفارہ یا عبادت ست یا عقوبت و در ہیچ یکی ازین ہر دو تحمل جاری نیست مسئلہ ۱۲ اگر شخصی بعد از نیت روزہ روزہ رمضان را بشکند باینطور کہ بخورد یا بنوشد چیزی را از قسم غذا یا دوا پس بر و قضا و کفارہ ہر دو لازم می آید و شافعی رح گفتہ است کہ بر و کفارہ نیست زیراچہ وجوب کفارہ در شرع بسبب جماع بخلاف قیاس ست چہ وجوب کفارہ برای رفع گناہ ست و دفع آن بسبب توبہ حاصل میشود پس از روی قیاس بسوی کفارہ حاجت نیست و ہرگاہ وجوب کفارہ در صورت جماع بخلاف قیاس ست پس قیاس چیزی دیگر مثل اکل و شرب بر آن مقصود نیست و دلیل علمای ما این ست کہ سبب وجوب کفارہ در صورت جماع جنایت است کہ عبارت ست از افطار روزہ رمضان بر وجہ کمال و این سبب در صورت اکل و شرب نیز متحقق ست و ہرگاہ بجہت کفارہ این گناہ در صورت جماع اعتاق بندہ واجب است پس معلوم شد کہ توبہ مکفر این گناہ نیست چنانچہ شافعی رح زعم کردہ است مسئلہ ۲۲ کفارہ شکستن روزہ ماہ رمضان مثل کفارہ ظہارست بجہت حدیثی کہ سابق مذکور شد و بجہت حدیث اعرابی کہ نزد پیغمبر صلعم آمد و گفت کہ یا رسول خدا ہلاک شدم و ہلاک کردم پیغمبر صلعم پرسید کہ چہ کردی

قال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا فقال صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فقال لا املك
الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين فقال هل جاءني ما جاءني الا من الصوم فقال
اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يؤتى بفرق من
تمر ويروى بعرق فيه تمر خمسة عشر صاعا وقال فرقها على المساكين فقال والله ما بين لابتي
المدينة احد احوج مني ومن عيالي فقال كل انت وعيالك يجزيك ولا يجزئ احدا بعدك وهو حجة
على الشافعي في قوله يخير لان مقتضاه الترتيب وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه ومن جامع
فيما دون الفرج فانزل فعليه القضاء لوجود الجماع معنى ولا كفارة عليه لانعدامه صورة
وليس في افساد صوم غير رمضان كفارة لان الافطار في رمضان ابلغ في الجناية فلا يلحق به غيره
ومن احتقن او استعط او اقطر في اذنه افطر لقوله صلى الله عليه وسلم الفطر مما دخل
ولوجود معنى الفطر وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة عليه لانعدامه صورة

پس گفت اعرابی که قصداً جماع کردم زن خود را در روزه رمضان پس فرمود پیغمبر صلعم که یک بنده آزاد کن گفتا
که من مالک بنده نیستم پس فرمود پیغمبر صلعم که دو ماهی درپی روزه دار گفتا که آنچه برمن آمد پس آن بیامد برمن مگر بجهت
روزه پس فرمود پیغمبر صلعم که شصت مسکین را طعام بده گفتا که این قدر طعام نزد من نیست پس امر کرد آن سرور صلعم
مرخادمان خود را که یک فرق سرخ که سه پیمانه است اعنی بعض گفته اند که در آن شانزده رطل می گنجد و بعضے گفته اند
که سرخ هشتاد و سه رطل است و بعضی گفته اند که سی و شش رطل و بعضی گفته اند که شصت رطل سرخ مع خرما و بیارید
و فرمود مر آن اعرابی را که بخش کن آنرا به مسکینان اعرابی گفت که والله نیست در میان مدینه کسی محتاج تر از من
و از عیال من پس فرمود پیغمبر صلعم که بخور این را تو و بخورد عیال تو و کفایت خواهد کرد ترا این کفاره و این مخصوص بتست
و سوای تو کسی دیگر را کفایت نخواهد کرد و باید دانست که نزد علمای ما کفاره ترتیبی که در حدیث مذکور است واجب است
و حدیث مذکور حجت است بر شافعی رح در مختار گردانیدن صاحب کفاره یکی ازین سه چیز بدون ترتیب زیرا چه مقتضای
آن حدیث ترتیب است و نیز حجت است بر مالک رح در نفی تتابع روزه زیرا چه در حدیث مذکور بر آن نص است + +
مسئله ۳ ۲ اگر شخصی جماع کند در غیر قبل و دبر و بسبب آن انزال شود پس روزه او می شکند و قضای آن بر او
لازم می آید بسبب آنکه جماع معنیً ازو یافته شده است و کفاره آن بر او لازم نمی آید زیرا چه جماع صورةً در این صورت
یافته نشده است مسئله ۴ ۲ بسبب شکستن روزه غیر رمضان کفاره لازم نمی آید زیرا چه شکستن روزه رمضان
جنایت عظیم است پس شکستن روزه دیگر به آن لحق نخواهد شد مسئله ۵ ۲ بسبب حقنه نمودن روزه می شکند و همچنین
بسبب دوا انداختن در بینی و گوش بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که بسبب درآمدن چیزی در اندرون بدن روزه
می شکند و بجهت آنکه در این صورت یافته میشود معنی افطار که عبارت است از درآمدن چیزی که در آن اصلاح بدن است در جوف
بدن و در صورت مذکور کفاره لازم نمی آید زیرا چه صورت اکل ف که عبارت است از خاییدن و فرو بردن است در صورت مذکوره وصل یافته نشود

ولو اقطر فی اذنيه الماء او دخلهما لا يفسد صومه لانعدام المعنى والصورة بخلاف ما اذا ادخله الدهن ولو داوى جائفة او آمة بدواء فوصل الى جوفه او دماغه افطر عند ابی حنيفة رحمه الله والذی يصل هو الرطب وقالا لا يفطر لعدم التيقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة واتساعه اخرى كما فی اليابس من الدواء وله ان رطوبة الدواء تلاقی رطوبة الجراحة فيزداد ميلا الى الاسفل فيصل الى الجوف بخلاف اليابس لانه ينشف رطوبة الجراحة فينسد فمها ولو اقطر فی احليله لم يفطر عند ابی حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يفطر وقول محمد رح مضطرب فيه فكانه وقع عند ابی يوسف رح ان بينه وبين الجوف منفذا ولهذا يخرج منه البول ووقع عند ابی حنيفة رح ان المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه وهذا ليس من باب الفقه ومن ذاق شيئا بفمه لم يفطر لعدم الفطر صورة ومعنى ويكره له ذلك لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ويكره للمرأة ان تمضغ لصبيها الطعام اذا كان لها منه بد لما بينا

مسئله ۲۶ اگر روزه دار در گوش خود آب داخل کند یا آب از خود داخل شود در گوش او پس درین هر دو صورت روزه نمی شکند زیرا چه درین هر دو صورت اکل یافته نمیشود نه صورة نه معنیً بخلاف آنکه اگر در گوش روزه دار روغن در آید ف چه دران اصلاح بدن است ص مسئله ۲۷ اگر بر شکم شخصی جراحتی باشد که در جوف آن رسیده باشد یا بر سر او جراحتی باشد که در دماغ او رسیده باشد و شخص مذکور دوا کند آن جراحت خود را به دوا یکه میرسد در جوف یا در دماغ او پس روزهٔ او می شکند نزد ابی حنیفه رح و مراد از دوا آن مذکور دوای رطب است ف نه دوای خشک چه آن در جوف نمیرسد ص وصاحبین رح گفته اند که در صورت مذکوره روزهٔ او نمی شکند زیرا چه یقیناً معلوم نیست که دوا در جوف و دماغ او رسیده است بجهت آنکه منفذ گاهی بند میشود و گاهی وا میشود ف پس بسبب دوای تر روزه نخواهد شکست ص چنانچه بسبب دوای خشک نمی شکند و دلیل ابی حنیفه رح اینست که رطوبت دوا و رطوبت جراحت بهم آمیخته میل میکند بسوی اسفل پس میرسد فی الجوف و دماغ ص بخلاف دوای خشک چه آن نشف میکند رطوبت جراحت را پس بسبب آن دهن جراحت بند می شود مسئله ۲۸ اگر شخصی در سوراخ ذکر خود چیزی از دوا التقطیر نماید پس روزه او نمی شکند نزد ابی حنیفه رح و ابو یوسف رح گفته است که روزهٔ او می شکند و قول محمد رح درین مسئله مضطرب است و وجه قول ابی یوسف رح موافق زعم او این است که از ذکر تا جوف منفذی است لهذا بول از ان بیرون میشود و وجه قول ابی حنیفه رح موافق زعم او اینست که ف از ذکر تا جوف منفذی نیست بلکه ص مثانه حائل است میان آن هر دو و بول از راه مثانه می چکد و این از باب فقه نیست ✤

مسئله ۲۹ اگر شخصی چیزی از طعام در دهن خود بگیرد برای دریافتن مزهٔ آن و فرو نبرد آنرا پس روزه او نمی شکند زیرا چه درینصورت اکل و شرب اصلا یافته نمیشود نه صورة نه معنیً ولیکن آن مکروه است زیرا چه دران ترک احتیاط است بجهت آنکه احتمال است که چیزی در حلق در آید و فرو رود مسئله ۳۰ مکروه است مر زن را که برای طفل خود طعام را بخاید ولیکن وقتی مکروه است که وی را از ان گزیر باشد و وجه کراهیت این آنست که در مسئله سابق مذکور شد

ولا بأس اذا لم تجد منه بدا صيانةً للولد الا ترى ان لها ان تفطر اذا خافت على ولدها ومضغ العلك لا يفطر الصائم لانه لا يصل الى جوفه وقيل اذا لم يكن ملتئما يفسد لانه يصل اليه بعض اجزائه وقيل اذا كان اسود يفسد وان كان ملتئما لانه يتفتت الا انه يكره للصائم لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولانه يتهم بالافطار ولا يكره للمرأة اذا لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن ويكره للرجال على ما قيل اذا لم يكن من علة وقيل لا يستحب لما فيه من التشبه بالنساء ولا بأس بالكحل ودهن الشارب لانه نوع ارتفاق وهو ليس من محظور الصوم وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي للصائم لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك من غير فصل وقال الشافعي رحمه الله يكره بالعشي لما فيه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف

واما وقتی که دیر از ان گزیر نباشد پس دین هنگام خائیدن طعام برای طفل خود دیر امکروه نیست بجهت محافظت فرزند صغیر و محافظت آن بر وی واجب است لهذا اگر وی را خوف هلاکت طفل خود باشد افطار کردن وی را جائز است مسئله ۱۳ بسبب خائیدن چیزی که بسبب آن بن دندان محکم میشود و آنرا علک میگویند ف چون کندر غیره ص روزه نمی شکند زیرا چه آن در جوف نمیرسد و بعضی گفته اند که بسبب آن روزه می شکند مگر وقتیکه مرکب باشد چه اگر مرکب نباشد بعض اجزای آن در جوف میرسد و بعضی گفته اند که بسبب خائیدن علک سیاه روزه می شکند اگرچه مرکب باشد زیرا چه علک سیاه بسبب خائیدن گداخته می شود و در حلق میرسد و باید دانست که هرچند بسبب خائیدن علک روزه نمی شکند خائیدن آن مکروه است مر روزه دار را بجهت آنکه دران احتمال فساد روزه است و بجهت آنکه آن نشانی تهمت افطار است و باید دانست که خائیدن علک مر زنان را مکروه نیست وقتیکه روزه دار نباشند چرا که آن قائم مقام مسواک است در حق زنان و بعضی گفته اند که مردان را خائیدن علک بغیر علت مکروه است اگرچه روزه دار نباشند زیرا چه دران مشابهت با زنان است مسئله ۴۲ روزه دار را سرمه در چشم کشیدن و روغن بر سبلت مالیدن مضائقه نیست چه این نوعی از انتفاع است و منافی روزه نیست ف موزه نمبر ۲ ص و باید دانست که پیغمبر صلعم ترغیب داده است در روز عاشورا بدو چیز یکی اکتحال یعنی سرمه کشیدن در چشم و دوم روزه داشتن و باید دانست که سرمه کشیدن در چشم مردان مضائقه نیست اگر بقصد تداوی باشد نه بقصد زینت و همچنین روغن مالیدن در سبلت نیز مستحب است اگر بقصد زینت نباشد چه روغن مالیدن بمنزلهٔ خضاب است و مرد را نباید که روغن در ریش بمالد تا ریش دراز گردد وقتیکه ریش او بمقدار مسنون باشد و مسنون بمقدار یک قبضه است مسئله ۴۳ روزه دار را استعمال مسواک تر خواه سبز یا تر باب مضائقه نیست خواه در اول روز خواه در آخر آن زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که بهترین خصلتهای روزه دار استعمال مسواک است و این حدیث مطلق است ف و دران تفصیل نیست میان خشک و تر و میان اول روز و آخر روز ص و شافعی رح گفته است که روزه دار را استعمال مسواک در آخر روز مکروه است زیرا چه بسبب آن زائل میشود اثر روزه که نیک و محمود داشته و آن عبارت است از بوی که در دهن روزه دار حادث میشود بسبب روزه

فشابه دم الشهيد قلنا هو اثر العبادة والاليق به الاخفاء بخلاف دم الشهيد لانه اثر الظلم ولا فرق بين الرطب الاخضر وبين المبلول بالماء لما روينا

فصل ومن كان مريضا في رمضان فخاف ان صام ازداد مرضه افطر وقضى وقال الشافعي لا يفطر هو يعتبر خوف الهلاك او فوات العضو كما يعتبر في التيمم ونحن نقول ان زيادة المرض وامتداده قد تفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه وان كان مسافرا لا يستضر بالصوم فصومه افضل وان افطر جاز لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض فانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى الحرج وقال الشافعي رح الفطر افضل لقوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر ولنا ان رمضان افضل الوقتين فكان الاداء فيه اولى وما رواه محمول على حالة الجهد واذا مات المريض والمسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء لانهما لم يدركا عدة من ايام اخر ولو صح المريض واقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر الصحة والاقامة لوجود الادراك بهذا المقدار وفائدته وجوب الوصية بالاطعام

واین بوی مانند خون شهید است پس ازالهٔ آن نباید کرد وعلمای مذهب حنفی جواب میدهند ومیگویند که بوی اثر عبادت است پس اخفای آن سزاوار است بخلاف خون شهید چه این اثر ظلم است والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر شخصی در ماه رمضان بیمار باشد وبترسد ازینکه اگر روزه خواهد داشت بیماری او زیاده خواهد شد پس جائز است او را که روزه ندارد وبعد از یافتن صحت قضا کند آن را وشافعی رح گفته است که بیمار را افطار کردن در روز رمضان جائز نیست مگر وقتیکه خوف هلاکت باشد یا خوف تلف شدن عضوی از اعضا باشد مانند تیمم وعلمای ما میگویند که زیادتی بیماری وامتداد آن گاهی موجب هلاکت میشود پس احتراز از آن واجب است مسئله ۲ مسافر را اگر روزه داشتن ضرر نباشد پس افضل اینست که روزه دارد ومعهذا اگر روزه ندارد جائز است زیراچه سفر خالی از مشقت نمی باشد پس نفس سفر عذر گردانیده شد بخلاف بیماری چه در بیماری گاهی تخفیف میشود بسبب روزه لهذا در بیماری شرط نموده شد که موجب ضرر باشد وشافعی رح گفته است که مسافر را روزه نداشتن افضل است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که در حالت سفر روزه داشتن نیکو نیست ودلیل علمای ما این است که ماه رمضان افضل است بنسبت ماههای دیگر پس ادای روزه در ماه رمضان اولی خواهد شد وحدیثی که شافعی رح آورده است پس مراد از آن اینست که اگر روزه داشتن در سفر موجب جهد ومشقت باشد پس روزه داشتن نیکو نیست مسئله ۳ اگر بیماری بیمار امتداد کشد وبعد از گذشتن ماه رمضان نیز باقی ماند وبعد از آن بیمار مذکور بمیرد پس قضای روزه رمضان بر او واجب نیست وهمین حکم مسافر است زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که هر که در ماه رمضان بیمار باشد یا مسافر پس باید که در ایام دیگر روزه رمضان را قضا نماید وبیمار ومسافر مذکور ایام دیگر را نیافتند مسئله ۴ اگر بیمار بعد از گذشتن ماه رمضان صحت یابد یا مسافر بعد از گذشتن ماه رمضان مقیم گردد قضای روزه رمضان بر آنها لازم می آید بقدر ایام صحت واقامت چه آنها آن قدر از ایام دیگر را یافتند وباید دانست که فائدهٔ این وجوب قضا بر بیمار ومسافر مذکور این است که بر آنها واجب است که وصیت نمایند کسی را باینکه بعوض هر روزه نصف صاع از گندم یا یک صاع از جو وغیره مانند صدقهٔ فطر بفقرا بدهد

وذكر الطحاوی رح خلافاً فيه بين ابی حنيفة رح وابی يوسف رح وبين محمد رح وليس بصحيح وانما

الخلاف فی النذر والفرق لهما ان النذر سبب فيظهر الوجوب فی حق الخلف وفی هذه

المسئلة السبب ادراك العدة فيتقدر بقدر ما ادرك وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء

تابعه لاطلاق النص لكن المستحب المتابعة مسارعة الى اسقاط الواجب وان

اخره حتى دخل رمضان آخر صام الثانی لانه فی وقته وقضى الاول بعده لانه وقت القضاء

وباید دانست که طحاوی رح ذکر کرده است که درین اختلاف است میان ابی حنیفه وابی یوسف رح ومیان محمد رح
ف وآن اختلاف اینست که نزد شیخین رح قضای جمیع روزه ماه رمضان لازم است مریض را اگر یک روز هم
صحت یابد بعد از گذشتن ماه رمضان ونزد محمد رح لازم میشود مر او را قضای روزه رمضان بمقدار ایام صحت ص واین
صحیح نیست ف بلکه آنها متفق اند برینکه لازم نیست مر او را اگر قضای روزه ها بمقدار ایام صحت پس وصیت کردن بفدیه
همان قدر روزه ها بر او لازم است ص وجز این نیست که اختلاف است ف میان شیخین رح ومیان محمد رح ص در صورت
نذر ف وآن اینست که اگر شخصی نذر کند روزه یک ماه معین را وبعد از ان در ان ماه بیمار شود پس اگر یک روز نیز از بیماری
صحت وشفا یابد وبعد از ان بمیرد پس نزد شیخین رح لازم می آید مر او را که وصیت کند بفدیه دادن برای روزه تمام
ماه مذکور ونزد محمد رح لازم نیست مر او را اگر وصیت کردن بفدیه دادن برای روزه های آن قدر روزها که در ان صحت یافته
شود ص ودلیل شیخین رح اینست که نذر مذکور سبب وجوب روزه تمام آن ماه است پس در صورت مذکوره اثر آن ظاهر خواهد شد
در حق خلف آن که فدیه است بخلاف قضای روزه رمضان چه قضای روزه آن قدر روزه ها بر او
لازم است که در آن صحت یافته بود بعد از ماه رمضان زیرا چه در صورت سبب وجوب قضا یافتن ایام دیگر است ف
پس هر قدر ایام دیگر را که خواهد یافت قضای روزه بمقدار آن واجب خواهد شد ص مسئله ۵ روزه های رمضان
که فوت شود قضا کردن آن پی در پی ضرور نیست بلکه قضا کنند ومختار است اگر خواهد متفرق قضا کند آن را واگر خواهد پی در پی
قضا کند زیرا چه نصیکه دلالت میکند بر وجوب قضا مطلق است ف وهر دو طور را شامل است ص ولیکن مستحب اینست
که پی در پی قضا کند تا استقاط واجب بزودی حاصل شود مسئله ۶ اگر شخصی قضا نه کرد روزه های رمضان را که فوت
شده بود حتی که رمضان دیگر رسید پس باید که ادا کند روزه رمضان موجود را چه وقت آن موجود است وبعد
از ان قضا کند روزه رمضان گذشته را چه آن وقت قضا است بر شخص مذکور

ولا فدية عليه لان وجوب القضاء على التراخي حتى كان له ان يتطوع والحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او ولديهما افطرتا وقضتا دفعًا للحرج ولا كفارة عليهما لانه افطار بعذر ولا فدية عليهما خلافًا للشافعي رح فيما اذا خافت على الولد هو يعتبره بالشيخ الفاني ولنا ان الفدية بخلاف القياس في الشيخ الفاني والفطر بسبب الولد ليس في معناه لانه عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه اصلًا والشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكينًا كما يطعم في الكفارات والاصل فيه قوله تعالى وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ قيل معناه لا يطيقونه ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز ومن مات وعليه قضاء رمضان فاوصى به اطعم عنه وليه لكل يوم مسكينًا نصف صاع من برٍّ او صاعًا من تمرٍ او شعيرٍ لانه عجز عن الاداء في آخر عمره فصار كالشيخ الفاني ثم لا بد من الايصاء عندنا

وبسبب تاخیر قضای رمضان اول تا رمضان دیگر فدیه واجب نمیشود زیراچه ویرا تاخیر آن جائزست ولهذا اوی را جائزست که بعد از گذشتن رمضان اول روزه نفل دارد اگر خواهد **مسئله** زن حامل یا زن شیر دهنده صغیر را اگر بسبب روزه داشتن خوف هلاکت باشد درحق آنها یا درحق صغیر آنها پس آنها را جائزست که افطار نمایند برای دفع حرج وبعد ازان در وقت قدرت آن قضای آن نمایند وبر آنها کفاره لازم نمی آید زیراچه آنها افطار نموده اند بسبب عذر وهمچنین بر آنها فدیه نیز لازم نیست وشافعی رح میگوید که درصورت خوف هلاکت درحق ولد فدیه بر آنها لازم می آید وشافعی رح اینها را درینصورت بر شیخ فانی قیاس نموده است وعلمای ما رح میگویند که وجوب فدیه درحق شیخ فانی خلاف قیاس است **ف** وزن مذکوره بجهت خوف هلاکت فرزند درمعنی شیخ فانی نیست **ص** زیراچه شیخ فانی را خوف هلاکت خود است وروزه براو واجب است وبعد از وجوب از ادای آن عاجز شده است بسبب خوف مذکور بخلاف زن مذکوره چه ویرا خوف هلاکت فرزند است وروزه واجب است براو نه بر فرزند مذکور **مسئله ۸** شیخ فانی که بر روزه داشتن قادر نیست جائزست ویرا که افطار کند وبجهت هر روزه نصف صاع گندم یا یک صاع از جو وخرما بدهد بمسکینان چنانچه کفاره میدهد ودلیل این مسئله آیة قرآن است چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که فدیه واجب است بر کسانیکه طاقت روزه نمیدارند **مسئله ۹** اگر شیخ فانی بعد از ادای فدیه قادر شود بر روزه داشتن پس حکم فدیه دادن باطل میگردد وروزه داشتن براو واجب میشود زیراچه فدیه دادن خلف روزه است وشرط خلف شدن آن اینست که او از اصل عاجز باشد دائمًا **مسئله** اگر بمیرد شخصی که بر ذمه او قضای رمضانست پس ولی او را لازم است که از جانب او بدیه دهد وفدیه هر روزه نصف صاع از گندم است ویک صاع از جو وخرما است ولیکن این فدیه دادن از جانب او ولی او را وقتی لازم است که وصیت کرده باشد بآن ودلیل مسئله اینست که شخص مذکور در آخر عمر عاجز گشت از ادای روزه پس مانند شیخ فانی گشت وبعد ازان باید دانست که برای لازم شدن فدیه بر ولی او وصیت شرطست نزد علمای ما

خلافاً للشافعیؒ وعلی هذا الزکوٰة هو یعتبرها بدیون العباد اذ کل ذلک حق مالی تجری فیه النیابة ولنا انه عبادة ولا بد فیه من الاختیار وذلک فی الایصاء دون الوراثة لانها جبریة ثم هو تبرع ابتداءً حتی یعتبر من الثلث والصلوٰة کالصوم باستحسان المشائخ وکل صلوٰة تعتبر بصوم یوم هو الصحیح ولا یصوم عنه الولی ولا یصلی لقوله صلی الله علیه وسلم لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد ومن دخل فی صلوٰة التطوع او فی صوم التطوع ثم افسده قضاه خلافاً للشافعیؒ له انه متبرع بالمؤدی فلا یلزمه ما لم یتبرع به ولنا ان المؤدی قربة وعمل فتجب صیانته بالمضی عن الابطال واذا وجب المضی وجب القضاء بترکه ثم عندنا لا یباح الافطار فیه بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا ویباح بعذر والضیافة عذر لقوله صلی الله علیه وسلم افطر واقض یوماً مکانه

ونزد شافعیؒ شرط نیست قصه این اختلاف است در زکوٰة فائتی شخصیکه ادای زکوٰة بر او واجب بوده است اگر پیش از ادای زکوٰة بمیرد پس نزد علمای ما ولی ویرا لازم نیست که از جانب او زکوٰة ادا نماید بشرطیکه وصیت کرده باشد بآن ونزد شافعیؒ ولی ویرا باید که زکوٰة از جانب او ادا نماید ووصیت برای آن شرط نیست ص ودلیل شافعیؒ اینست که فدیه روزه وزکوٰة حق مالی است که دران نیابت جاری است مانند دینهای عباد ودلیل علمای ما این است که ادای فدیه روزه وادای زکوٰة عبادت است پس ضرور است که اختیار مکلف باشد واختیار او یافته نمیشود مگر باینطور که وصیت نماید بآن زیرا چه ارث جبری است نه اختیاری وبعد ازان باید دانست که وصیت مذکوره تبرع است در ابتدا لهذا در ثلث مال جاری نموده میشود وباید دانست که نزد مشائخ نماز مانند روزه است در حکم فدیه از روی استحسان وهر نماز بمنزله یک روزه است وهمین صحیح است مسئله اجائز نیست که ولی میت روزه دارد ونماز گذارد از جانب او زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که کسی از جانب کسی روزه ندارد ونه کسی نماز گذارد واز جانب کسی مسئله ۱۲ اگر شخصی شروع نماید در روزه نفل یا در نماز نفل وبعد ازان فاسد کند آنرا پس بر او قضای آن لازم است وشافعیؒ میگوید که لازم نیست وشخص مذکور در هر قدر که از روزه ونماز نفل بجا آورده است متبرع است پس ویرا لازم نیست که در مقدار باقی تبرع نماید ودلیل علمای ما اینست که هر قدر از نماز وروزه نفل که ف بعد از شروع بجا آورده است عبادت وعمل ف نیک ص است پس اهتمام باقی برای محافظت آن قدر واجب است ف پس ضرور است که باقی را باتمام رساند تا آن قدر که بعمل آورده است باطل نگردد چه ابطال عمل نیک منع است در شرع ص وهرگاه اتمام باقی واجب گشت پس بسبب ترک آن قضا لازم خواهد شد مسئله ۱۳ اگر شخصی در روزه نفل شروع نماید پس ورا ف پیش از زوال نیز ص افطار کردن بغیر عذر جائز ومباح نیست بنا بر یک روایت بجهت آنکه درین ابطال عمل نیک لازم می آید لیکن باید دانست که بسبب عذر ویرا افطار کردن ف پیش از زوال ص مباح است وباید دانست که ضیافت عذر است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است در حق کسیکه بصاحب ضیافت او روزه نفل بود که افطار کن عوض آن یک روزه قضا کن

وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في رمضان أمسكا بقية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو أفطرا فيه لا قضاء عليهما لأن الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقق السبب والأهلية ولم يقضيا يومهما ولا ما مضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلوة لأن السبب فيها الجزء المتصل بالأداء فوجدت الأهلية عنده وفي الصوم الجزء الأول والأهلية منعدمة عنده وعن أبي يوسف أنه إذا زال الكفر أو الصبى قبل الزوال فعليه القضاء لأنه أدرك وقت النية ووجه الظاهر أن الصوم لا يتجزى وجوبا وأهلية الوجوب منعدمة في أوله إلا أن للصبي أن ينوي التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا لأن الكافر ليس من أهل التطوع أيضا والصبي أهل له وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب ولا صحة الشروع وإن كان في رمضان فعليه أن يصوم

مسئله ۱۴ اگر صبی بالغ گردد یا کافر مسلمان شود در روز ماه رمضان پس باید که در باقی آن روز امساک نماید ف یعنی چیزی شکننده روزه بعمل نیارد ص برای ادای حق وقت بمشابهت روزه داران و معهذا اگر افطار نماید ف در باقی روزه مذکور ص پس بر او قضای آن لازم نمی آید زیراچه روزه داشتن دران وقت واجب نیست برانها و بعد ازان روز در روز دیگر باید که روزه دارند زیراچه سبب وجوب روزه و اهلیت آن هر دو محقق شده برآنها قضای روزه های گذشته واجب نیست نه قضای روزه آن روز که دران بالغ یا مسلمان گشت و نه قضای روزه های گذشته سوای آن چه آنها آن مخاطب و مکلف نبودند بخلاف نماز ف چه اگر صبی بالغ شود یا کافر مسلمان شود در آخر وقت نماز پس بر او قضای آن نماز واجب میشود ص زیراچه سبب وجوب نماز وقتی جزو متصل بر ادای آنست و در صورت مذکوره اهلیت نماز نزد آن جزو یافته میشود و سبب وجوب روزه رمضان جزو اول از روز است ف و در صورت بالغ شدن صبی یا مسلمان شدن کافر در روز رمضان ص اهلیت آنها در جزو اول آن یافته نمیشود و از ابی یوسف رح مرویست که اگر مسلمان شود کافر یا بالغ شود صبی پیش از زوال پس درینصورت بر آنها قضای روزه آن روز لازم است زیراچه آنها درینصورت وقت نیت را یافتند و آنچه اول مذکور شد ظاهر روایت است و وجه آن اینست که وجوب روزه متجزی نیست چنانچه ادای آن متجزی نیست و در صورت مذکوره آنها را اهلیت وجوب نیست در اول آن روز ولیکن باید دانست که در صورتیکه صبی بالغ شود پیش از وقت زوال جایز است او را که نیت روزه نفل نماید دران روز و اگر کافر مسلمان شود پیش از وقت زوال پس وی را جایز نیست که نیت روزه نفل نماید در آن روز زیراچه کافر را اهلیت روزه نفل نیز نبود در اول روز و صبی را اهلیت روزه نفل بود

مسئله ۱۵ اگر مسافر را نیت افطار باشد و بعد ازان داخل شود در شهر خود پیش از وقت زوال و بعد ازان نیت روزه نماید جایز است ف خواه روزه نفل باشد خواه روزه فرض ص زیراچه سفر منافی اهلیت وجوب نیست و نه منافی صحت شروع در روزه نفل بلکه اگر مسافر پیش از وقت زوال در ماه رمضان داخل شود در شهر خود واجب است بر او که نیت روزه رمضان نماید

لزال المرخص فی وقت النية الا ترى انه لو كان مقيما فی اول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحا لجانب الاقامة فهذا اولى الا انه اذا افطر فی المسئلتين لا تلزمه الكفارة لقيام شبهة المبيح ومن اغمى عليه فی رمضان لم يقض اليوم الذی حدث فيه الاغماء لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية اذ الظاهر وجودها منه ويقضى ما بعده لانعدام النية وان اغمى عليه اول ليلة منه قضاه كله غير يوم تلك الليلة لما قلنا وقال مالك لا يقضى ما بعده لان صوم رمضان عنده يتادى بنية واحدة بمنزلة الاعتكاف وعندنا لا بد من النية لكل يوم لانها عبادات منفرقة لانه يتخلل بين كل يومين ما ليس بزمان لهذه العبادة بخلاف الاعتكاف ومن اغمى عليه فی رمضان كله قضاه لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى فيصير عذرا فی التاخير لا فی الاسقاط ومن جن فی رمضان كله لم يقضه خلافا

زیراچہ موجب اباحت افطار کہ سفر بود در وقت جواز نیت زائل گشت چہ پیش از وقت مذکور وقت نیت ہست لہذا اگر شخصے مقیم باشد در اول روز رمضان و بعد ازان سفر اختیار کند و مسافر شود پس برا و دران روز افطار مباح نیست پس در صورتیکہ مسافر مقیم گردد و پیش از وقت زوال بطریق اولی اباح نخواہد شد ویرا افطار در روز رمضان ولیکن درین ہر دو صورت اگر افطار کند شخص مذکور کفارہ برا و لازم نمی آید بجہت شبہہ اباحت افطار مسئلہ ۱۲ اگر شخصے در رمضان مغمی علیہ گردد یعنی بیہوش گردد پس برا و واجب نیست قضا نمودن روزہ آن روز کہ دران بیہوشی عارض شدہ است چہ روزہ آن روز صحیح است بجہت آنکہ ظاہر ہمین ہست کہ شخص مذکور نیت روزہ آن روز نمودہ باشد پس امساک بانیت روزہ یافتہ شد و ہمین حقیقت روزہ است و قضا کند روزہ روزہا کہ بعد آن روز است چہ در روز دیگر نیت یافتہ نشدہ است و اگر شخصے بیہوش شود شب اول از رمضان پس قضا خواہد کرد تمام روزہای رمضان مگر روزہ غرہ رمضان راچہ ظاہر اینست کہ نیت روزہ درین شب کردہ باشد و امام مالک رح گفتہ است کہ برا و قضای روزہ ہای دیگر سوای غرہ نیز واجب نیست زیراچہ روزہ تمام رمضان بیک نیت ادا میشود نزد مالک رح چنانچہ اعتکاف یک ماہ بیک نیت جائز میشود و نزد علمای ما برای ہر روزہ رمضان نیت علیحدہ ضرور است زیراچہ روزہ ہر روز عبادت علیحدہ است بجہت آنکہ میان ہر دو روز فاصل میشود زمانہ کہ وقت روزہ نیست بخلاف اعتکاف یک ماہ چہ آن عبادت واحدست بجہت آنکہ میان اعتکاف دو روز فاصل نیست زمانہ کہ قابل اعتکاف نباشد مسئلہ ۱ اگر بر شخصے حالت اغما یعنی بیہوشی در تمام ماہ رمضان مستولی باشد پس او روزہ تمام رمضان قضا خواہد کرد زیراچہ اغما نوعی از بیماری ہست کہ بسبب آن قوای انسان ضعیف میگردد و عقل او زائل نمیشود پس بیماری مذکور عذر ہست کہ بسبب آن تاخیر روزہ جائز میشود نہ کہ بسبب آن روزہ ازو ساقط میگردد مسئلہ ۱ اگر شخصے دیوانہ گردد در ماہ رمضان و در تمام ماہ دیوانہ باشد پس برا و قضای آن واجب نیست اصلا و امام مالک رح میگوید کہ قضای آن بر وی واجب است

هو يعتبره بالاغماء ولنا ان المسقط هو الحرج والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله يقولان لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء يرتب عليه وصار كالمستوعب ولنا ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فلا فائدة وتمامه في الخلافيات ثم لا فرق بين الاصلي والعارضي قيل هذا في ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبي فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا مختار بعض المتاخرين ومن لم ينو في رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه وقال زفر يتادى صوم رمضان بدون النية في حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى اي وجه يؤديه يقع عنه كما اذا وهب كل النصاب للفقير

چنانچه در صورت اغما واجب میشود قضای آن و دلیل علمای ما اینست که موجب سقوط قضا نیست مگر لزوم حرج و حالت اغما در تمام ماه ثابت نمیماند عادة ف تا حرج لازم آید ص پس ف در واجب گردانیدن قضا در صورت اغما ص حرج لازم نمی آید و جنون و دیوانگی در تمام ماه ثابت و برقرار میماند پس ف درین صورت بسبب واجب گردانیدن قضای روزه رمضان براو ص حرج لازم می آید مسئله ۱۹ اگر دیوانه هوشیار شود در بعض ایام رمضان پس واجب میشود براو قضای روزه های گذشته و زفر و شافعی رح میگویند که براو ادای روزه های گذشته واجب نیست بسبب عدم اهلیت ف پس قضای آن نیز براو واجب نخواهد شد ص چه وجوب قضا فرع وجوب ادا است و این دیوانه مانند آن دیوانه است که در تمام ماه دیوانه باشد و دلیل علمای ما اینست که سبب وجوب روزه رمضان ماه رمضان است و آن متحقق است و دیوانه اهلیت این دارد که بر ذمه او چیزی واجب شود و در واجب گردانیدن روزه بر ذمه دیوانه مذکور فائده است و آن اینست که روزه از و مطلوب خواهد شد بطوری که حرج لازم نشود در ادای آن بخلاف دیوانه که در تمام ماه دیوانه باشد چه اگر روزه رمضان براو واجب شود حرج لازم می آید در وجوب روزه پس در حق او فائده نیست و تمام این در خلافیات مذکور است و بعد ازان باید دانست که جنون اصلی و جنون عارضی هر دو برابر است در آنچه مذکور شد و بعضی گفته اند که این ظاهر روایت است و از محمد رح مرویست که میان اصلی و عارضی فرق است زیراچه شخصیکه بالغ شود در حالت جنون او در حکم صبی است پس او مکلف نیست بخلاف آنکه اگر کسی بالغ شود در حالت ثبات عقل و هوش و بعد ازان دیوانه گردد چه او مخاطب و مکلف میشود و این مختار بعض متاخرین است مسئله ۲۰ اگر شخصی در ماه رمضان اصلا نیت نکند نه نیت روزه و نه نیت افطار پس او را قضای آن لازم است و زفر رح گفته است که ادا میشود روزه او ف و قضای آن براو لازم نمی آید ص زیراچه نزد او روزه رمضان بدون نیت ادا می شود در حق کسیکه صحیح البدن و مقیم باشد زیراچه امساک در روزه رمضان واجب است براو پس بهر وجه که یافته خواهد شد واقع خواهد شد از روزه رمضان چنانچه اگر هبه کند کسی تمام نصاب بفقیر بدون نیت زکوة ف ادا میشود زکوة

ولنا ان المستحق الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية وفي هبة النصاب من الفقير لان الصدقة ولا عبادة الا بالنية وقد بيناه في الزكوة ومن اصبح غير ناو للصوم فاكل لا كفارة عليه عند ابي حنيفة رح وقال زفر عليه الكفارة لانه يتأدى بغير النية عنده وقال ابو يوسف ومحمد اذا اكل قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب ولابي حنيفة ان الكفارة تعلقت بالافساد وهذا امتناع اذ لا صوم الا بالنية واذا حاضت المرأة او نفست افطرت وقضت بخلاف الصلوة لانها تحرج في قضائها وقد مر في الصلوة واذا قدم المسافر او طهرت الحائض في بعض النهار امسكا بقية يومهما وقال الشافعي لا يجب الامساك وعلى هذا الخلاف كل من صار اهلا للزوم ولم يكن كذلك في اول اليوم هو يقول التشبيه خلف فلا يجب الا على من تحقق الاصل في حقه كالمفطر متعمدا او مخطيا ولنا انه وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا

ص و دلیل علمای ما این است که امساک در روز رمضان واجب است بطوری که عبادت شود و عبادت نمیشود بدون نیت و مسئله هبه نمودن نصاب مر فقیر را که نظیر آورده است آن را زفر رح پس در ان نیت زکوة یافته می شود ف بجهت آنکه هبه نمودن مر فقیر را تصدق است پس نیت هبه عین نیت تصدق است به اعتبار معنی ص چنانچه بیان این در کتاب الزکوة گذشته است مسئله ۲۱ اگر شخصی در ماه رمضان بوقت شب نیت روزه نکرد حتی که صبح گشت و بعد از ان خورد چیزی پس بر او کفاره لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح و زفر رح گفته است که بر او کفاره لازم است زیرا چه نزد او روزه رمضان بغیر نیت ادا میشود و صاحبین رح میگویند که شخص مذکور اگر چیزی خورده باشد پیش از وقت زوال کفاره لازم میشود بر او زیرا چه زیرا آنها هنوز قدرت بر ادای روزه بود و آن فوت شد بسبب خوردن پس حکم او حکم کسی است که از غاصب غصب کند و دلیل ابی حنیفه رح اینست که وجوب کفاره متعلق است بشکستن روزه و بسبب خوردن چیزی در صورت مذکوره روزه نمی شکند بلکه آن باز ماندن است از ادای روزه چه حقیقت روزه یافته نمیشود بدون نیت مسئله ۲۲ اگر زنی را حیض یا نفاس آید در ماه رمضان پس باید که او افطار کند و بعد از رمضان قضا کند آنرا بخلاف نماز چه بر او قضا نمودن نمازهای ایام حیض و نفاس واجب نیست بجهت آنکه در ان حرج است چنانچه بیان آن در کتاب الصلوة گذشته است مسئله ۲۳ اگر مقیم شود مسافر یا از حیض پاک شود زن در روز رمضان بعد از وقت زوال پس واجب است که باقی آن روز امساک نمایند ف و چیزی نخورند ص و شافعی رح گفته است که این امساک واجب نیست و همین اختلاف است در حق هر کسی که اهلیت وجوب روزه وی را حادث شود در اول روز اهل آن نبود و دلیل شافعی رح اینست که امساک مذکور مشابه بروزه است و اصل روزه بر او واجب نیست پس این مشابهت نیز بر او واجب نخواهد شد چه این مشابهت بر کسی واجب میشود که اصل روزه بر او واجب باشد چون کسیکه افطار کند قصداً یا خطاءً ف پس بر او لازم است که باقی روز امساک نماید ص و علمای ما میگویند که وجوب امساک در حق اشخاص مذکوره بطریق خلافت نیست بلکه بطریق اصالت است برای ادای حق وقت

لانه وقت معظم بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام هذه الاعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم **قال** واذا تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع او افطر وهو يرى ان الشمس قد غربت فاذا هي لم تغرب امسك بقية يومه قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن او نفيا للتهمة وعليه القضاء لانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة عليه لان الجناية قاصرة لعدم القصد وفيه قال عمر رض ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير والمراد بالفجر الفجر الثاني وقد بيناه في الصلوة ثم التسحر مستحب لقوله عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة والمستحب تاخيره لقوله عليه السلام ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك الا انه اذا شك في الفجر ومعناه تساوى الظنين الافضل ان يدع الاكل تحرزا عن المحرم ولا يجب عليه ذلك ولو اكل فصومه تام لان الاصل هو الليل وعن ابى حنيفة رح اذا كان في موضع لا يستبين الفجر او كانت الليلة مقمرة او متغيمة او كان ببصره علة

چه آن وقت واجب التعظيم است **سوال** پس بایدکه بر مریض و مسافر و زن صاحب حیض و نفاس امساک واجب شود برای تعظیم وقت و حال آنکه چنین نیست **جواب** **ص** امساک بر اینها بجهت آن واجب نیست که عذر اینها که مانع جواز نماز و روزه است موجود و متحقق است پس با وجود عذر چنانچه روزه واجب نیست همچنین امساک که مشابه روزه است نیز واجب نخواهد شد **مسئله ۴** اگر شخصی سحور کرد بگمان آنکه شب است و بعد از آن ظاهر شود که فجر است یا در آخر روز افطار کند بگمان آنکه آفتاب غروب شده است و بعد از آن معلوم شود که آفتاب غروب نشده است پس درین هر دو صورت در باقی روز امساک بر و لازم است بجهت ادای حق وقت بقدر امکان و بجهت دفع تهمت و بعد از رمضان روزهٔ آن روز قضا خواهد کرد زیراچه قضا حق مضمون است بمثل آن چنانکه در حق مریض و مسافر است و کفاره بر و لازم نیست زیراچه جنایت درین هر دو صورت قاصر است بجهت آنکه دیده و دانسته در روز رمضان چیزی نخورده است و مرویست که عمر رض **ف** روزی افطار کرده بود بگمان اینکه آفتاب غروب شده است و بعد از آن معلوم شد که آفتاب غروب نشده است پس فرمود که **ص** مراقصد این نبود که ارتکاب گناه نمایم **ف** که عبارت است از افطار روز در رمضان بلکه این امر ناوانسته واقع شد **ص** و قضای یک روزه بر من آسانست **مسئله ۵** طعام خوردن در آخر شب در ماه رمضان که آنرا سحور میگویند مستحب است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که چیزی بخورید در وقت سحر بدرستیکه درین طعام برکت است و بدانکه در طعام سحر تاخیر مستحب است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که سه چیز از اخلاق پیغمبران است یکی تعجیل در افطار دوم تاخیر در سحور و سیوم استعمال مسواک ولیکن باید که در خوردن طعام سحر آن قدر تاخیر نکند که شک واقع شود در طلوع فجر و هرگاه شک واقع شود در آن پس افضل است ترک طعام سحر تا از ارتکاب حرام محفوظ ماند ولیکن در صورت شک ترک سحور واجب نیست لهذا اگر با وجود شک سحور کند روزه او درست میشود زیراچه اصل در آن وقت بقای شب است پس بسبب شک حکم کرده نمیشود به اینکه شب باقی نیست و از ابی حنیفه رح مرویست که اگر باشد شخصی در موضعی که طلوع فجر در آنجا ظاهر نمی شود یا شب شب مهتاب باشد یا در آن شب ابر باشد یا در چشم آن شخص قصور بینائی باشد

وهو يشك لا يأكل ولو أكل فقد أساء لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وان كان أكبر رأيه انه أكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملاً بغالب الرأي وفيه الاحتياط وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لان اليقين لا يزال الا بمثله ولو ظهر ان الفجر طالع لا كفارة عليه لانه بنى الامر على الاصل فلا تتحقق العمدية ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر لان الاصل هو النهار ولو أكل فعليه القضاء عملاً بالاصل وان كان أكبر رأيه انه أكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لان النهار هو الاصل ولو كان شاكاً فيه وتبين انه لم يغرب ينبغي ان تجب الكفارة نظراً الى ما هو الاصل وهو النهار ومن أكل في رمضان ناسياً وظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمداً عليه القضاء دون الكفارة لان الاشتباه استند الى القياس فتتحقق الشبهة وان بلغه الحديث وعلمه فكذلك في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة انها تجب

پس آن شخص را نباید که در حالت شک سحور کند و اگر کند گنهگار خواهد شد بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که ترک کنید چیزی را که در ان شک باشد و اختیار کنید چیزی را که بی شک باشد و اگر در ظن او چنین افتد که در وقت سحور صبح دمیده بود پس بر وی قضای آن روزه لازم است بنابر ظن او و هم در ان احتیاط است و بنابر ظاهر روایت بر وی قضا لازم نیست زیراچه یقین زائل نمیشود مگر بیقین دیگر که مثل اول است ف و یرا اول یقین شب بود پس آن زائل نخواهد شد مگر وقتیکه یقین دیگر حاصل شود که در ان وقت صبح دمیده بود ص و اگر بعد ازان ظاهر شود که در ان وقت البته صبح دمیده بود پس بر وی کفاره لازم نمی آید زیراچه او حق سحور را اعتماد نموده بود زیرا دلیل ظاهر که عبارت است از بقای شب بجست ظاهر چه شب اصل است پس در صورت مذکوره ثابت نشده که دیده و دانسته در وقت صبح طعام خورده است مسئله ۲۰۲ اگر شخصی را شک باشد در غروب شدن آفتاب پس روا نیست ویرا که افطار نماید زیراچه اصل در صورت روز است و اگر افطار نماید بر وی قضای آن روز دلالة می آید بجهت آنکه در صورت روزه اصل است و ظاهر بقای آنست و اگر در ظن او چنان باشد که او پیش از غروب آفتاب افطار کرده است پس بر وی قضای آن روزه لازم می آید و درین اختلاف روایت نیست زیراچه اصل در صورت روز است و اگر افطار کند در حالتی که ویرا شک است در غروب آفتاب و بعد ازان ظاهر شود که او افطار کرده است پیش از غروب آفتاب پس سزاوار است که در صورت کفاره نیز لازم گردد نظر آنکه روز اصل است مسئله ۲۰۷ اگر شخصی از راه فراموشی چیزی خورد در روزه رمضان و گمان شود که بسبب آن روزه او شکست و لهذا بعد ازان چیزی خورد عمداً پس بر وی قضا لازم می آید کفاره نه زیراچه روزه شکستن بسبب خوردن بفراموشی موافق قیاس است ف اگرچه بسبب آن روزه نمی شکند بجهت نص حدیث ص پس شبهه در صورت مذکوره معتبر است چه آن شبهه از قیاس است و اگر همچنین کند کسی که بعد ازانکه مطلع شود بر حدیث که دلالت میکند بر آنکه بسبب خوردن بفراموشی روزه نمی شکند ص پس در صورت نیز کفاره لازم نمی آید در ظاهر الروایت و بنابر یک روایت از ابی حنیفه رح بر وی کفاره لازم می آید

وكذا عنهما لانه لا اشتباه فلا شبهة ووجه الاول قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس فلا ينتفي

بالعلم كوطي الاب جارية ابنه ولو احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا عليه القضاء والكفارة

لان الظن ما استند الى دليل شرعي الا اذا افتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعي في حقه ولو بلغه

الحديث فاعتمده فكذلك عند محمد رح لان قول الرسول عليه السلام لا ينزل عن قول المفتي وعن ابي يوسف رح

خلاف ذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث وان عرف تاويله تجب

الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعي رح لا يورث الشبهة لمخالفة القياس ولو اكل بعد ما اغتاب متعمدا

فعليه القضاء والكفارة كيف ما كان لان الفطر يخالف القياس والحديث مأول بالاجماع ع

وهمچنین مروی است از صاحبین رح زیرا چه ف بعد از اطلاع ص بر حدیث مذکور شبهه باقی نمیماند و وجه اول این است که بنظر قیاس

شبهه حکما باقی است و بسبب اطلاع بر حدیث مذکور شبهه حکمی منتفی نمیشود چنانکه در صورتی که وطی کند کسی کنیز فرزند خود را

ف یعنی اگر پدر ار وطی کند کنیز پسر خود را بر وی حد زنا لازم نمی آید خواه آنرا حرام دانسته وطی کرده باشد یا حلال دانسته زیرا چه

شبهه حلت آن بنظر دلیل باقی است و آن دلیل اینست که پیغمبر صلعم فرموده است با انسان که تو و مال تو مر پدر تراست ص مسئله ۲

اگر حجامت نماید کسی و بعد از ان عمداً بخورد چیزی را بگمان آنکه روزه او بسبب حجامت شکسته است پس بر وی قضا و کفاره هر دو

لازم می آید زیرا چه درینصورت گمان او ناشی نشده است از امری که بحسب ظاهر دلیل شرعی تواند شد ف پس قضا

و کفاره بر او واجب خواهد شد ص مگر آنکه فقیها وی را فتوی داده باشند به اینکه بسبب حجامت روزه می شکند پس درینصورت

کفاره بر وی لازم نخواهد شد چه فتوی فقها در حق او دلیل شرعی است و همچنین کفاره بر او لازم نمی آید نزد محمد رح اگر رسیده باشد او را

حدیثی که دلالت میکند بر اینکه بسبب حجامت روزه می شکند زیرا چه قول پیغمبر صلعم کمتر از قول مفتی نیست و از ابی یوسف رح مروی است

خلاف قول محمد رح زیرا چه واجب است بر عامی که اقتدا نماید به فقها چه او بر شناختن احادیث قادر نیست و اگر او بعد از رسیدن

حدیث مذکور بر تاویل آن نیز مطلع شده باشد پس کفاره لازم می آید چه درین هنگام شبهه باقی نمیماند و نمیتوان گفت که قول

اوزاعی رح مورث شبهه است زیرا چه آن مخالف قیاس است ف چه روزه شکستن از چیزیست که داخل میشود نه از چیزی است

که خارج میشود ص و تاویل آن اینست که حکم حدیث مذکور مخصوص است در حق کسیکه در شان او فرموده است چه در حق او شکننده

روزه متحقق شده بود چنانچه منقول است که آن کس را غشی عارض شده بود لهذا حجامت کننده در حلق او آب ریخته بود مسئله ۴

اگر شخصی غیبت کند و بعد از ان عمداً چیزی بخورد ف بگمان آنکه بسبب غیبت روزه او شکسته است ص پس قضا و کفاره بر او هر دو لازم

می آید ف اگرچه فتوی داده باشند او را فقها باینکه غیبت شکننده روزه است و یا حدیثی بمضمون او را رسیده باشد و بر تاویل آن مطلع نباشد ص زیرا چه شکستن روزه

بسبب غیبت مخالف قیاس است و حدیثیکه بحسب ظاهر دلالت میکند بر اینکه غیبت شکننده روزه است باتفاق مأول است باجماع ف و تاویلش اینست که بسبب غیبت ثواب روزه فوت میشود

وإذا جومع النائمة والمجنونة وهي صائمة عليها القضاء دون الكفارة وقال زفر والشافعي رح لا قضاء عليهما اعتبارا بالناسي والعذر ههنا ابلغ لعدم القصد ولنا ان النسيان يغلب وجوده وهذا نادر ولا يجب الكفارة لانعدام الجناية

فصل فيما يوجبه على نفسه وإذا قال لله على صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزفر والشافعي رح هما يقولان انه نذر بما هو معصية لورود النهي عن صوم هذه الايام ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه وان نوى يمينا فعليه كفارة يمين يعني اذا افطر وهذه المسألة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته

ص مسئله ۳۰ اگر جماع کند کسی زن خفته را یا زن مجنونه را در حالی که آنها روزه دارند پس بر آنها قضا واجب است نه کفاره و زفر و شافعی رح گفته اند که بر آنها قضا واجب نیست مانند کسیکه بفراموشی بخورد چیزی را بلکه اینها معذور ترانند بنسبت آن کس چه اینها را اصلا قصد نیست و دلیل علمای ما این است که نسیان و فراموشی بسیار عارض میشود مر انسان را و اکثر متحقق میشود و این نادر است که جماع کند کسی زن خفته را یا مجنونه را ف پس قیاس اینها بر کسیکه بفراموشی میخورد چیزی را مقبول نیست ص ولیکن کفاره بر آنها لازم نمی آید بسبب آنکه از آنها جنایت صادر نشده است والله اعلم

فصل در بیان روزه که واجب میکند آنرا شخص بر ذات خود ف یعنی روزهٔ نذر ص مسئله اگر بگوید کسی که لله علی صوم یوم النحر یعنی برای خدا بر من است روزه روز عید اضحی پس لازم است مر آنکس را که افطار کند در روز عید و قضا کند روزهٔ آن روز را در روز دیگر زیرا چه نذر مذکور صحیح است نزد علمای ما رح و نزد زفر و شافعی رح صحیح نیست زیرا چه این نذر معصیت است بجهت آنکه در حدیث نهی وارد شده است از روزه داشتن در روز عید اضحی و غیره که آنرا ایام نحر و ایام تشریق میگویند و علمای ما رح میگویند که نذر مذکور نذر است بر روزه که آن امر مشروع است ف فی نفسه ص و نهی از روزهٔ عید بغیره است یعنی نهی از آن بجهت غیر است و آن غیر عبارتست از ترک دعوت خدا تعالی ف چه روز عید روز دعوت خدا تعالی است مر بندگان را و هرگاه روزهٔ مذکور فی نفسه مشروع است ص پس نفس مذکور صحیح خواهد بود ولیکن برای احتراز نمودن از معصیتیکه مقارن آن روزه است باید که افطار نماید در روز عید و بعد از آن قضا کند آنرا تا ساقط شود از ذمه او روزه که واجب شده است ف بسبب نذر مذکور ص و معهذا اگر روزه دارد در روز عید مذکور از عهده نذر بیرون میشود زیرا چه ادا کرد آنرا بصفتیکه التزام آن نموده بود باید دانست که اگر از نذر مذکور نیت یمین و قسم نموده باشد پس در صورتیکه افطار کند در روز عید و قضا کند روزه را کفاره یمین نیز ادا کند و این مسئله بر شش صورت است یکی اینکه بگوید لله علی صوم یوم النحر و برا در این قول هیچ نیت نباشد و دوم اینکه نیت نذر باشد فقط و نیت غیر نباشد و سوم اینکه مع نیت نذر نیت عدم یمین باشد و در این سه صورت قول مذکور نذر خواهد بود چه آن قول باعتبار صیغه نذر است

كيف وقد قرره بعزيمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند ابيحنيفة ومحمد رح وعند ابى يوسف لا يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لابى يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثانى فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما تترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافى بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض ولو قال لله على صوم هذه السنة افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام وكذا اذا لم يعين لكنه بشرط التتابع لان المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها فى هذا الفصل موصولا تحقيقا للتتابع

وشخص مذكور نيت نذر كرده است وچهارم آنست كه نيت يمين كند وبعدا نيت نفى نذر كند ودرين صورت قول مذكور يمين ميشود زيراكه قول مذكور احتمال معنى يمين دارد وشخص مذكور نيت آن كرده است ونفى كرده است غير آن وپنجم آنست كه يمين ونذر هر دو را نيت كند پس درين صورت هر دو ميشود نزد طرفين رح ونزد ابى يوسف رح نذر مى شود فقط وششم آنست كه نيت يمين باشد فقط پس درين صورت نيز هر دو ميشود نزد طرفين رح ونزد ابى يوسف رح يمين ميشود فقط ودليل ابى يوسف رح در هر دو صورت اين ست كه قول مذكور موضوع است براى نذر ويمين معنى مجازيست لهذا تحقق اول موقوف بر نيت نيست وتحقق يمين موقوف بر نيت است واز لفظ واحد معنى حقيقى ومعنى مجازى هر دو معا شامل اراده كرده نميشود ومعنى مجازى متعين ميشود به نيت آن پس در صورت پنجم كه نيت بهر دو معنى آنست نذر خواهد شد بسبب ترجيح حقيقت بر مجاز ف ودر صورت ششم يمين خواهد شد بسبب نيت آن فقط ص ودليل طرفين رح اين ست كه منافات نيست ميان دو جهت ف يعنى جهت نذر وجهت يمين ص زيراكه آن هر دو مقتضى وجوب اند وليكن نذر مقتضى است وجوب بعينه را ويمين مقتضى ست وجوب لغيره را ف يعنى بجهت صيانت اسم خدا تعالى از هتك حرمت ص پس ميان هر دو جمع نموده خواهد شد در مذهب ما تا عمل هر دو دليل حاصل شود چنانچه جمع نموده ميشود در مذهب ما ميان جهت تبرع وجهت معاوضه در صورت هبه بشرط عوض مسئله ۲ - اگر بگويد شخصى لله على صوم هذه السنة لازم است وى راكه افطار نمايد درين سال در پنج روز روز عيد الفطر وروز عيد اضحى مع سه روز وبعد ازان كه آنرا ايام تشريق ميگويند ف ودر سال ديگر ص قضا كند ف اين پنج روزه را ص زيراكه نذر كردن بروزه تمام سال نذر ست بر روزه ف يازده ماه سواى ماه رمضان واين پنج روز نيز دران داخل ست ص واگر در نذر تعيين سال نكند ف بلكه مطلق بگويد ص وليكن تتابع شرط نمايد ف باينطور كه بگويد لله على صوم سنة متتابعا ص پس درينصورت نيز براو لازم ست كه روزه پنج روز مذكور را قضا نمايد زيراكه يكسال پى در پى روزه داشتن شامل ست مر روزه هاى مذكوره را وليكن درينصورت لازم ست كه آن پنج روزه را پى در پى قضا نمايد زيراكه او در نذر خود تتابع شرط كرده ست پس بايد كه رعايت آن نمايد

بقدر الامكان ويتأتى في هذا خلاف زفر والشافعي رح للنهي عن الصوم فيها وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال وقد بينا الوجه فيه والعذر عنه ولو لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الايام لان الاصل فيما يلتزمه الكمال والمؤدى ناقص لمكان النهي بخلاف ما اذا عينها لانه التزم بوصف النقصان فيكون الاداء بالوصف الملتزم **قال** وعليه كفارة يمين ان اراد به يمينا وقد سبقت وجوهه ومن اصبح يوم النحر صائما ثم افطر لا شئ عليه وعن ابي يوسف ومحمد رح في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلوة في الوقت المكروه والفرق لابي حنيفة رح وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي

بقدر امکان و باید دانست که درین صورت نیز اختلاف زفر و شافعی رح باشد ف یعنی نذر مذکور صحیح نخواهد بود نزد زفر و شافعی رح ص در حق روزه های مذکور بسبب آنکه نهی وارد است از روزه داشتن در پنج روز مذکور چه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه مدارید درین روزها چه این روزها خوردن و نوشیدن و ملاعبت کردن با زن خود است و جواب از قول زفر و شافعی رح سابق مذکور شده است و اگر شخص مذکور در نذر خود تتابع شرط نکند پس نذر او شامل نمیشود روزه روزهای مذکور را اگر درین روزها روزه دارد پس این روزه ها روزه نذر او نخواهد شد زیرا چه بسبب نذر مذکور واجب شده است بر او روزه کامل و روزه روزهای مذکور ناقص است بسبب نهی ف پس آنکه کامل باشد ناقص ادا نخواهد شد بلکه لازم است بر او که روزه دارد دوازده ماه که دران ماه رمضان و آن پنج روز نباشد ص بخلاف آنکه نذر نموده باشد روزه سال معین را چه درینصورت بر وزه آن پنج روز ادا میشود روزه نذر زیرا چه درینصورت بسبب نذر مذکور واجب میشود روزه روزهای مذکوره که ناقص است پس بروزه های مذکوره ادا میشود روزه نذر چنانکه واجب شده است و باید دانست که شش صورت که در مسئله اولی مذکور شده است درین مسئله نیز اعتبار آن متصور است لهذا بنا بر معنی یمین در صورتیکه قضا کند پنج روزه مذکور را بر او کفاره یمین نیز لازم می آید اگر معنی یمین اراده کرده باشد مسئله ۳ اگر شخصی در روز عید اضحی نیت روزه نفل کند از شب و بعد ازان افطار کند و روزه بشکند در روز مذکور پس بر او قضای آن لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح و همین ظاهر روایت است و از ابی یوسف و محمد رح مرویست در نوادر که قضای آن بر او لازم است زیرا چه بسبب شروع نمودن روزه نفل در روز مذکور واجب میشود آن روزه چنانچه بسبب نذر واجب میگردد چنانچه نماز نفل واجب میشود بسبب شروع نمودن در وقت مکروه و وجه ظاهر روایت این است که بمجرد شروع نمودن روزه شخص را روزه دار گفته میشود لهذا اگر سوگند خورد کسی که ذات الله من قسم روزه نخواهم داشت پس حانث میگردد بمجرد شروع نمودن او در روزه روز فرد او هرگاه چنین شد پس شروع کننده در روزه روز عید اضحی بمجرد شروع نمودن در روزه روز مذکور مرتکب نهی و معصیت میگردد

فيجب ابطاله فلا يجب صيانته ووجوب القضاء ينبني عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب لا بنفس الشروع في الصلوة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلوة فتجب صيانة المؤدي ويكون مضمونا بالقضاء وعن ابي حنيفة رح انه لا يجب القضاء في فصل الصلوة ايضا والاظهر هو الاول والله اعلم بالصواب

باب الاعتكاف

قال الاعتكاف مستحب والصحيح انه سنة مؤكدة لان النبي عليه السلام واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنة وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف اما اللبث فركنه لانه ينبئ عنه فكان وجوده به والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي رح والنية شرط في سائر العبادات هو يقول ان الصوم عبادة وهو اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ولنا قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة ولصحة التطوع فيما روى الحسن عن ابي حنيفة رح لظاهر ما روينا وعلى هذه الرواية لا يكون اقل من يوم وفي رواية الاصل وهو قول محمد رح اقله ساعة فيكون من غير صوم لان مبنى النفل على المساهلة الا ترى انه يقعد في صلوة النفل مع القدرة على القيام

پس واجب میشود بر او که باطل کند آنرا انگاه محافظت و اتمام آن نماید و واجب نمیشود قضای نفل بعد از شروع اگر بشکند آنرا اگر درصورتیکه محافظت و اتمام آن واجب باشد بر شروع کننده و بعد از شروع در اینجا چنین نیست بخلاف نذر روزه روز عید چه انسان بمجرد نذر مذکور مرتکب منهی و معصیت نمیشود و این نذر سبب وجوب روزه مذکور است نه شروع نمودن دران پس آن نذر صحیح میشود بخلاف شروع نمودن در نماز نفل در وقت مکروه چه بسبب مجرد شروع نمودن دران انسان مرتکب منهی و معصیت نمیشود بلکه مرتکب آن میشود وقتیکه یکرکعت تمام کند لهذا اگر سوگند خورد کسی که والله نماز نفل نخواهم گذارد درفلان وقت پس او بسبب شروع نمودن در نماز نفل در وقت مذکور حانث نمیگردد مگر وقتیکه تمام کند یک رکعت را پس درینصورت بسبب شروع نمودن در نماز مذکور محافظت و اتمام آن واجب میشود و لهذا اگر بشکند آنرا قضای آن برو واجب میشود و باید دانست که از ابی حنیفه رح مرویست که درینصورت نیز قضای این نماز برو واجب نمیشود ولیکن ظاهر همانست که واجب میشود والله اعلم

باب دربیان اعتکاف **ف** باید دانست که اعتکاف عبارت است از مکث کردن در مسجد مع روزه و نیت اعتکاف اما مکث نمودن در مسجد پس رکن اعتکاف است زیراچه لفظ اعتکاف دلالت میکند بر معنی مکث **ص** و اما نیت پس آن شرط است چنانچه شرط است در جمیع عبادات و اما روزه پس آن نیز شرط اعتکاف است نزد علمای ما بخلاف قول شافعی رح چه او رح میگوید که روزه خود عبادت است اصالة پس شرط عبادت دیگر نخواهد شد و دلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که اعتکاف نمیشود مگر بروزه و قیاس شافعی رح بمقابل این حدیث مقبول نیست و بعد ازان باید دانست که روزه شرط است برای اعتکافیکه واجب باشد و درین اختلاف روایت نیست و روزه برای اعتکاف نفل نیز شرط است بنابر روایت حسن رح از ابی حنیفه رح و دلیل این روایت ظاهر عبارت حدیث مذکور است و بنابراین روایت اعتکاف نفل کم از یک روزه نمیشود و در مبسوط مرویست از ابی حنیفه رح که اقل مدت اعتکاف یکساعت است و همین قول محمد رح است و بنابراین روایت اعتکاف نفل بدون روزه یافته میشود زیراچه بنای نفل بر مساهلت است لهذا نشسته نماز نفل گذاردن روا است باوجود قدرت قیام **مسئله** اعتکاف در عشره اخیر از رمضان سنت موکده است و همین صحیح است زیراچه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است

ولو شرع فيه ثم قطعه لا يلزمه القضاء في رواية الاصل لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا وفي رواية الحسن يلزمه لانه مقدر باليوم كالصوم ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد جماعة لقول حذيفة رض لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وعن ابي حنيفة رح انه لا يصح الا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس لانه عبادة انتظار الصلوة فيختص بمكان تؤدى فيه اما المرأة تعتكف في مسجد بيتها لانه هو الموضع لصلاتها فيتحقق انتظارها فيه ولو لم يكن لها في البيت مسجد تجعل موضعا فيه فتعتكف فيه ولا يخرج من المسجد الا لحاجة الانسان او الجمعة اما الحاجة فلحديث عائشة رض كان النبي عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في تقضيتها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فلانها من اهم حوائجه وهي معلوم وقوعها وقال الشافعي رح الخروج اليها مفسد لانه يمكنه الاعتكاف في الجامع ونحن نقول الاعتكاف في كل مسجد مشروع واذا صح الشروع فالضرورة مطلقة في الخروج ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده

مسئله ۲ - اگر شخصی شروع کند اعتکاف نفل و بعد ازان قطع کند آنرا قضای آن براو لازم نمی آید بنا بر روایت مبسوط زیرا چه بنا براین روایت مدت اعتکاف مقدر نیست پس به سبب قطع بعد از شروع ابطال آن نمیشود و بنا بر روایت حسن رح قضای آن بر شخص مذکور لازم می آید زیرا چه بنا براین روایت مدت اعتکاف مقدر است بیک روز مانند روزه **مسئله ۳** اعتکاف صحیح نیست مگر در مسجد یکه نماز پنجگانه دران بجماعت گذارده میشود زیرا چه حذیفه رض گفته است که اعتکاف نمیشود مگر در مسجد جماعت و از ابی حنیفه رح نیز چنین مروی است و زیرا چه اعتکاف عبادت است برای انتظار نماز پس مختص خواهد بود بمکان نماز که مسجد است واما زن پس باید او را که اعتکاف کند در مسجد خانه یعنی در مکانیکه آنرا در خانه خود برای نماز گذاردن پنجگانه مقرر نموده است چه آن مکان موضع نماز اوست پس انتظار او برای نماز آنجا متحقق خواهد شد **مسئله ۴** - اعتکاف کننده را باید که از مسجد بیرون نرود مگر برای بول و غائط یا برای نماز جمعه اما بیرون رفتن از مسجد وی را برای حاجت بجهت آن است که عائشه صدیقه رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم بیرون نمیرفت از مکان اعتکاف خود مگر برای دفع حاجت بشری و بجهت آنکه دفع حاجت بول و غائط انسان را ضروری است پس بیرون رفتن از مسجد برای آن ضرور است پس خروج از مسجد برای این حاجت مستثنی است ولیکن باید که بعد از فراغت از بول و غائط و استنجا درنگ نکند بیرون مسجد زیرا چه آنچه بنا بر ضرورت ثابت میشود پس آن بقدر ضرورت ثابت میشود واما بیرون رفتن او برای نماز جمعه پس بجهت آنست که نماز جمعه گذاردن از اهم حوائج انسان است و وقوع آن معلوم است و شافعی رح میگوید که بیرون رفتن برای نماز جمعه شکننده اعتکاف است زیرا چه انسان را ممکن است که اعتکاف کند در مسجد جامع و علمای ما میگویند که اعتکاف در هر مسجد مشروع است و هرگاه شروع در اعتکاف صحیح گشت در مسجدی پس ضرورت نماز جمعه مبیح خواهد کرد بیرون رفتن وی را از آن مسجد و بعد ازان باید دانست که باید که برای نماز جمعه بیرون شود از مسجد بعد از وقت زوال زیرا چه خطاب شرع برای نماز متوجه می شود براو بعد از وقت زوال

وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه ادراكها ويصلي قبلها اربعا وفي رواية ستا الاربع سنة وركعتان تحية المسجد وبعدها اربعا او ستا على حسب الاختلاف في سنة الجمعة وسننها توابع لها فالحقت بها ولو اقام في مسجد الجامع اكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لانه موضع اعتكاف الا انه لا يستحب لانه التزم اداءه في مسجد واحد فلا يتمها في مسجدين من غير ضرورة ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند ابي حنيفة رح لوجود المنافي وهو القياس وقالا لا يفسد حتى يكون اكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة قال واما الاكل والشرب والنوم يكون في معتكفه لان النبي عليه السلام لم يكن له ماوى الا المسجد ولانه يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد فلا ضرورة الى الخروج ولا باس بان يبيع ويبتاع في المسجد من غير ان يحضر السلعة لانه قد يحتاج الى ذلك بان لا يجد من يقوم بحاجته الا انهم قالوا يكره احضار السلعة للبيع والشراء لان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها

واگر مكان او دور باشد از مسجد جامع بايد كه بيرون شود از مسجد خود در وقتيكه ممكن باشد وى را رسيدن در مسجد جامع در وقت نماز جمعه مسئله بعد از رسيدن در جامع مسجد چهار ركعت سنت جمعه گذارد و بعضى گفته اند كه شش ركعت نماز گذارد چهار سنت و دو ركعت تحية المسجد و بعد از نماز جمعه چهار ركعت يا شش ركعت گذارد بنابر اختلاف در ركعت سنت بعد از نماز جمعه و اين سنت گذاردن وى را روا است در مسجد جامع زيرا چه سنت تابع فرض است پس گذاردن سنت نيز بتبعيت فرض جائز خواهد بود ف وحاصل آنكه آن قدر وقت كه در ان فرض و سنت ادا كند در مسجد جامع مكث نمايد و زياده از ان در انجا مكث نمايد و معهذا اگر زياده از ان مكث نمايد در انجا اعتكاف او فاسد نميگردد ص زيرا چه مسجد جامع نيز موضع اعتكاف است وليكن زياده از ان مكث نمودن وى را در ان مسجد غير مستحب است زيرا چه او التزام نموده است اداى اعتكاف را در يك مسجد پس بايد كه آنرا در دو مسجد تمام نكند بدون ضرورت مسئله اگر اعتكاف كننده از مسجد اعتكاف يكساعت بيرون شود بغير عذر اعتكاف او فاسد ميگردد نزد ابى حنيفه رح بسبب متحقق شدن منافى اعتكاف و همين موافق قياس است و صاحبين رح گفته اند ف كه بسبب بيرون شدن از مسجد اعتكاف او ص فاسد نميشود مگر وقتيكه زياده از نصف روز سكونت كند بيرون مسجد و اين بنا بر استحسان است و وجه آن اين است كه خروج از مسجد معتكف را عفو است براى دفع حرج وقتيكه آن خروج در زمانه قليل باشد و نصف روز و كمتر از ان قليل است ف و زياده از نصف روز كثير ص مسئله اعتكاف كننده را بايد كه بخورد و بنوشد در مكان اعتكاف خود بجهت آنكه پيغمبر صلعم را در ايام اعتكاف مسكن نبود مگر مسجد و بجهت آنكه دفع اين حاجت ممكن است در مسجد پس براى آن بيرون رفتن از مسجد ضرور نيست مسئله مضائقه نيست معتكف را كه خريد و فروخت نمايد در مسجد بى اينكه مبيع حاضر نمايد زيرا چه او گاهى محتاج ميشود بسوى خريدن و فروختن بسبب آنكه كسى رفيق وى نيست كه براى وى سر انجام اين كار نمايد و فقها گفته اند كه حاضر كردن مبيع براى فروختن و خريدن در مسجد مكروه است زيرا چه مسجد خالص براى خداى تعالى گردانيده شده است و در حاضر نمودن مبيع در مسجد مسجد بآن مشغول مى گردد

ویکرہ لغیر المعتکف البیع والشراء فیہ لقولہ علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم
قال ولا یتکلم الا بخیر ویکرہ لہ الصمت لان صوم الصمت لیس بقربۃ فی شریعتنا لکنہ یتحامی ما یکون مأثما
ویحرم علی المعتکف الوطی لقولہ تعالی ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد وکذا اللمس والقبلۃ لانہ
دواعیہ فیحرم علیہ اذ ھو محظورہ کما فی الاحرام بخلاف الصوم لان الکف رکنہ لا محظورہ فلم یتعد
الی دواعیہ فان جامع لیلا او نہارا عامدا او ناسیا بطل اعتکافہ لان اللیل محل الاعتکاف
بخلاف الصوم وحالۃ العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان ولو جامع فیما دون الفرج فانزل
او قبل او لمس فانزل بطل اعتکافہ لانہ فی معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم ولو لم ینزل لا یفسد
وان کان محرما لانہ لیس فی معنی الجماع وھو المفسد ولھذا لا یفسد بہ الصوم ومن اوجب علی
نفسہ اعتکاف ایام لزمہ اعتکافہا بلیالیہا لان ذکر الایام علی سبیل الجمع یتناول ما بازائہا
من اللیالی یقال ما رأیتک منذ ایام والمراد بلیالیہا وکانت متتابعۃ

مسئلہ ۹ غیر معتکف را خریدن و فروختن در مسجد مکروہ است زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ دور دارید مساجد خود را
از طفلان خود و از بیع و شراء خود مسئلہ ۱ معتکف را باید کہ سخن نیک تکلم نماید و التزام خاموشی نکند چہ آن مکروہ است
زیراچہ روزۂ سکوت عبادت نیست در دین و شریعت محمدی ولیکن سخنی کہ از قبیل گناہ است از ان احتراز نماید
مسئلہ ۱ معتکف را وطی کردن حرام است زیراچہ خدا تعالی در قرآن مجید فرمودہ است کہ شما با زنان مباشرت
مکنید در حالیکہ معتکف باشید در مسجدہا و ہمچنین حرام است مس کردن و بوسہ گرفتن زیراچہ این ہر دو از دواعی وطی است
ف اعنی باعث میشود بر وطی ص و وطی در اعتکاف منع است صریح پس چیزی کہ باعث میشود بر وطی نیز منع خواہد بود
مانند وطی چنانچہ جماع بعد از احرام حج صریحا پس منع است باعث دواعی آن کہ مس و بوسہ است ف سوال وطی در حالت
روزہ حرام است پس باید کہ دواعی آن نیز حرام باشد و حال آنکہ چنین نیست ص جواب ترک جماع رکن روزہ است
و جماع منافی آنست لہذا جماع در آن منع است ضمنا و تبعا و نہی صریح در ان وارد است و آنچہ منع میشود ضمنا پس دواعی آن
در حکم آن گردانیدہ نمی شود مسئلہ ۲ معتکف اگر جماع کند در شب یا در روز عمدا یا بفراموشی اعتکاف او باطل
میشود زیراچہ شب نیز محل اعتکاف است ف مانند روز ص بخلاف روزہ و حالت اعتکاف باعث یاد داشتن آنست
پس فراموشی در ان عذر شمردہ نمیشود مسئلہ ۳ اگر معتکف جماع کند در غیر فرج و انزال کند بسبب آن یا بوسہ گیرد
یا مس نماید و انزال شود بسبب آن اعتکاف او باطل میشود زیراچہ آن در معنی جماع است لہذا بسبب آن روزہ می شکند
و اگر بسبب جماع مذکور و بوسہ و مس انزال نشود پس این چیزہا اگرچہ درین صورت نیز حرام است ولیکن بسبب آن اعتکاف
باطل نمیشود زیراچہ این چیزہا درین صورت در معنی جماع نیست لہذا بسبب آن روزہ نمی شکند مسئلہ ۴ اگر شخصی اعتکاف چند روز بر خود واجب
گرداند بسبب نذر پس لازم میشود اعتکاف آن روزہا مع شبہای آن زیراچہ ذکر روزہا بسبیل جمع شامل میشود شبہا را کہ مقابل آن روزہا است چنانکہ
میگویند ... چند روز ... بخلاف روزہ ... متتابع ... لازم میشود ... ف یعنی لازم میشود کہ اعتکاف ...

وان لم يشترط التتابع لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها قابلة له بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق لان الليالى غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع وان نوى الايام خاصة صحت نيته لانه نوى الحقيقة ومن اوجب اعتكاف يومين يلزمه بلياليهما وقال ابو يوسف رح لا تدخل الليلة الاولى لان المثنى غير الجمع وفى المتوسطة ضرورة الاتصال ووجه الظاهر ان فى المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا لامر العبادة والله اعلم

كتاب الحج

الحج واجب على الاحرار البالغين العقلاء الاصحاء اذا قدروا على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه وعن نفقة عياله الى حين عوده وكان الطريق امنا وصفه بالوجوب وهو فريضة محكمة ثبتت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية ولا يجب فى العمر الا مرة واحدة

ص اگرچه شرط آن نکرده باشد زیراچه بنای اعتکاف بر تتابع است بخلاف روزه چه شبها قابل آن نیست پس اگر روزهٔ چند روز را نذر کند کسی واجب نشود بر او روزهٔ آن روزها و تتابع دران واجب نشود مگر وقتیکه تصریح نماید بر آن در نذر خود و اگر در صورت مذکوره شخص مذکور نیت اعتکاف روز نماید فقط صحیح است زیراچه او اراده کرد از کلام حقیقت آنرا مسئله ۱۱ اگر واجب گرداند شخصے بر ذات خود اعتکاف دو روز را لازم شود بر او اعتکاف آن دو روز مع شبهای آن و این ظاهر روایت است و ابو یوسف رح گفته است که شب اول دران داخل نشود زیراچه تثنیه غیر جمع است و شبی که درمیان آن دو روز است پس آن داخل است تا اتصال و تتابع حاصل شود ف چه بنای اعتکاف بر آن است ص و وجه ظاهر روایت این است که در تثنیه معنی جمع متحقق است پس در حکم جمع گردانیده خواهد شد بجهت احتیاط در امر عبادت والله اعلم

کتاب در بیان حج

ف و آن در لغت بمعنی قصد است و در شرع عبارت است از قصد مخصوص بسوی مکان خاص و باید دانست که فرض در حج دو چیز است یکی احرام دویم وقوف بعرفات و باقی اعمال از واجبات و سنت است چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی ص مسئله ۱ حج فرض است بر انسانیکه آزاد و عاقل و بالغ و صحیح البدن است بشرطیکه قادر باشد بر زاد و بر راحله یعنی زاد راه و سواری در حالیکه این هر دو زائد باشد از مسکن و از چیزی که ضرور و درکار است انسان را ف چون جامه بدن و خادم و اثاث البیت ص و هم زائد باشد از نفقه عیال او تا آن زمان که مراجعت نماید و باز آید بجای خود و همچنین امن طریق نیز شرط است ف و امن طریق عبارت است ازینکه سلامتی در راه غالب باشد و اگر میان او و میان مکه راه دریا باشد که آنرا بحر میگویند پس این عذر است مانند خوف راه نه مثل که آنرا بحر گفته نشود و چون فرات و دجله و جیحون پس آن مانع استطاعت نیست کذا در قاضی خان نقلاً از جامع صغیر ص و باید دانست که فرضیت حج ثابت است بآیت زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که برای خدا واجب است بر مردمان حج خانه کعبه مسئله ۲ حج فرض نیست بر انسان مگر در تمامی عمر یکبار

لانه عليه السلام قيل له الحج في كل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة واحدة فما زاد فهو تطوع ولان سببه البيت وانه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب ثم هو واجب على الفور عند ابي يوسف رح وعن ابي حنيفة رح ما يدل عليه وعند محمد والشافعي رح على التراخي لانه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلوة وجه الاول انه يختص بوقت خاص والموت في سنة واحدة غير نادر فيتضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل افضل بخلاف وقت الصلوة لان الموت في مثله نادر وانما شرط الحرية والبلوغ لقوله عليه السلام ايما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وايما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ولانه عبادة والعبادات باسرها موضوعة عن الصبيان والعقل شرط لصحة التكليف وكذا صحة الجوارح لان العاجز دونه لا يلزمه والاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج عند ابي حنيفة رح خلافا لهما وقد مر في كتاب الصلوة واما المقعد فعن ابي حنيفة رح انه يجب لانه مستطيع بغيره

بجهت آنکه شخصی پرسیده بود از پیغمبر صلی الله علیه وسلم که آیا حج در هر سال فرض میشود یا در تمامی عمر یک مرتبه فرمود که نه بلکه یکبار فرض است و زیاده از آن نفل است و بجهت آنکه سبب وجوب حج خانه کعبه است و آن متعدد نیست پس وجوب حج نیز متعدد نخواهد شد و بعد از آن باید دانست که نزد ابی یوسف رح ادای حج واجب است بر سبیل فور یعنی در سالیکه شرائط مذکوره یافته شود در حق کسی پس واجب میشود که او فوراً در آن سال ادای حج نماید و تاخیر ننماید تا بسال دیگر و آنچه از ابی حنیفه رح مرویست دلالت میکند بر اینکه قول او موافق قول ابی یوسف رح است و نزد محمد و شافعی رح وجوب آن بر سبیل تراخیست ف نه بر سبیل فور ص زیرا که حج در تمامی عمر یک مرتبه فرض است پس تمامی عمر در حق حج بمنزلهٔ وقت نماز است در حق نماز ف یعنی چنانچه بر انسان واجب نیست که نماز را در اول وقت آن ادا نماید بلکه واجب است ادای آن در تمامی وقت آن خواه در اول خواه در آخر ص و وجه قول شیخین رح اینست که ادای حج مختص است بوقت خاص از ایام سال ف که عبارت است از شوال و ذی القعده و ده روز از ذی الحجه ص و موت در مدت یک سال نادر نیست ف پس اگر تاخیر نماید تا سال دیگر احتمال است که مرگ پیش آید و ادای حج میسر نشود ص بنا بر آن واجب گردانیده شد ادای حج بر سبیل فور احتیاطاً و لهذا تعجیل آن بعد از تحقق شرائط افضل است به اتفاق همه بخلاف وقت نماز چه موت در مثل آن نادر است و باید دانست که وجه اشتراط حریت این است که پیغمبر صلعم فرموده است که بنده اگر ده حج نماید و بعد از آن آزاد کرده شود پس حج فرض بر او لازم می آید و وجه اشتراط بلوغ یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که صبی اگر ده حج نماید و بعد از آن بالغ گردد پس حج فرض بر وی لازم می آید و دوم اینست که حج عبادت است و هیچ عبادت بر صبی واجب نیست و همچنین عقل شرط است چه تکلیف شرعی بدون آن صحیح نمیشود و همچنین صحت بدن شرط است زیرا چه بدون آن عاجز میشود انسان از ادای تکلیف شرعی پس نابینا اگر یابد کسی را که رفاقت او نماید در سفر و هم زاد و راحله یابد وی را حج واجب نمیشود نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح واجب میشود چنانچه بیان آن در کتاب الصلوة گذشته است و در حق جا مانده از ابی حنیفه رح مرویست که در صورت مذکوره بر جا مانده حج واجب است زیرا چه او صاحب استطاعت است بسبب غیر

فاشبه المستطیع بالراحلة وعن محمد رح انه لایجب لانه غیر قادر علی الاداء بنفسه بخلاف الاعمی لانه لو هُدی یؤدّی بنفسه فاشبه الضال عنه ولابد من القدرة علی الزاد والراحلة وهو قدر ما یکتری به شق محمل او رأس زاملة وقدر النفقة ذاهبا وجائیا لانه علیه السلام سئل عن السبیل الیه فقال الزاد والراحلة وان امکنه ان یکتری عُقبة فلا شئ علیه لانهما اذا کانا یتعاقبان لم توجد الراحلة فی جمیع السفر ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وعما لابد منه کالخادم واثاث البیت وثیابه لان هذه الاشیاء مشغولة بالحاجة الاصلیة ویشترط ان یکون فاضلا عن نفقة عیاله الی حین عوده لان النفقة حق مستحق للمرأة وحق العبد مقدّم علی حق الشرع بامره ولیس من شرط الوجوب علی اهل مکة ومن حولهم الراحلة لانه لا تلحقهم مشقة زائدة فی الاداء فاشبه السعی الی الجمعة ولابد من امن الطریق لان الاستطاعة لا تثبت دونه ثم قیل هو شرط الوجوب حتی لا یجب علیه الایصاء وهو مروی عن ابی حنیفة رح وقیل هو شرط الاداء دون الوجوب لان النبی علیه السلام فسّر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غیر

پس او مانند صاحب استطاعت است بسبب راحله واز محمد رح مرویست که برجا مانده مذکور حج واجب نیست زیراچه او بذات خود براداء آن قادر نیست بخلاف نابینا چه اگر کسی رهنمائی کند وی بذات خود اداء حج بنماید پس او مانند گم کننده راه است وباید دانست که زاد وراحله که شرط وجوب حج است عبارت است ازینکه قادر باشد دران مقدار مال که بآن کرایه بگیرد یک جانب محمل را ویک رأس شتر باربردار او هم قادر باشد بر مقدار مالیکه نفقه کند آنرا در آمد ورفت واین قدرت شرط است بجهت آنکه پیغمبر صلعم کسی پرسید که استطاعت براداء حج چه چیز است پس پیغمبر صلعم فرمود که زاد وراحله است پس اگر شخصے قادر باشد بر کرایه گرفتن سواری بشرکت باین طور که سوار شوند بران دو کس نوبت بنوبت پس برشخص مذکور حج واجب نمیشود زیراچه بآن قدرت قادر نمیشود بر راحله در تمام سفر ونیز شرط است که زاد وراحله زائد باشد از مسکن واز چیزی که ضرور بکار است چون خادم واثاث البیت وجامه بدن زیراچه این چیزها مشغول است بحاجت اصلی ونیز شرط است که زائد باشد از نفقه عیال او تا آن زمان که بازآید زیراچه نفقه زن حق واجب است وحق عباد مقدم است برحق شرع بامر شرع قال الله تعالی وقد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطررتم الیه یعنی تحقیق بیان نمود خدا برای شما چیزی که برشما حرام است مگر وقتیکه مضطر شوید بسوی آن حرام کذا در عنایه ص وباید دانست که راحله برای وجوب حج شرط نیست در حق اهل مکه ودر حق کسانیکه بگرد آن سکونت دارند زیراچه آنها مشقت زیاده لاحق نمیشود دراداء حج پس رفتن برای حج درحق آنها مانند رفتن است برای نماز جمعه وباید دانست که امن راه نیز شرط است زیراچه استطاعت رفتن برای حج بدون آن ثابت نمیشود وبعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که این شرط وجوب حج است ف زیراچه استطاعت بدون امن راه متحقق نمیشود ص واین مرویست از ابی حنیفه رح وبعضی گفته اند که شرط اداء حج است نه شرط وجوب آن زیراچه پیغمبر صلعم تفسیر استطاعت بزاد وراحله نموده است فقط وباید دانست که ثمره این اختلاف آنست که اگر شخصے بدون اداء حج بمیرد وبعین از امن راه پس بنا بر قول اول وصیت بحج براو واجب نیست وبنا بر قول دوم وصیت مذکوره براو واجب میشود

قال ويعتبر في المرأة ان يكون لها محرم تحج به او زوج ولا يجوز لها ان تحج بغيرهما اذا كان بينها وبين مكة ثلثة ايام وقال الشافعي يجوز لها الحج اذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقة ولنا قوله عليه السلام لا تحجن امرأة الا ومعها محرم ولانها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها بخلاف ما اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلثة ايام لانه يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير محرم واذا وجدت محرما لم يكن للزوج منعها وقال الشافعي له ان يمنعها لان في الخروج تفويت حقه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض والحج منها بخلاف الحج نفلا ولو كان المحرم فاسقا قالوا لا يجب عليها لان المقصود لا يحصل به ولها ان تخرج مع كل محرم الا ان يكون مجوسيا لانه يعتقد اباحة مناكحتها ولا عبرة بالصبي والمجنون لانه لا تتأتى منهما الصيانة والصبية التي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتى لا يسافر بها من غير محرم ونفقة المحرم عليها لانها تتوسل به الى اداء الحج واختلفوا في ان المحرم شرط الوجوب او شرط الاداء على حسب اختلافهم في امن الطريق واذا بلغ الصبي بعد ما احرم او عتق العبد فمضيا لم يجزهما عن حجة الاسلام لان احرامهما انعقد لاداء النفل

مسئله ۳ در حق زن برای وجوب حج شرط است که محرم او یا شوهر او همراه او باشد در سفر حج و جائز نیست زن را که حج کند بغیر محرم و شوهر وقتیکه میان او و میان مکه مسافت سه روزه باشد و شافعی رح گفته است که زن را حج کردن جائز است وقتی که در قافله باشد و همراه او زنان صالحه و نیک باشند چه درین هنگام امن از فتنه حاصل است بسبب رفقا و دلیل علمای ما آن است که پیغمبر صلعم فرموده است که حج نکند زن مگر همراه محرم و دوم این است که بدون محرم خوف فتنه است در حق زن و بسبب همراه شدن زنان دیگر خوف فتنه زیاده میشود و لهذا حرام است زن را که خلوت نماید با زن اجنبیه بخلاف آنکه اگر میان زن و میان مکه مسافت کم از سه روز باشد زیرا چه زن را رفتن این قدر مسافت بغیر محرم مباح است مسئله ۴ اگر محرم زن همراه او باشد در سفر حج پس شوهر را نمیرسد که او را منع نماید از رفتن برای حج و شافعی رح گفته است که وی را میرسد که منع نماید آنرا زیرا چه بسبب رفتن برای حج همراه محرم مقصود شوهر فوت میشود و دلیل علمای ما این است که حق شوهر ظاهر نمیشود در حق فرائض و حج از فرائض است حتی اگر زن برای حج نفل رود همراه محرم پس شوهر را میرسد که منع نماید آنرا و باید دانست که اگر محرم زن فاسق باشد پس فقها گفته اند که درین صورت بر زن حج کردن فرض نمیشود زیرا چه از همراه شدن او مقصود حاصل نمیشود مسئله ۵ زن را میرسد که همراه هر محرم به سفر حج رود مگر همراه محرمیکه مجوسی باشد زیرا چه در اعتقاد او مباح است وی را که نکاح کند آن زن را و همچنین محرمیکه صبی صغیر یا مجنون است همراهی او منع است زیرا چه آنها نمی توانند که محافظت زن نمایند از فتنه مسئله ۶ صبیه که بحد شهوت رسیده باشد بمنزله بالغه است پس جائز نیست وی را که سفر کند بدون محرم مسئله ۷ زنی که بسفر حج رود همراه محرم خود پس نفقه آن محرم بر وی است زیرا چه آن زن به او توسل گرفته است در ادای حج و باید دانست که علما را اختلاف است درینکه همراهی محرم در حق زن شرط وجوب حج است یا شرط ادای آن است چنانچه اختلاف است در امن راه مسئله ۸ اگر صبی احرام نماید و بعد از آن بالغ گردد و بهمان احرام مناسک حج تمام نماید پس باین حج حج فرض او ادا نمیشود زیرا چه احرام او منعقد است برای ادای نفل پس آن احرام برای ادای فرض نخواهد گشت همچنین اگر بنده احرام حج نماید و بعد از آن آزاد کرده شود و بهمان احرام حج تمام نماید

فلا ينقلب لاداء الفرض ولو جدد الصبي الاحرام قبل الوقوف ونوى حجة الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلك لم يجزه لان احرام الصبي غير لازم لعدم الاهلية اما احرام العبد لازم فلا يمكنه الخروج منه بالشروع في غيره والله اعلم

فصل والمواقيت التي لا يجوز ان يجاوزها الانسان الا محرما خمسة لاهل المدينة ذو الحليفة ولاهل العراق ذات عرق ولاهل الشام جحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلملم هكذا وقت رسول الله عليه السلام هذه المواقيت لهؤلاء وفائدة التاقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق ثم الآفاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه ان يحرم قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز احد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه الحاج والمعتمر وغيرهما ومن كان داخل الميقات له ان يدخل مكة بغير احرام لحاجته لانه يكثر دخوله مكة وفي ايجاب الاحرام في كل مرة حرج بين فصار كاهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير احرام لحاجتهم بخلاف ما اذا قصد اداء النسك لانه يتحقق احيانا فلا حرج

پس باین حج فرض ادا نمیشود بدلیل مذکور وصبی مذکور اگر بعد از بلوغ تجدید احرام نماید پیش از وقوف عرفات ونیت حج فرض نماید حج فرض او جائز میشود وبنده مذکور اگر چنین نماید حج فرض او جائز نمیشود زیراچه احرام حج نفل بر صبی مذکور لازم نبود چه صبی اهلیت لزوم نیست وبنده مذکور را احرام حج نفل لازم شده است پس برو جائز نیست که خارج شود از آن بسبب شروع نمودن در غیر آن والله اعلم

فصل در بیان مواقیت ف مواقیت جمع میقات ست ض وآن عبارت ست از مکانیکه جائز نیست انسان را که تجاوز نماید از آن ف وپیش رود ص بغیر احرام وآن پنج است یکی برای اهل مدینه منوره وآن موضعی ست که نام آن ذو الحلیفه است ودوم برای اهل عراق که نام آن ذات عرق ست وسوم برای اهل شام که نام آن جحفه است ف بضم جیم وسکون حاء وچهارم برای اهل نجد که نام آن قرن ست وپنجم برای اهل یمن که نام آن یلملم است همچنین بیان نموده است پیغمبر صلعم این مواقیت را برای اهل آن وباید دانست که فائده آن این ست که تاخیر احرام از مواقیت مذکور جائز نیست اما تقدیم احرام از مواقیت مذکوره پس آن جائز ست بالاتفاق مسئله آفاقی هرگاه برسد در مواقیت مذکوره بقصد دخول مکه پس واجب ست براو که احرام نماید خواه مقصود او حج یا عمره باشد یا نباشد واین نزد علمای ماست ف وباید دانست که آفاقی آنرا گویند که مسکن او خارج مواقیت باشد چون اهل کوفه وبصره ص ودو وجه مسئله یکی آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که تجاوز نکند کسی از میقات مگر در حالی که محرم باشد ودوم این است که وجوب احرام برای تعظیم مکه معظمه است پس دران حاجی وعمره کننده وغیره برابراست مسئله ۲ کسانی که داخل میقات اند جائز است آنهارا که در مکه در آیند بغیر احرام چه آنهارا حاجت ست زیراچه آنها بار بار در مکه میروند وواجب گردانیدن احرام برای هر بار حرج بین ست پس آنها مانند اهل مکه اند پس چنانچه اهل مکه را بعد از بر آمدن از مکه در آمدن دران بغیر احرام جائز است همچنین جائز ست مر کسانی را که داخل میقات اند بخلاف آنکه اگر آنها قصد حج نمایند چه درینصورت آنهارا در آمدن در مکه بدون احرام جائز نیست زیراچه قصد حج احیانا میشود پس در واجب گردانیدن احرام برای حج حرج لازم نمی آید

فان قدم الاحرام علیها ای المواقیت جاز لقوله تعالیٰ واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما ان یحرم بهما من دویرة اهله کذا قاله علی وابن مسعود رض والافضل التقدیم علیها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فیه اکثر والتعظیم اوفر وعن ابی حنیفة انما یکون افضل اذا کان یملک نفسه ان لا یقع فی محظور ومن کان داخل المیقات فوقته الحل معناه الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم لانه یجوز احرامه من دویرة اهله وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد ومن کان بمکة فوقته فی الحج الحرم وفی العمرة الحل لان النبی علیه السلام امر اصحابه رض ان یحرموا بالحج من جوف مکة وامر اخا عائشة رض ان یعمرها من التنعیم وهو فی الحل ولان اداء الحج فی عرفة وهی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر واداء العمرة فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لهذا الا ان التنعیم افضل لورود الاثر به والله اعلم

باب الاحرام

واذا اراد الاحرام اغتسل او توضأ والغسل افضل لما روی انه علیه السلام اغتسل لاحرامه الا انه للتنظیف حتی تؤمر به الحائض وان لم یقع فرضا عنها فیقوم الوضوء مقامه کما فی الجمعة لکن الغسل افضل لان معنی النظافة فیه اتم ولانه علیه السلام اختاره قال ولبس ثوبین جدیدین

مسئلہ ۳ اگر کسی مقدم از مواقیت مذکورہ احرام حج نماید جائز ست بجہت آنکہ خدا تعالیٰ فرمودہ است در قرآن مجید کہ اتمام حج و عمرہ نمائید و اتمام آن عبارت ست ازینکہ احرام آن کند انسان از خانہ خود و چنین گفتہ اند علی و ابن مسعود رض مسئلہ ۴ افضل این ست کہ انسان مقدم از میقات احرام حج نماید بجہت آنکہ اتمام حج بہ آن تفسیر نمودہ شدہ است چنانچہ مذکور شد از علی و ابن مسعود رض و بجہت آنکہ مشقت دران زائد ست و ہم تعظیم خانہ خدا دران زیادہ است و از ابی حنیفہ مرویست کہ تقدیم احرام از میقات افضل ست مر انسان را اگر وقتی کہ او قادر باشد برینکہ در محظورات حج نیفتد و مراد از محظورات حج آن چیزہا ست کہ ارتکاب آن محرم را منع است چون قتل صید مثلا مسئلہ ۵ کسیکہ داخل مواقیت مذکورہ است پس میقات او زمین حل ست کہ واقع شدہ است میان مواقیت و میان حرم زیراچہ جائز ست او را از خانہ خود احرام نماید از میقات تا حرم مکان واحد ست مسئلہ ۶ کسیکہ در مکہ ست پس میقات او برای حج زمین حرم است و برای عمرہ زمین حل بجہت آنکہ پیغمبر صلعم امر کردہ است مر اصحاب خود را رض باینکہ احرام حج نماید از جوف مکہ و امر کرد برادر عائشہ صدیقہ رض را باینکہ عائشہ رض را بہ تنعیم بردتا او از انجا احرام عمرہ نمودہ عمرہ ادا کند و تنعیم موضعی ست در زمین حل و بجہت آنکہ ادای حج در عرفات ست و عرفات در زمین حل واقع ست پس احرام آن از حرم کردہ خواہد شد تا نوعی از سفر متحقق شود و عمرہ در حرم ادا نمودہ میشود پس احرام آن از زمین حل خواہد شد تا نوعی از سفر متحقق شود ولیکن احرام نمودن برای عمرہ در موضع تنعیم افضل ست بجہت آنکہ پیغمبر صلعم عائشہ رض را بآن امر کردہ است واللہ اعلم

باب در بیان احرام مسئلہ ۱ ہرگاہ خواہد انسان کہ احرام نماید باید کہ غسل یا وضو کند و غسل افضل ست بجہت آنکہ مرویست کہ پیغمبر صلعم غسل کردہ است برای احرام ولیکن ہرگاہ این غسل برای نظافت ست حتی کہ حائض را نیز در حالت حیض بآن امر کردہ است اگرچہ باین غسل فرض ادا نمیشود پس وضو نیز قائم مقام آن میشود چنانچہ در جمعہ ولیکن غسل افضلست چہ بسبب آن نظافت بوجہ احسن حاصل میشود و نیز پیغمبر صلعم آنرا اختیار نمودہ است و بعد از غسل یا وضو باید کہ بپوشد دو جامہ لو بات یا مستعمل

او غسيلين ازاراً ورداءً لانه عليه السلام ائتزر وارتدى عند احرامه ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر
العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيّناه والجديد افضل لانه اقرب الى الطهارة **قال** ومس طيبا ان كان له وعن
محمد رح انه يكره اذا تطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام وهو قول مالك والشافعي رح لانه منتفع بالطيب بعد
الاحرام ووجه المشهور حديث عائشة رض قالت كنت اطيب رسول الله عليه السلام لاحرامه قبل ان يحرم ولان
الممنوع عنه التطيب بعد الاحرام والباقي كالتابع له لاتصاله به بخلاف الثوب لانه مباين عنه **قال** وصلى ركعتين
لما روى جابر رض ان النبي عليه السلام صلى بذي الحليفة ركعتين عند احرامه **قال** وقال اللهم اني اريد الحج فيسّره
لي وتقبله مني لان اداءه في ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسأل
التيسير وفي الصلوة لم يذكر مثل هذا الدعاء لان مدتها يسيرة واداءها عادة متيسر
قال ثم يلبي عقيب صلوته لما روى ان النبي عليه السلام لبّى في دبر صلوته وان لبى بعد ما استوت
به راحلته جاز ولكن الاول افضل لما روينا وان كان مفرداً بالحج ينوي بتلبيته الحج

ولیکن باید که شسته باشد آن دو جامه و آن ردا و ازار است بجهت آنکه پیغمبر صلعم در وقت احرام ردا و ازار پوشیده است
و بجهت آنکه پوشیدن جامه دوخته منع است در حق محرم و ستر عورت و دفع گرمی و سردی ضرور است و این حاصلست
از پوشیدن ردا و ازار و باید دانست که اگر هر دو جامه نو باشد افضل است چه در جامه نو طهارت بی شبهه است و بعد ازان
باید که پیش از احرام استعمال خوشبو نماید اگر میسر باشد و همین مشهور است و از محمد رح مرویست که استعمال خوشبو ویرا مکروه است
وقتی که استعمال نماید خوشبو را که بعد از احرام عین آن باقی ماند و همین قول امام مالک و شافعی رح است زیراچه در صورت مذکوره
لازم می آید که او انتفاع گرفت بخوشبو بعد از احرام و وجه مشهور این است که مرویست که گفت عائشه رض که مالش خوشبوی کردم
بر بدن رسول خدا صلعم برای احرام پیش از احرام ف و اثر آن بعد از احرام ص بر پیشانی مبارک باقی میماند و نیز این نیست که
استعمال خوشبو بعد از احرام منع است و اما آنچه در بدن او باقیست بعد از احرام از خوشبوی که استعمال آن نموده است پیش از احرام
پس آن تابع وی است بجهت اتصال آن ببدن وی بخلاف پارچه زیراچه آن جدا است و تابع نیست ف پس اگر پوشد
محرم پیش از احرام جامه دوخته را و باقی ماند در بدن او بعد از احرام جائز نیست حتی که اگر چنین نماید محرم بر او جزای آن لازم
می آید چه آن چنان شمرده میشود که بعد از احرام پوشیده است آن را کذا در عنایه ص و بعد ازان باید که دو رکعت نماز
گذارد بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم در ذو الحلیفه دوگانه نماز گذارد در وقت احرام و بعد ادای دوگانه احرام کند و این دعا بخواند
اللهم انی ارید الحج فیسره لی وتقبله منی یعنی بار خدایا من اراده حج کرده ام پس آسان کن آنرا برای من و قبول فرما آنرا از من زیراچه
ادای حج در زمانهای مختلف و مکانهای متباین میشود و خالی از مشقت نمی باشد عادةً پس از خدا آسانی آن بخواهد و در نماز دوگانه
این دعا نخواند زیراچه وقت آن نماز اندک است و از روی عادت ادای آن در وقت مذکور آسان است و بعد ازان در عقیب
نماز تلبیه بگوید بجهت آنکه پیغمبر صلعم تلبیه گفته است عقیب نماز و اگر بعد از سوار شدن بر راحله خود تلبیه بگوید جائز است ولیکن تلبیه گفتن
عقیب نماز افضلست چه این موافق فعل پیغمبر صلعم است و باید دانست که اگر انسان فقط اراده حج دارد باید که بتلبیه خود نیت حج کند

لانه عبادة والاعمال بالنيات والتلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة
لك والملك لا شريك لك قوله ان الحمد بكسر الالف لا بفتحها ليكون ابتداء لا بناء اذ الفتحة صفة الاولى وهو اجابة لدعاء
الخليل صلوات الله عليه على ما هو المعروف في القصة ولا ينبغي ان يخل بشيء من هذه الكلمات لانه هو المنقول باتفاق الرواة
فلا ينقص عنه ولو زاد فيها جاز خلافا للشافعي رح في رواية الربيع رح عنه هو اعتبره بالاذان والتشهد من حيث انه ذكر منظوم ولنا
ان اجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وابي هريرة زادوا على الماثور ولان المقصود الثناء واظهار العبودية فلا يمنع من الزيادة عليه قال واذا لبى فقد
احرم يعني اذا نوى لان العبادة لا تتادى الا بالنية الا انه لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني اريد الحج ولا يصير شارعا
في الاحرام بمجرد النية ما لم يات بالتلبية خلافا للشافعي رح لانه عقد على الاداء فلا بد من ذكر كما في تحريمة الصلوة ويصير شارعا
بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية كانت او عربية هذا هو المشهور عن اصحابنا رح والفرق بينه وبين الصلوة على
اصلهما ان باب الحج اوسع من باب الصلوة حتى يقام غير الذكر مقام الذكر كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية قال ويتقي
ما نهى الله تعالى عنه من الرفث والفسوق والجدال والاصل فيه قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهذا نهي بصيغة النفي

زیراچه حج عبادت است و در عبادات نیت شرط است و تلبیه عبارت است ازینکه بگوید لبیک اللهم لبیک لبیک
لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک و باید دانست که در ان الحمد ان بکسر همزه است نه بفتح
آن تا جمله خبریه مستانفه شود زیراچه بدخول ان بفتح همزه صفت جمله ما قبل آن میشود و باید دانست که ذکر تلبیه اجابت دعای
خلیل علیه السلام است بنا بر قصه مشهور و نباید که هیچ یکی ازین کلمات را ترک نماید در تلبیه زیراچه این منقول است باتفاق جمیع راویان
پس ازان کم نباید و اگر چیزی دران زیاده بگوید جائز است و نزد شافعی رح زیادتی دران جائز نیست بنا بر یک روایت ربیع راو
میگوید که تلبیه مانند اذان و تشهد ذکر منظوم است و دلیل علمای ما این است که بعضی از اصحاب جلیل الشان چون عبد الله
ابن مسعود و ابن عمر و ابی هریره رض زیاده نموده اند بر مقدار منقول از رسول خدا صلعم و دوم اینکه مقصود از تلبیه ثنای
خدا تعالی و اظهار عبودیت است پس زیاده نمودن دران منع نیست و هرگاه تلبیه گفت به نیت حج پس او محرم شد
مسئله ۲ بمجرد نیت بغیر تلبیه در شروع احرام متحقق نمیشود زیراچه احرام عقد ادای حج است پس ذکر آن ضرور است چنانچه
شروع در تحریمه نماز متحقق نمیشود بغیر ذکر تکبیر تحریمه مسئله ۳ شروع در احرام حج صحیح میشود بذکر دیگر سوای تلبیه بشرطیکه
آن ذکر چنان باشد که بآن تعظیم قصد نموده میشود خواه فارسی باشد آن ذکر یا عربی و همین مشهور است از علمای ما و باید دانست
که نزد ابی یوسف رح تکبیر تحریمه خیر به لفظ تکبیر جائز نیست و همچنین نزد محمد رح غیر به لفظ عربی جائز نیست و در نیجا ابو یوسف و محمد رح
هر دو جائز داشته اند احرام حج را بغیر تلبیه بهر ذکر خواه عربی باشد خواه فارسی پس فرق میان حج و نماز نزد ایشان این است
که در باب حج وسعت است نه بنسبت باب نماز حتی که در باب حج غیر فعل ذکر چون قلاده بستن به گردن شتر قربانی قائم مقام
ذکر میشود پس همچنین ذکر دیگر سوای تلبیه قائم مقام تلبیه خواهد شد اگرچه آن ذکر بزبان فارسی باشد مسئله ۴ محرم را
باید که پرهیز کند از چیزهائی که ازان نهی کرده است خدا تعالی چون رفث و فسوق و جدال زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید
فرموده است که نیست رفث و نیست فسوق و نیست جدال در حج و مراد ازین نفی نهی است

والرفث الجماع او الكلام الفاحش او ذكر الجماع بحضرة النساء والفسوق المعاصي وهو في حال الاحرام اشد حرمة والجدال
ان يجادل رفيقه وقيل مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتاخيره ولا يقتل صيدا لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم
حرم ولا يشير اليه ولا يدل عليه لحديث ابي قتادة رض انه اصاب حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون فقال النبي عليه السلام
لاصحابه هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال اذا فكلوا ولانه ازالة الامن عن الصيد لانه آمن بتوحشه
وبعده عن الاعين قال ولا يلبس قميصا ولا سراويل ولا عمامة ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من
الكعبين لما روي ان النبي عليه السلام نهى ان يلبس المحرم هذه الاشياء وقال في آخره ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فليقطعهما
اسفل من الكعبين والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام
عن محمد رح ولا يغطي وجهه ولا رأسه وقال الشافعي يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه السلام
احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها ولنا قوله عليه السلام لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه
يبعث يوم القيامة ملبيا قاله في محرم توفي ولان المرأة لا تغطي وجهها مع ان في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الاولى

و باید دانست که مراد از رفث جماع است یا کلام فحش است یا ذکر جماع است در حضور زنان و مراد از فسوق معاصیست
و ارتکاب معاصی اگرچه همیشه حرام است ولیکن در حالت احرام اشد حرام است و مراد از جدال این ست که مجادله نماید با رفیق خود
و بعضی گفته اند که عبارت ست از مجادله مشرکان در تقدیم وقت حج و تاخیر آن مسئله محرم را روا نیست که قتل کند صید را
زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که قتل مکنید صید را در حالی که شما محرم باشید و همچنین روا نیست ویرا که اشاره
یا دلالت کند کسی را بسوی صید بجهت آنکه مرویست از ابی قتاده رض که شکار کرده بود گورخر را در حالی که او حلال بود یعنی
غیر محرم و یاران او محرم بودند پس پیغمبر صلعم پرسید از یاران او آیا اشاره کرده اید آیا دلالت کرده اید شما آیا اعانت
کرده اید شما پس گفتند آنها که نی پس فرمود پیغمبر صلعم که اگر چنین ست بخورید آن صید را و بجهت آنکه اشاره و دلالت بسوی
صید ازالۀ امن است از صید چه صید بوحشت و دوری خود از چشمها در امن می باشد مسئله نباید پوشیدن پیراهن
و سراویل و دستار و موزه مر محرم را روا نیست ولیکن اگر نیابد نعل را پس درین هنگام موزه را از زیر کعب برید بجای
نعل پوشد و مراد از کعب درینجا مفصلی ست که در وسط قدم است و در آنجا شراک نعل بسته میشود و دستار النگ مراد نیست
و این بنا بر روایت هشام ست از محمد رح و دلیل مسئله اینست که پیغمبر صلعم محرم را از پوشیدن این چیزها منع کرده است
و فرموده است که اگر محرم نیابد نعلین را پس باید که ببرد دو موزه را از زیر کعب و بپوشد آنرا بجای نعلین مسئله
محرم را روا نیست که سر و روی خود را بپوشد و شافعی رح گفته است که پوشیدن روی جائز ست در حق مرد زیراچه پیغمبر
صلعم فرموده است که احرام مرد در سر اوست و احرام زن در روی اوست و دلیل علمای ما آنست که محرمی وفات کرد
در عهد رسول خدا صلعم پس فرمود پیغمبر صلعم در حق او به مردمان که مپوشید روی او را و نه سر او را زیراچه او در روز قیامت
تلبیه گویان خواهد برخاست از گور خود و دلیل دوم این است که زن در حالت احرام روی خود را نمی پوشد بلکه واجب است روی خود را
باوجودیکه در وا داشتن روی زن خوف فتنه است پس مرد بالطریق اولی روی وا داشتن جائز خواهد بود و حدیثیکه آورده است آنرا شافعی رح

وحاذته ما روی الفری فی تغطیة الرأس قال ولا یمس طیبا لقوله علیه السلام الحاج الشعث التفل وکذا لا یدهن لما روینا ولا یحلق رأسه ولا شعر بدنه لقوله تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الآیة ولا یقص من لحیته لانه فی معنی الحلق ولان فیه ازالة التشعث وقضاء التفث قال ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر لقوله علیه السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس الا ان یکون غسیلا لا ینفض لان المنع للطیب لا للون وقال الشافعی رح لا بأس بلبس المعصفر لانه لون لا طیب له ولنا ان له رائحة طیبة قال ولا بأس بان یغتسل ویدخل الحمام لان عمر رض اغتسل وهو محرم ولا بأس بان یستظل بالبیت والمحمل وقال مالک یکره ان یستظل بالفسطاط وما اشبه ذلک لانه یشبه تغطیة الرأس ولنا ان عثمان رض کان یضرب له فسطاط فی احرامه ولانه لا یمس بدنه فاشبه البیت

ولو دخل تحت استار الکعبة حتی غطته ان کان لا یصیب رأسه ولا وجهه فلا بأس لانه استظلال ولا بأس ان یشد فی وسطه الهمیان وقال مالک رح یکره اذا کان فیه نفقة غیره لانه لا ضرورة

پس مراد از ان بیان فرق ہست میان مرد و زن در پوشیدن سر یعنی زن را جائز ہست پوشیدن سر و مرد را جائز نیست مسئله ۸ محرم را استعمال خوشبو روا نیست زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که حج کننده را باید که ژولیده و پریشان موی باشد و ہم در بدن او چرک باشد و ہمچنین نباید ویرا که در بدن یا در موی استعمال روغن کنجد وغیره نماید بجهت حدیث مذکور و ہمچنین باید که حلق نکند موی سر را و نه موی بدن را زیراچه خدا تعالیٰ در قرآن مجید فرموده است که حلق نکنید سرهای خود را تا آخر آیت و ہمچنین باید که قصر نکند ریش خود را بجهت آنکه قصر در معنی حلق ہست بجهت آنکه بسبب قصر ریش ژولیدگی زائل میشود و بعضی از چرک نیز زائل میشود مسئله ۹ باید که محرم نپوشد جامه را که رنگ کرده باشد برنگ ورس یا زعفران یا بگل معصفر زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که نباید محرم را که بپوشد جامه رنگین را برنگ زعفران یا برنگ ورس مگر آنکه شسته باشد بانطور که بوی از ان زائل گشته باشد پس درین ہنگام پوشیدن آن جائز ہست زیراچه پوشیدن آن منع است بسبب بوی نه بسبب رنگ و شافعی رح گفته است که در پوشیدن جامه که رنگین باشد بگل معصفر مضائقه نیست زیراچه درین رنگ خوشبو نیست و علمای ما میگویند که این رنگ بوی خوش میدارد مسئله ۱۰ محرم اگر غسل نماید و در حمام رود پس دران مضائقه نیست زیراچه عمر رض غسل کرده است درحالیکه محرم بود و ہمچنین مضائقه نیست درینکه محرم در سایۀ خانه یا در سایۀ محمل آرام گیرد و امام مالک رح گفته است که در سایۀ خیمه و خرگاه و مانند آن گرفتن آرام مکروه است در حق محرم بجهت آنکه این مانند پوشیدن سر است و دلیل علمای مالکی این ہست که عثمان رض ہرگاه بسفر حج میرفت برای وی در اثنای راه خیمه میزدند بعد از احرام و دوم این ہست که خیمه ببدن نمی چسپید پس آن مانند خانه است مسئله ۱۱ اگر محرم داخل شود در سراپرده های کعبه پس دران مضائقه نیست اگر آن پرده بسر و روی او نچسپیده نشود زیراچه او درینصورت محض در سایۀ آن آرام گرفته ف در این در حق او مضائقه نیست ص مسئله ۱۲ اگر محرم در کمر خود ہمیان زر به بندد پس دران مضائقه نیست و امام مالک رح گفته است که این مکروه است اگر دران ہمیان نفقۀ دیگر باشد زیراچه درینصورت ویرا ضرورت نیست درینکه نفقۀ دیگرا بردارد

ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان ولا يغسل راسه ولا لحيته بالخطمي لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الرأس **قال** ويكثر من التلبية عقيب الصلوات كلما علا شرفا او هبط واديا او لقي ركبانا وبالاسحار لان اصحاب رسول الله عليه السلام رض كانوا يلبون في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام على مثال التكبير في الصلوة فيؤتى بها عند الانتقال من حال الى حال ويرفع صوته بالتلبية لقوله عليه السلام افضل الحج العج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج اسالة الدم **قال** فاذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد لما روي ان النبي عليه السلام لما دخل مكة دخل المسجد ولان المقصود زيارة البيت وهو فيه ولا يضره ليلا دخلها او نهارا لانه دخول بلدة فلا تختص باحدهما واذا عاين البيت كبر وهلل وكان ابن عمر رض يقول اذا لقي البيت بسم الله والله اكبر ومحمد رح لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن **قال** ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل لما روي ان النبي عليه السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل **قال** ويرفع يديه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر واستلمه ان استطاع من غير ان يؤذي مسلما لما روي ان النبي عليه السلام قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وقال لعمر رض انك رجل ايد تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرجة

ودليل علمای ما این است که بستن همیان در کمر در معنی پوشیدن جامهٔ دوخته نیست وهرگاه چنین شد پس بودن نفقه غیر وی در ان ونبودن آن هر دو برابر است **مسئله ۱۳** محرم را نباید که بشوید موی سر وریش خود را بخطمی بجهت آنکه این نوعی از خوشبوی است وبجهت آنکه خطمی میکشد سپش را که در موی می باشد **مسئله ۱۴** محرم را باید که تلبیه بسیار بگوید در پس نماز ودر هر وقت که بر زمین بلند بالا رود یا فرود آید در زمین پست یا ملاقات کند با شتر سواران ودر وقت صبح تلبیه اکثر بگوید زیراچه اصحاب رض پیغمبر صلعم درین ف اوقات وحال احوال تلبیه می گفتند وباید دانست که تلبیه در احرام مانند تکبیر است در نماز پس باید که تلبیه بگوید در وقت انتقال نمودن از حالی بحالی وباید که تلبیه به آواز بلند بگوید زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که افضل حج عج وثج است وعج عبارت است از گفتن تلبیه به آواز بلند وثج عبارت است از ریختن خون قربانها **مسئله ۱۵** هرگاه خواهد محرم که داخل شود در مکه باید که ابتدا کند آنرا از مسجد حرام بجهت آنکه مرویست که رسول خدا صلعم هرگاه میخواست که در مکه داخل شود اولا در مسجد حرام داخل می شد وبجهت آنکه مقصود زیارت خانه کعبه است وآن در مسجد حرام واقع است باید دانست که در روز وشب هر وقتی که خواهد محرم در مکه داخل شود زیراچه برای داخل شدن شهری اختصاص روز یا شب نیست **مسئله ۱۶** محرم هرگاه بیند خانه کعبه را تکبیر وتهلیل بگوید وابن عمر رض وقتی که میدید خانه کعبه را میگفت بسم الله والله اکبر ومحمد رح در مبسوط معین نکرده است دعائی را در وقت دیدن خانه کعبه زیراچه اگر دعائی مقرر ومعین شود پس در ان حضور ورقت قلبی نمیشود ولیکن اگر بخواند دعائی را که منقول است احسن است وبعد ازان باید دانست که ابتدا کند به حجر اسود به اینطور که متوجه شود بسوی آن وتکبیر وتهلیل بگوید بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است ودرین تکبیر وتهلیل دستها بردارد چنانچه در تکبیر تحریمهٔ نماز برمیدارد زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمیشود مگر در هفت موضع ویکی ازان این موضع است ونیز باید که استلام حجر اسود نماید یعنی بوسه دهد حجر اسود را اگر میسر شود بی آنکه ایذا رسد کسی را بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم بوسه داد حجر اسود را باینطور که هر دو لب مبارک را نهاد بر حجر اسود وفرمود به عمر رض که تو مرد قوی هستی پس مزاحمت ومصادمت مکن تا ضعیف را ایذا نرسد ولیکن اگر فرصت یابی بی آنکه ایذا رسد کسی را

واستلمه والا فاستقبله وهلل وكبر ولان الاستلام سنة والتحرز عن اذى المسلم واجب **قال** وان امكنه ان يمس الحجر شيئا
في يده كالعرجون وغيره ثم قبل ذلك فعله لما انه عليه السلام طاف على راحلته واستلم الاركان بمحجنه وان لم يستطع شيئا
من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه السلام **قال** ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب وقد اضطبع رداءه
فيطوف بالبيت سبعة اشواط لما روي انه عليه السلام استلم الحجر ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة اشواط
والاضطباع ان يجعل رداءه تحت ابطه الايمن ويلقيه على كتفه الايسر وهو سنة وقد نقل ذلك عن رسول الله عليه السلام
قال ويجعل طوافه من وراء الحطيم وهو اسم لموضع فيه الميزاب سمي به لانه حطم من البيت اي كسر وسمي حجرا لانه حجر منه اي منع وهو
من البيت لقوله عليه السلام في حديث عائشة رض فان الحطيم من البيت فلهذا يجعل الطواف من ورائه حتى لو دخل الفرجة التي بينه
وبين البيت لا يجوز الا انه اذا استقبل الحطيم وحده لا يجزيه الصلوة لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا يتادى بما ثبت
بخبر الواحد احتياطا والاحتياط في الطواف ان يكون وراءه **قال** ويرمل في الثلث الاول من الاشواط والرمل ان يهز
في مشيه الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حين قالوا

پس بوسه بده بر حجر اسود و گرنه متوجه شو بسوی آن و تکبیر و تهلیل بگو بجهت آنکه بوسه دادن بحجر اسود سنت است و احتراز نمودن
از ایذای مسلمان واجب است و اگر ممکن باشد ویرا که مس نماید حجر اسود را بچیزی که در دست وی است چون شاخ خرما وغیره
که در دست وی باشد پس بعد از ان بوسه آنرا پس باید که چنین کند زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم طواف خانه کعبه کرد در حالیکه
سوار بود بر شتر خود و بوسه داد بر حجر اسود و رکن یمانی باینطور که مس کرد آنرا بچوبیکه در دست او بود مانند چوگان که آنرا محجن میگویند
و بوسه داد بر محجن مذکور و اگر اینهم نتواند باید که متوجه شود بسوی حجر اسود و تکبیر و تهلیل و حمد و درود بر پیغمبر صلعم بخواند و بعد از ان طواف
شروع کند از جانب راست خود که متصل دروازهٔ خانه کعبه است و باید که پیش از شروع نمودن در طواف چادر خود را باین طور
بپوشد که جانب چپ آنرا بر منکب چپ خود اندازد و جانب راست آن از زیر بغل راست برآورده بر منکب چپ بیندازد
و این نوع چادر پوشیدن را اضطباع میگویند و بعد از ان هفت شوط طواف نماید در گرد خانه کعبه زیرا چه مرویست که پیغمبر
صلعم بعد از استلام حجر اسود بطور مذکور چادر پوشید و از جانب راست خود طواف شروع کرد و هفت شوط طواف نمود و باید دانست
که زمین از محجر و برای طواف آنکه بازو حجر اسود در سایر آن اشتراط بگویند و باید که طواف نماید از ورای حطیم و حطیم نام موضعی است که در ان ناودان است
و آن جزوی از خانه کعبه است بجهت قول پیغمبر صلعم در حدیث عائشه رض که حطیم از خانه کعبه است لهذا طواف نموده می شود
از ورای حطیم و اگر طواف کند کسی از میان حطیم و میان خانه کعبه جائز نمیشود و باید دانست که هرچند حطیم جزوی از خانه کعبه است
ولیکن اگر کسی در نماز خود متوجه باشد بسوی حطیم فقط نماز او جائز نمیشود زیرا چه فرضیت استقبال قبله در نماز از نص قرآن ثابت است
پس بسبب متوجه شدن بسوی حطیم این فرض ادا نمیشود و احتیاطا زیرا چه از حدیث احاد ثابت است که حطیم از خانه کعبه است و احتیاط
در طواف همین است که از ورای آن طواف نمایند و باید دانست که از جمله هفت شوط از طواف در سه شوط اول رمل نماید و رمل
عبارت است ازینکه در اثنای رفتار بجنباند هر دو بازوی خود را چنانچه مبارز بدلیری و تبختر میرود در میان دو صف جنگ و
حاصل آنکه در سه شوط اول رمل نماید مع اضطباع و باید دانست که سبب آن اینست که در عهد پیغمبر صلعم کافران گفته بودند که

اضناهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي عليه السلام وبعده **قال** ويمشي في الباقي على هينته على ذلك اتفق رواة نساك
رسول الله عليه السلام والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول من رمل النبي عليه السلام فان زحمه الناس في الرمل قام فاذا وجد مسلكا رمل
لانه لا بدل له فيقف حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له **قال** ويستلم الحجر كلما مر به ان استطاع لان اشواط
الطواف كركعات الصلوة فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر وان لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وهلل على ما ذكرنا
ويستلم الركن اليماني وهو حسن في ظاهر الرواية وعن محمد رح انه سنة ولا يستلم غيرهما فان النبي عليه السلام كان يستلم هذين
الركنين ولا يستلم غيرهما ويختم الطواف بالاستلام يعني استلام الحجر **قال** ثم يأتي المقام فيصلي عنده ركعتين او حيث تيسر
من المسجد وهي واجبة عندنا وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل اسبوع
ركعتين والامر للوجوب ثم يعود الى الحجر فيستلمه لما روي ان النبي عليه السلام لما صلى ركعتين عاد الى الحجر والاصل
ان كل طواف بعده سعي يعود الى الحجر لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به بخلاف ما اذا
لم يكن بعده سعي **قال** وهذا الطواف طواف القدوم ويسمى طواف التحية وهو سنة وليس بواجب

که هوای مدینه و هوای گرم آن اصحاب پیغمبر صلعم را ضعیف و لاغر گردانیده است لهذا پیغمبر صلعم به اصحاب خود فرموده بود که در
طواف خانه کعبه رمل نمایند تا جلادت و دلیری آنها بر کافران ظاهر شود و کافران آنها را ضعیف نپندارند و بعد از زوال سبب مذکور
نیز حکم رمل باقی ماند تا این زمان و در چهار شوط باقی رمل نکنند و براین متفق اند جمیع راویان مناسک حج پیغمبر صلعم و باید دانست
که از حجر اسود تا به حجر اسود رمل باید کرد همین منقول از رمل پیغمبر صلعم است پس اگر بسبب ازدحام مردم رمل کردن نتواند باید که
استاده ماند و هر وقت که فرصت و راه یابد رمل نماید زیرا چه چیزی بدل آن نیست پس باید که استاده ماند حتی که بجا آرد
آنرا بر وجه مسنون بخلاف استلام حجر چه متوجه شدن بسوی آن بدل استلام است و باید که هر بار که بگذرد بر حجر اسود وقت طواف خود استلام
حجر نماید اگر تواند زیرا چه هر شوط از طواف بمنزله یک رکعت نماز است پس چنانچه در شروع هر رکعت نماز تکبیر است همچنین در شروع
هر شوط از طواف استلام حجر است پس اگر نتواند که استلام آن نماید بسبب ازدحام مردم باید که بسوی حجر اسود متوجه شده تکبیر و تهلیل
بگوید چنانچه مذکور شد و نیز باید که استلام رکن یمانی نماید و این حسن است در ظاهر روایت و از محمد رح مرویست که این سنت است
و سوای حجر اسود و رکن یمانی چیزی دیگر را استلام نکنند زیرا چه پیغمبر صلعم همین دو رکن را استلام می نمود و غیر آن را استلام نمیکرد
و باید که ختم کند طواف را به استلام حجر اسود و بعد از ان بیاید نزد مقام ابراهیم عم پس در انجا دوگانه نماز گذارد یا در هر جا که میسر شود
از مسجد حرام و این دوگانه واجب است نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که سنت است ف زیرا چه دلیل وجوب آن یافته
نمیشود ف و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم بصیغه امر فرموده است که طوف کننده را باید که از طواف نمودن هفت شوط
دوگانه ادا نماید و صیغه امر برای وجوب است و باید که بعد از گذاردن دوگانه مذکور رجوع کند بسوی حجر اسود و ببوسد آنرا زیرا چه
مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و کلیه این است که هر طوافیکه بعد آن سعی بود پس دران طواف رجوع بسوی حجر اسود می باید زیرا چه
هرگاه شروع طواف به استلام حجر اسود می شود پس همچنان شروع سعی نیز به استلام خواهد بود بخلاف طوافیکه بعد آن سعی نبود
و باید دانست که این طواف که مذکور شد این را طواف قدوم میگویند و نیز طواف التحیه میگویند و این طواف سنت است نزد علمای ما و واجب نیست

وقال مالك رحمه الله انه واجب لقوله عليه السلام من اتى البيت فليحيه بالطواف ولنا ان الله تعالى امر بالطواف والامر المطلق لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وفيما رواه سماه تحية وهو دليل الاستحباب وليس على اهل مكة طواف القدوم لانعدام القدوم في حقهم **قال** ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو الله لحاجته لما روي ان النبي عليه السلام صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله ولان الثناء والصلوة يقدمان على الدعاء تقريبا الى الاجابة كما في غيره من الدعوات والرفع سنة الدعاء وانما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه لان الاستقبال هو المقصود بالصعود ويخرج الى الصفا من اي باب شاء وانما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب الصفا لانه كان اقرب الابواب الى الصفا لا انه سنة **قال** ثم ينحط نحو المروة ويمشي على هينته فاذا بلغ بطن الوادي يسعى بين الميلين الاخضرين سعيا ثم يمشي على هينته حتى ياتي المروة ويصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا لما روي ان النبي عليه السلام

ونزد امام مالک رح واجب است زیراچه پیغمبر صلعم بطیقه امر فرموده است که هرکه بیاید مر خانه کعبه را پس باید که طواف التحیة کند و دلیل علمای ما اینست که خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است بطواف خانه کعبه و طواف زیارت ازان مراد است باجماع پس طواف زیارت فرض است و مقتضای امر مطلق تکرار نیست تا طواف دیگر سوای طواف زیارت فرض شود و حدیثی که دلیل آورده است آنرا امام مالک رح بر وجوب طواف قدوم دلالت میکند بر اینکه طواف قدوم مستحب است زیراچه در حدیث مذکور پیغمبر صلعم آنرا طواف التحیة نام نهاده است و باید دانست که در حق اهل مکه طواف قدوم سنت و واجب نیست زیراچه طواف قدوم در حق کسی سنت است که قدوم نماید یعنی از جای دیگر بیاید برای حج و قدوم در حق ایشان متحقق نیست ف چه آنها در مکه سکونت دارند ص مسئله ۷ الخ طواف قدوم بسوی جبل صفا رود و بالای آن رود و بعد ازان متوجه شود بسوی خانه کعبه و تکبیر و تهلیل بر درود بر پیغمبر صلعم بگوید و دست بردارد و از خدا تعالی حاجت خود را بخواهد بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و بجهت آنکه ثنا و درود مقدم از دعا گفته می شود تا بسبب آن دعا مقبول شود چنانچه بجهت ثنا و درود مقدم از دعا خوانده میشود در دعاها یکه خوانده می شود در جای دیگر و دستها برداشتن برای دعا سنت دعا است و باید دانست که بالای جبل صفا آن قدر رود که خانه کعبه در نظر آید زیراچه مقصود از رفتن بالای آن متوجه شدن است بسوی خانه کعبه مسئله ۸ محرم مختار است در اینکه از هر دروازه مسجد حرام که خواهد بیرون رود بسوی صفا و پیغمبر صلعم از دروازه بنی مخزوم بیرون رفته بود بسوی صفا بسبب آنکه دروازه مذکوره قریب تر است بسوی صفا بنسبت دروازه های دیگر نه بسبب آنکه رفتن از دروازه مذکور سنت است و باید دانست که بعد از رفتن بالای صفا بعد از تکبیر و تهلیل و دعا در انجا فرود آید و سوی مروه رود و مشی نماید در اثنای راه به آهستگی و آرام تا آنکه برسد بموضعیکه آنرا بطن وادی میگویند و اینجا دویدن شروع کند و بدود آن قدر مسافت که میان میلین اخضرین واقع شده است و بعد ازان به آهستگی و آرام مشی نماید تا آنکه بمروه رسد پس صعود نماید بالای مروه و عملها میکه بالای صفا کرده بود اینجا هم نماید و باز از مروه بسوی صفا رود و همچنین هفت شوط نماید زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است

ثم ینزل من الصفا ویمشی نحو المروة ویسعی فی بطن الوادی حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی حتی یصعد المروة ویطوف بینهما
سبعة اشواط وهذا شوط واحد فیطوف سبعة اشواط یبدأ بالصفا ویختم بالمروة ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط لما روینا
وانما یبدأ بالصفا لقوله علیه السلام فیه ابدؤا بما بدأ الله تعالی به ثم السعی بین الصفا والمروة واجب ولیس برکن
وقال الشافعی رح انه رکن لقوله علیه السلام ان الله تعالی کتب علیکم السعی فاسعوا ولنا قوله تعالی فلا جناح علیه
ان یطوف بهما ومثله یستعمل للاباحة فینفی الرکنیة والایجاب الا انا عدلنا عنه فی الایجاب ولان الرکنیة لا تثبت
الا بدلیل مقطوع به ولم یوجد ثم معنی ما روی کتب استحبابا کما فی قوله تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت
الآیة ثم یقیم بمکة حراما لانه محرم بالحج فلا یتحلل قبل الاتیان بافعاله ویطوف بالبیت کلما بدا له لانه یشبه الصلوة
قال علیه السلام الطواف بالبیت صلوة والصلوة خیر موضوع فکذا الطواف الا انه لا یسعی عقیب هذه الاطوفة فی هذه المدة لان السعی
لا یجب فیه الا مرة والتنفل بالسعی غیر مشروع ویصلی لکل اسبوع رکعتین وهی رکعتا الطواف علی ما بینا **قال** فاذا کان قبل یوم الترویة
بیوم خطب الامام خطبة یعلم فیها الناس الخروج الی منی والصلوة بعرفات والوقوف والافاضة والحاصل ان فی الحج ثلث خطب اولها ما ذکرنا والثانیة بعرفات یوم عرفة

و باید که ابتدا نماید از صفا تا بمروه رود و این را یک شوط میگویند و در هر شوطی از این هفت شوط در بطن وادی بدود بجهت
آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و باید دانست که ابتدا کرده میشود از صفا مگر بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که ابتدا کنید
بچیزی که بذکر آن ابتدا نموده است خدای تعالی در قرآن مجید و در قرآن مجید ابتدا بذکر صفا است و باید دانست که دویدن میان
صفا و مروه واجب است در کن حج نیست و این را سعی میان صفا و مروه میگویند و شافعی رح گفته است که آن رکن است
بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که خدای تعالی مکتوب کرده است یعنی واجب گردانیده است بر شما سعی نمودن میان صفا
و مروه پس سعی نمائید و دلیل علمای ما اینست که خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که گناه نیست بر کسیکه طواف کند میان صفا
و مروه و این دلالت میکند بر اینکه سعی میان صفا و مروه مباح است چه مثل این عبارت استعمال نموده میشود در امر مباح پس نفی رکنیت و
وجوب آن از این ثابت میشود ولیکن علمای ما قایل بوجوب آن شده اند بنابر حدیث مذکور چه آن دلیل ظنی است و از آن وجوب
ثابت میشود نه رکنیت و معنی مکتوب که در حدیث مذکور است مکتوب استحبابی است چنانچه در قول او تعالی است که مکتوب کرده شد
بر شما وقتی که پیش آید یکی از شما را موت تا آخر آیه و بعد از سعی میان صفا و مروه اقامت نماید در مکه بحالت احرام زیرا چه او احرام
حج نموده است پس پیش از تمام کردن افعال حج از احرام آن بیرون نخواهد شد و درین ایام که در مکه اقامت مینماید هر وقت که خواهد
طواف خانه کعبه نماید زیرا چه طواف خانه کعبه مانند نماز است چه پیغمبر صلعم فرموده است که طواف خانه کعبه بمنزله نماز است و نماز
کار نیک و مشروع است پس همچنین طواف خانه کعبه ولیکن در عقب این طواف ها سعی نباید کرد میان صفا و مروه زیرا چه سعی نمودن
میان صفا و مروه واجب نیست مگر یکبار و بطریق نفل میان صفا و مروه سعی نمودن مشروع نیست و باید دانست که درین طواف ها
بعد از هر هفت شوط دوگانه نماز گذارد و این دوگانه را دوگانه طواف میگویند و آن واجب است بنابر آنچه سابق مذکور شده است
مسئله ۹ باید که امام بتاریخ هفتم ذی الحجه خطبه بخواند و در آن بیان و تعلیم نماید مناسک حج را چون رفتن بسوی منا و نماز گذاردن بعرفات و وقف نمودن
در عرفات یعنی استادن آنجا و افاضه یعنی فرو شدن یعنی رفتن بسوی آن و باید دانست که در حج سه خطبه است یکی اینکه مذکور شد و خطبه دوم در عرفات در روز عرفه

والثالثة بمنى فی الیوم الحادی عشر فیفصل بین کل خطبتین بیوم وقال زفر رحمه الله یخطب فی ثلثة ایام متوالیة اولها یوم الترویة لانها ایام الموسم ومجتمع الحاج ولنا ان المقصود منها التعلیم ویوم الترویة ویوم النحر یوم اشتغال فکان ما ذکرناه انفع وفی القلوب انجع فاذا صلی الفجر یوم الترویة بمکة خرج الی منی فیقیم بها حتی یصلی الفجر من یوم عرفة لما روی ان النبی علیه السلام صلی الفجر یوم الترویة بمکة فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الی عرفات ولو بات بمکة لیلة عرفة وصلی بها الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزأه لانه لا یتعلق بمنی فی هذا الیوم اقامة نسك ولکنه اساء بترکه الاقتداء برسول الله علیه السلام **قال** ثم یتوجه الی عرفات فیقیم بها لما روینا وهذا بیان الاولویة اما لو دفع قبله جاز لانه لا یتعلق بهذا المقام حکم قال فی الاصل وینزل بها مع الناس لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابة فی الجمع ارجی وقیل مراده ان لا ینزل علی الطریق کیلا یضیق علی المارة **قال** واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظهر والعصر فیبتدی بالخطبة فیخطب خطبة یعلم فیها الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمی الجمار والنحر والحلق وطواف الزیارة یخطب خطبتین یفصل بینهما بجلسة کما فی الجمعة هکذا فعله رسول الله علیه السلام

وخطبه سوم در منا است بتاریخ یازدهم ذی الحجه پس میان هر دو خطبه یک روز فاصل میشود و زفر رح میگوید که از تاریخ هشتم تا تاریخ دهم سه روز پی در پی خطبه بخواند زیراچه این روزها ایام موسم حج است و حج کنندگان دران مجتمع اند و علمای ما میگویند که مقصود از خطبه تعلیم مردمان است و بتاریخ هشتم مردمان آب میخورانند شتران خود را لهذا این یوم را یوم الترویه می نامند و تاریخ دهم روز عید است که دران نماز عید و ذبح قربانی مشغول میشوند مردمان پس درین دو روز مردمان را فراغت نیست پس انچه مذکور شد که خطبه بخواند در سه روز بتاریخ های مذکوره نافع تر است و در دل تاثیر بخشنده تر است و باید دانست که بتاریخ هشتم بعد از گذاردن نماز فجر در مکه باید که مردمان بمنا روند و در انجا اقامت نمایند تا آن زمان که نماز فجر در روز عرفه در انجا گذارند زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم بتاریخ هشتم نماز فجر در مکه گذارد و چون آفتاب طلوع کرد رفت بسوی منا و در منا پنج نماز گذارد ظهر و عصر و مغرب و عشا و فجر و بعد ازان رفت بسوی عرفات و باید دانست که اگر در شب عرفه در مکه بماند و نماز فجر در روز عرفه در مکه گذارد و بعد ازان بسوی عرفات رود باید که از راه منا بگذرد پس این جائز است زیراچه درین روز ادای حج از مناسک حج بمنا تعلق ندارد ولیکن اقتدا برسول خدا صلعم ترک میشود لهذا کسیکه چنین عمل نماید گنهگار می شود و باید که در روز عرفه بعد از نماز فجر از منا بسوی عرفات روند بجهت حدیثی که مذکور شد ولیکن باید دانست که این بیان اولویت است و اگر پیش از نماز از منا بسوی عرفات رود جائز است زیراچه چیزی از مناسک حج بمنا تعلق ندارد و محمد رح در مبسوط گفته است که امام را باید که مع مردمان در عرفات فرود آید و تنها در جای علیحده نازل نشود چه این تکبر است و مناسب حالت تضرع نیست و حالت نزول در عرفات حالت تضرع است و نیز امید اجابت دعا در جماعت قوی تر است و بعضی گفته که مراد محمد رح این است که در عین راه فرود نیاید تا راه بگذرندگان تنگ نشود و هرگاه وقت استوا زائل شود و وقت ظهر رسد باید که امام با مردمان نماز ظهر و عصر هر دو را ادا نماید ولیکن اولا خطبه بخواند و دران خطبه تعلیم کند مردمان را طریق وقوف به عرفات و به مزدلفه و رمی جمره و نحر قربانی و حلق سر و طواف زیارت و باید که دو خطبه بخواند و میان دو خطبه جلسه نماید چنانچه در خطبه جمعه میان دو خطبه جلسه مینماید و دلیل مهم این است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین کرده است

وقال مالك رحمه الله يخطب بعد الصلوٰة لانها خطبة وعظ وتذكير فتشبه خطبة العيد ولنا ما رويناه ولان المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما في الجمعة وعن ابي يوسف رحمه الله انه يؤذن قبل خروج الامام وعنه انه يؤذن بعد الخطبة والصحيح ما ذكرنا لان النبي عليه السلام لما خرج واستوى على ناقته اذن المؤذنون بين يديه ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لانه اوان الشروع في الصلوٰة فاشبه الجمعة قال ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر باذان واقامتين وقد ورد النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بين الصلوتين وفيما روى جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما باذان واقامتين ثم بيانه انه يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالاقامة اعلاما للناس ولا يتطوع بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته فلو انه فعل فعل مكروها واعاد الاذان للعصر في ظاهر الرواية خلافا لما روي عن محمد رحمه الله لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر يقطع فور الاذان الاول فيعيده للعصر فان صلى بغير خطبة اجزاه لان هذه الخطبة ليست بفريضة قال ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يجمع بينهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج اليه ولابي حنيفة رحمه الله ان المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة

و امام مالک رح گفته است که امام اولا نماز ادا نماید و بعد ازان خطبه بخواند زیرا چه این خطبه برای وعظ و نصیحت است پس آن مانند خطبهٔ عید است و دلیل علمای ما یکی عمل پیغمبر صلعم است چنانچه مذکور شد و دوم این است که خطبه برای تعلیم مناسک حج است و جمع نمودن میان نماز ظهر و عصر در وقت ظهر از مناسک حج است پس باید که خطبه پیش از نماز بخوانند تا دران این حکم بیان نموده شود و مردمان بدانند و باید دانست که در ظاهر روایت چنین آمده است که هرگاه امام بالای منبر رود و نشیند باید که موذن اذان بگوید چنانچه در روز جمعه میگویند و از ابی یوسف رح مرویست که موذن اذان بگوید پیش ازان که امام بالای منبر رود و نیز از ابی یوسف رح مرویست که اذان بگوید بعد از خطبه و صحیح همان ظاهر روایت است زیرا چه پیغمبر صلعم هرگاه استاد بر ناقهٔ خود اذان گفت موذن در پیش آنحضرت و باید دانست که هرگاه امام از خطبه فارغ شود باید که موذن اقامت بگوید چه این وقت شروع کردن نماز است مانند جمعه و باید دانست که نماز ظهر و عصر را جمع نماید در وقت ظهر و اذان یک بگوید و اقامت دو بایں طور که اول اذان بگوید و بعد ازان اقامت بگوید برای نماز ظهر و بعد ادای نماز ظهر باز اقامت بگوید برای نماز عصر زیرا چه نقل مشهور چنین آمده است و باید دانست که میان این هر دو نماز هیچ نماز نفل نباید کرد حتی اگر نماز نفل کند مکروه است و بنا بر ظاهر روایت درین صورت باز اذان گفتن برای نماز عصر در کار است زیرا چه بسبب مشغول شدن بنماز نفل میان اذان اول و میان نماز عصر فصل واقع میشود و نماز عصر متصل نمیماند باذان مذکور پس باید که برای آن اذان دیگر گفته شود مسئله ۲۰ اگر نماز ظهر و عصر در عرفات امام بگذارد و خطبه نخواند جائز است زیرا چه این خطبه فرض نیست مسئله ۲۱ اگر کسے در عرفات نماز ظهر را تنها گذارده باشد در مکان خود پس باید که او نماز عصر در وقت عصر ادا نماید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که منفرد نیز جمع می نماید نماز عصر را با نماز ظهر زیرا چه جواز جمع میان دو نماز در عرفات بنا بر آن است که درین روز حاجت است به اینکه وقوف به عرفات تا وقت دراز نماید و منفرد نیز محتاج است به آن و دلیل ابی حنیفه رح این است که گذاردن نماز بر وقت نماز فرض است از روی نص پس ترک آن جائز نیست مگر در صورتیکه در شرع ترک آن آمده است و آن در صورتیست که جمع نماید هر دو نماز را با جماعت در پس امام و تقدیم نماز عصر بر وقت آن و جمع نمودن آن با نماز ظهر برای محافظت جماعت است

لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا في الموقف لا لما ذكراه اذ لا منافاة ثم عند ابي حنيفة رحمه الله الامام شرط في الصلوتين جميعا وقال زفر رحمه الله في العصر خاصة لانه هو المغير عن وقته وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج ولابي حنيفة رحمه الله ان التقديم على خلاف القياس عرفت شرعيته فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج فيقتصر عليه ثم لابد من الاحرام بالحج قبل الزوال في رواية تقديما للاحرام على وقت الجمع وفي اخرى يكتفي بالتقديم على الصلوة لان المقصود هو الصلوة **قال** ثم يتوجه الى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب انصرافهم من الصلوة لان النبي عليه السلام راح الى الموقف عقيب الصلوة والجبل يسمى جبل الرحمة والموقف الموقف الاعظم **قال** وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة لقوله عليه السلام عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر

زیراچه بعد از متفرق شدن مردمان در مواقف عرفات باز مجتمع شدن آنها برای جماعت نماز عصر دشوار است برآنها، برای آنست که وقوف بعرفات نموده شود تا وقت دراز چنانچه صاحبین رح گفته اند زیراچه منافات نیست میان نماز گذاردن برکت و میان وقوف ف زیراچه مصلی در وقت گذاردن نماز نیز واقف است بعرفات ص و بعد ازان باید دانست که نزد ابی حنیفه رح شرط جمع نمودن نماز ظهر و عصر در عرفات این است که در هر دو نماز امام باشد و جمع کنند محرم باشد و زفر رح گفته است که شرط این است که امام و احرام یافته شود در نماز عصر ف حتی که اگر شخصی نیابد نماز ظهر را با امام در جماعت و در نماز عصر با امام در جماعت شریک شود یا نماز ظهر را با امام بجماعت ادا نماید و بعد ازان احرام حج نماید پس بین هر دو صورت جمع نمودن میان نماز ظهر و عصر وی را جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد زفر رح جائز است ص و دلیل زفر رح این است که خرابی نیست که در صورت جمع نماز عصر از وقت خود مقدم واقع می شود پس شرط اینست که امام و احرام یافته شود در ان و دلیل ابی حنیفه رح این است که تقدیم نماز عصر از وقت آن خلاف قیاس است و جواز آن از شرع معلوم شده است در صورتیکه نماز عصر گذارده شود در وقت ظهر بعد از ادای نماز ظهر بجماعت با امام در حالت احرام به حج پس تقدیم آن نموده خواهد شد در صورت مذکوره فقط و بعد ازان باید دانست که در یک روایت از ابی حنیفه رح آمده است که شرط جمع این است که یافته شود پیش از وقت زوال تا احرام متحقق شود پیش از وقت جمع و در روایت دیگر آمده است که مقدم از نماز تا احرام ضرور است زیراچه مقصود همان نماز است پس تقدیم احرام بران کافی است اگر بعد از وقت زوال باشد مسئله ۲۲ بعد از فراغت هر دو نماز باید امام را که مع قوم متوجه شود بسوی موقف و استاده شود قریب جبل رحمت و این جبل را موقف اعظم نیز نامند ف و موقف بمعنی جای ایستادن است ص مسئله ۲۳ عرفات همه موقف است ف اعنی استادن در عرفات در همه جا جائز و معتبر است ص مگر موضعیکه آنرا بطن عرفه میگویند زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که عرفات همه موقف است ولیکن از بطن عرنه احتراز نماید و در انجا استاده نشوید و مزدلفه همه موقف است مگر وادی محسر و ازان احتراز نمائید و در ان استاده نشوید

قال وینبغی للامام ان یقف بعرفۃ علی راحلتہ لان النبی علیہ السلام وقف علی ناقتہ وان وقف علی قدمیہ جاز والاول
افضل لما بینا وینبغی ان یقف مستقبل القبلۃ لان النبی علیہ السلام وقف کذلک وقال النبی علیہ السلام خیر المواقف
ما استقبلت بہ القبلۃ ویدعو ویعلم الناس المناسک لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ مادًّا یدیہ کالمستطعم
المسکین ویدعو بما شاء وان ورد الآثار ببعض الدعوات وقد اوردنا تفصیلہا فی کتابنا المترجم بعدۃ الناسک فی عدۃ
من المناسک بتوفیق اللہ تعالی قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام لانہ یدعو ویعلم فیعوا ویسمعوا وینبغی ان یقف
وراء الامام لیکون مستقبل القبلۃ وھذا بیان الافضلیۃ لان عرفات کلہا موقف علی ما ذکرنا قال ویستحب ان یغتسل
قبل الوقوف بعرفۃ ویجتہد فی الدعاء اما الاغتسال فہو سنۃ ولیس بواجب ولو اکتفی بالوضوء جاز
کما فی الجمعۃ والعیدین وعند الاحرام واما الاجتہاد فلانہ علیہ السلام اجتہد فی الدعاء فی ھذا الموقف
لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء والمظالم ویلبی فی موقفہ ساعۃ بعد ساعۃ وقال مالک رحمہ اللہ یقطع التلبیۃ
کما یقف بعرفۃ لان الاجابۃ باللسان قبل الاشتغال بالارکان ولنا ما روی

مسئلہ ۲۴ سزاوار است مر امام را کہ استادہ شود در عرفہ بر راحلہ خود زیرا چہ پیغمبر صلعم استادہ شدہ بود بر ناقہ خود و معہذا
اگر استادہ شود بر قدم خود جائز است ولیکن انچہ اول مذکور شد افضل است چہ آن عمل پیغمبر صلعم است مسئلہ ۲۵ سزاوار است
مر امام را کہ رو بقبلہ استادہ شود زیرا چہ پیغمبر صلعم چنین کردہ است و این را بہتر فرمودہ است و باید کہ دعا بخواند و تعلیم کند
بمردمان مناسک حج را زیرا چہ مرویست کہ پیغمبر صلعم در روز عرفہ ہر دو دست خود را بر داشتہ دعا میخواست چنانچہ مسکین
محتاج دست خود را دراز کردہ طعام میخواہد و ہر دعا کہ خواہد بخواند اگرچہ بعضی از دعاہا منقول است و تفصیل آن در کتاب
عدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک مذکور است مسئلہ ۲۶ سزاوار است کہ مردمان را کہ استادہ شوند قریب امام
زیرا چہ امام دعا میخواند و تعلیم مناسک حج می نماید پس اینہا اگر قریب امام خواہند استاد خواہند شنید دعای امام را
و یاد خواہند گرفت آن را و سزاوار این است کہ استادہ شوند مردمان در پس امام تا روی آنہا بسوی
قبلہ شود و این بیان افضلیت است چہ عرفات ہمہ موقف است چنانچہ مذکور شد و باید کہ محرم پیش
از وقوف بعرفات غسل کند و بجہد تمام دعا بخواند اما این غسل پس سنت است واجب نیست
و اگر اکتفا نماید بر وضو جائز است مانند جمعہ و عیدین و وقت احرام و بجہد تمام دعا خواستن
بجہت آن است کہ پیغمبر صلعم درین موقف بجہد دعا خواستہ بود در حق امت خود و آن دعا مستجاب
شدہ است مگر در حق بعضے از گناہان چون کشتن مسلمان بناحق و ظلم و تعدی و مانند آن یعنی
گناہانیکہ بحقوق عباد تعلق دارد مسئلہ ۲۷ باید کہ در موقف عرفات تلبیہ بگوید ساعت
بساعت و امام مالک رح گفتہ است کہ قطع کند تلبیہ را بمجرد وقوف بعرفات زیرا چہ معنی تلبیہ اجابت
است پس اجابت بزبان تا آن وقت بود کہ مشغول نشدہ بود بعمل ارکان و چون مشغول
ارکان شد حاجت اجابت زبانی نماند و دلیل علماے ما یکے این ست کہ مرویست

ان النبی علیہ السلام ما زال یلبی حتی اتی جمرة العقبة ولان التلبیة فیہ کالتکبیر فی الصلوة فیاتی بہا الی اٰخر جزء من الاحرام قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہینتہم حتی یاتوا المزدلفة لان النبی علیہ السلام دفع بعد غروب الشمس ولان فیہ اظہار مخالفة المشرکین وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ہینتہ فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حد عرفة اجزاہ لانہ لم یفض من عرفة والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اٰخذا فی الاداء قبل وقتہا ولو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضة الامام لخوف الزحام فلا باس بہ لما روی ان عائشة رضی اللہ عنہا بعد افاضة الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت قال واذا اتی مزدلفة فالمستحب ان یقف بقرب الجبل الذی علیہ المیقدة یقال لہ قزح لان النبی علیہ السلام وقف عند ہذا الجبل وکذا عمر رضی اللہ عنہ ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارة فینزل عن یمینہ او یسارہ ویستحب ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفة قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر رحمہ اللہ باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفة ولنا روایة جابر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامة واحدة ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانہ مقدم علی وقتہ فافرد بالزیادة الاعلام

کہ پیغمبر صلعم ہمیشہ تلبیہ میگفت تا آن زمان کہ می آمد بجمرة العقبی و دوم این است کہ تلبیہ در حج مانند تکبیر است در نماز پس باید کہ تلبیہ بگوید تا آخر احرام مسئلہ ۲۸ بعد از غروب آفتاب در روز عرفہ امام را باید کہ افاضہ نماید یعنی مع مردمان کوچ نماید از عرفات و با آہستگی و آرام برود بسوی مزدلفہ تا آنکہ بمزدلفہ رسد بجہت آنکہ پیغمبر صلعم بعد از غروب آفتاب کوچ میکرد و بجہت آنکہ در آن اظہار مخالفت کافران است و پیغمبر صلعم در راہ بر راحلہ خود با آہستگی و آرام میرفت مسئلہ ۲۹ اگر کسی را خوف از زحام باشد و پیشتر از امام کوچ نماید ولیکن از سرحد زمین عرفات بیرون نرود پس این جائز است زیرا چہ از عرفات تجاوز نکرده است و افضل این است کہ استاده ماند در مقام خود تا شروع در ادا پیش از وقت لازم نیاید و اگر بعد غروب آفتاب و بعد از افاضۂ امام اندکی درنگ نماید بسبب خوف از زحام در آن مضائقہ نیست بجہت آنکہ مرویست کہ عائشہ رض بعد از افاضۂ امام آب خواست و روزه افطار کرد و بعد از آن افاضہ نمود مسئلہ ۳۰ بعد از رسیدن بمزدلفہ مستحب این است کہ وقوف نماید یعنی استاده شود جائی قریب کوہیکہ آنرا جبل قزح میگویند زیرا چہ پیغمبر صلعم استاده شده بود قریب این جبل و ہمچنین عمر رض باید کہ احتراز نماید از فرود آمدن در راہ چہ در آن ضرر است در حق گذرندگان ف پس بر سر راہ فرود نیاید بلکہ در جانب راست یا در جانب چپ آن فرود آید و مستحب این است کہ استاده شود در پس امام بنا بر وجہیکہ مذکور شد در وقوف بعرفات مسئلہ ۳۱ در مزدلفہ جمع کند امام میان نماز مغرب و عشا و این ہر دو نماز را با جماعت ادا نماید در وقت عشا بیک اذان و اقامت و زفر رح گفتہ است کہ اذان یک بگوید و اقامت دو چنانچہ بعرفات در وقت جمع نمودن میان ظہر یک اذان و دو اقامت گفتہ میشود و دلیل علمای ما یکی این است کہ بروایت جابر رض آمده است کہ پیغمبر صلعم جمع کرد میان نماز مغرب و عشا باذان واحد ف واحد ص و اقامت واحد و دوم این است کہ نماز عشا درین صورت در وقت خود واقع است برای اعلام حاضران است پس اقامت علیحده برای آن در کار نیست برای اعلام بخلاف نماز عصر در عرفات چہ آن گزارده میشود مقدم از وقت خود پس برای آن اقامت دیگر در کار است برای اعلام

ولا يتطوع بينهما لانه يخل بالجمع ولو تطوع او تشاغل بشيء اعاد الاقامة لوقوع الفصل وكان ينبغي ان يعيد الاذان كما في الجمع
الاول الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم
افرد الاقامة للعشاء ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند ابي حنيفة رح لان المغرب
مؤخرة عن وقتها بخلاف الجمع بعرفة لان العصر مقدم على وقته ومن صلى المغرب في الطريق
لم تجزه عند ابي حنيفة ومحمد رح وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف رح يجزيه وقد
اساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى بعرفات لابي يوسف انه اداها في وقتها فلا يجب اعادتها كما
بعد طلوع الفجر الا ان التاخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما روي انه عليه السلام
قال لاسامة في طريق المزدلفة الصلوة امامك معناه وقت الصلوة وهذا اشارة الى ان التاخير
واجب وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة فكان عليه الاعادة ما لم
يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة

و باید دانست که میان نماز مغرب و عشا در مزدلفه نماز نفل نباید گذارد چه آن مخل و منافی جمع است اگر میان نماز مغرب و عشا نماز نفل گذارد یا بچیزی دیگر
مشغول شود باید که اقامت دیگر گفته شود برای نماز عشا زیرا چه درین صورت فصل واقع میشود میان آن هردو نماز پس لایق و اولی
این بود که درین صورت اذان دیگر نیز گفته میشد برای نماز عشا چنانچه اگر میان نماز ظهر و عصر در عرفات فصل واقع میشود بطور دیگر
اذان دیگر برای نماز عصر گفته میشود لیکن درینجا اکتفا نموده شد بر اقامت دیگر برای نماز عشا بجهت آنکه مروی است که پیغمبر صلعم
نماز مغرب گذارد در مزدلفه و بعد ازان طعام تناول فرمود و اقامت دیگر گفته شد برای نماز عشا و نماز عشا گذارد و
اذان دیگر گفته نشد برای آن و باید دانست که برای جمع نمودن میان نماز مغرب و عشا در مزدلفه جماعت شرط نیست نزد
ابی حنیفه رح زیرا چه نماز مغرب درین صورت گذارده میشود بعد از گذشتن وقت آن بخلاف جمع نمودن میان نماز ظهر و عصر
در عرفات چه دران نماز عصر گذارده میشود مقدم از وقت آن مسئله اگر شخصی نماز مغرب گذارد در اثنای راه
پیش از رسیدن بمزدلفه پس این جائز نیست نزد ابی حنیفه و محمد رح و لهذا بر اعاده آن لازم است تا وقتیکه صبح صادق
ندمد و نزد ابی یوسف رح آن نماز جائز است ولیکن آن شخص بسبب این عمل گنهگار میگردد و همین اختلاف است در
گذاردن کسی نماز مغرب را در عرفات بعد از غروب آفتاب پیش از آنکه دلیل ابی یوسف رح اینست که شخص مذکور گذارد
نماز مغرب را در وقت آن پس اعاده آن واجب نخواهد شد چنانچه بر اعاده آن بعد از دمیدن صبح صادق واجب نمیشود لیکن تاخیر
در صورت مذکور سنت است و شخص مذکور ترک این سنت نموده است بنا بر آن گنهگار میشود و دلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که پیغمبر صلعم
در اثنای راه با اسامه رضی فرمود که نماز پیش تست مراد ازان اینست که وقت نماز مغرب پیش است و این اشارت است بسوی
آنکه تاخیر نماز مغرب واجب است در اثنای و وجوب آن نیست مگر اینکه بسبب تاخیر جمع نمودن آن با نماز عشا ممکن میشود در مزدلفه لهذا
بر شخص مذکور اعاده آن واجب است تا وقتیکه صبح صادق نشود تا آن شخص را بسبب اعاده آن جمع نمودن میان آن
هردو نماز حاصل گردد و بعد از دمیدن صبح صادق جمع ممکن نیست لهذا ساقط می شود اعاده آن نماز مغرب

قال واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس لرواية ابن مسعود رض ان النبي عليه السلام صلاها يومئذ بغلس ولان في التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة ثم وقف ووقف معه الناس فدعا لان النبي عليه السلام وقف في هذا الموضع يدعو حتى روي في حديث ابن عباس رض فاستجيب له دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم وقال الشافعي انه ركن لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام وبمثله يثبت الركنية ولنا ما روي انه عليه السلام قدم ضعفة اهله بالليل ولو كان ركنا لما فعل ذلك والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله عليه السلام من وقف معنا هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج وهذا يصلح امارة للوجوب غير انه اذا تركه بعذر بان يكون به ضعف او علة او كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه لما روينا قال والمزدلفة كلها موقف الا وادي محسر لما روينا من قبل

و باید دانست که بعد از دمیدن صبح صادق امام را باید که در مزدلفه نماز فجر با جماعت ادا نماید در اول وقت فجر با قی باشد از تاریکی شب بجهت آنکه ابن مسعود رض روایت کرده است که بدرستیکه پیغمبر صلعم نماز فجر در روز عید ادا کرده است در مزدلفه در اول وقت فجر و بجهت آنکه بسبب گذاردن نماز فجر در اول وقت آن فراغت حاصل میشود برای وقوف بمزدلفه پس جایز خواهد بود پیش از وقت چنانچه جایز است تقدیم عصر پیش از وقت آن در عرفات و بعد از ان باید که وقوف نماید امام بمزدلفه و وقوف نمایند مردمان با امام و بدعا مشغول باشند زیرا چه پیغمبر صلعم وقوف نموده است بمزدلفه و دعا نموده است در حق امتان خود حتی که این دعا مقبول شده است در حق مظالم چون ریختن خون بناحق مثلاً و این را روایت کرده است ابن عباس رض و بعد از ان باید دانست که وقوف بمزدلفه واجب است نزد علمای ما و رکن حج نیست حتی که اگر ترک نماید آن را بغیر عذر لازم میشود بر وی دم یعنی قربانی نمودن ص و نزد شافعی رح آن رکن است زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است باین که ذکر خدا نمائید نزد مشعر حرام ف که عبارت است از مزدلفه ص و از امر فرضیت ص و رکنیت ثابت میشود و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم ضعفای اهل بیت خود را پیشتر از وقوف نمودن بمزدلفه در وقت شب فرستاده و روانه کرد آنها را از مزدلفه و اگر وقوف بمزدلفه رکن حج میبود پس انچنین نمیکرد پیغمبر صلعم و جواب از دلیل شافعی رح اینست که در آیت مذکوره ذکر خدا تعالی مذکور است و ذکر نمودن بمزدلفه از ارکان حج نیست باجماع پس معلوم شد که از آیه مذکوره فرضیت معلوم نمیشود و دلیل وجوب آن نزد علمای ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که بعد از افاضه وقوف نماید بمزدلفه پس حج او تمام میشود زیرا چه در حدیث پیغمبر صلعم تمامی حج را معلق نموده است و وقوف نمودن بمزدلفه و این تعلیق دلالت میکند بر اینکه وقوف بمزدلفه واجب است ولیکن اگر ترک کند آن را کسی بسبب عذری چون ضعف و بیماری یا ترک کند بسبب خوف از زحام پس درین صورت بر وی هیچ چیز لازم نمی آید بنا بر آنچه مذکور شد ف که پیغمبر صلعم ضعفای اهل بیت خود را پیشتر فرستاده بود ص مسئله ۳۳ مزدلفه همه موقف است ف یعنی جای ایستادن است ص مگر موضعیکه آن را وادی محسر میگویند چه آن موقف نیست بنا بر حدیثیکه سابق مذکور شده است ف در بیان وقوف بعرفات

قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس حتی یاتوا منی قال العبد الضعیف عصمه الله هکذا وقع فی نسخ المختصر وهذا غلط والصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس لان النبی علیه السلام دفع قبل طلوع الشمس قال فیبتدئ بجمرة العقبة فیرمیها من بطن الوادی بسبع حصیات مثل حصی الخذف لان النبی علیه السلام لما اتی منی لم یعرج علی شیء حتی رمی جمرة العقبة وقال علیه السلام علیکم بحصی الخذف لا یؤذی بعضکم بعضا ولو رمی باکبر منه جاز لحصول الرمی غیر انه لا یرمی بالکبیر من الاحجار کیلا یتاذی به غیره ولو رماها من فوق العقبة اجزاه لان ما حولها موضع النسك والافضل ان یکون من بطن الوادی لما روینا ویکبر مع کل حصاة کذا روی ابن مسعود وابن عمر رض ولو سبح مکان التکبیر اجزاه لحصول الذکر وهو من آداب الرمی ولا یقف عندها لان النبی علیه السلام لم یقف عندها ویقطع التلبیة مع اول حصاة لما روینا عن ابن مسعود رض وروی جابر ان النبی علیه السلام قطع التلبیة عند اول حصاة رمی بها جمرة العقبة ثم کیفیة الرمی ان یضع الحصاة علی ظهر ابهامه الیمنی ویستعین بالمسبحة

ص مسئله ۳۴ بعد از طلوع آفتاب باید امام را که از مزدلفه کوچ نماید و مردمان همراهی او تا آنکه بمنا رسند چنین مذکور است در مختصر قدوری واین غلط است وصحیح این است که کوچ نماید از مزدلفه در وقت فجر بعد از روشن شدن آن زیراچه پیغمبر صلعم کوچ نموده است پیش از طلوع آفتاب وباید دانست که بعد از رسیدن بمنا شروع نماید در رمی جمره ها از جمره عقبه ف که نام موضعی ست ومراد از رمی انداختن سنگریزه است ص وطریق رمی جمره عقبه این که رمی کنند ایستاده شود در بطن وادی ف که نشیب است ص وانداز د سنگریزه را بجانب جمره عقبه ف که بلند است ص وباید که بیندازد هفت سنگریزه را که قابل خذف است ف وخذف عبارت است از اینکه بنهد سنگریزه را بر سر انگشت سبابه وبر سر انگشت ابهام را بنهد وبعد از ان بیندازد آنرا وحاصل آنکه رمی نماید بسنگریزه کوچک که قابل خذف باشد نه بسنگریزه بزرگ زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که لازم گیرید برخودها که رمی نمایند سنگریزه که قابل خذف ست ونباید که بعضی از شما ایذا رساند مر بعض دیگر را ومعهذا اگر رمی نماید بسنگریزه که اندک بزرگ باشد نسبت سنگریزه که قابل خذف است جائز است زیراچه مقصود رمی است وآن حاصل است ولیکن نباید که رمی نماید بسنگهای بزرگ که بسبب آن ایذا رسد بغیر وباید دانست که دلیل بر شروع نمودن برمی جمرة العقبه اینست که پیغمبر صلعم بعد از رسیدن بمنا هیچ کار متوجه نشدند تا آنکه فراغت نمیکرد از رمی جمرة العقبه مسئله ۳۵ اگر کسی رمی نماید جمرة العقبه سنگریزه را از جانب فوق آن که بلند است جائز است زیراچه گرد جمره عقبه همه جا موضع مناسک حج است ولیکن افضل اینست که از بطن وادی که مکان نشیب است رمی نماید وباید که با هر سنگریزه تکبیر بگوید همچنین مرویست از ابن مسعود وابن عمر رض واگر بجای تکبیر سبحان الله بگوید جائز است چه بسبب تسبیح نیز حاصل میشود ذکر که از آداب رمی است وباید که وقوف ننماید نزد جمرة العقبه زیراچه پیغمبر صلعم در انجا وقوف ننموده است وباید که تلبیه قطع نماید با اول سنگریزه بجهت آنکه جابر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم قطع می نمود تلبیه را نزد انداختن اول سنگریزه که رمی میکرد آن را در جمره عقبه وبعد از آن باید دانست که کیفیت رمی اینست که بنهد سنگریزه را بر پشت انگشت ابهام راست وباستعانت انگشت سبابه بگیرد آنرا وبیندازد آنرا

ومقدار الرمي ان يكون بين الرامي وبين موضع السقوط خمسة اذرع كذا روى الحسن عن ابي حنيفة رح لان ما دون ذلك يكون طرحا ولو طرحها طرحا اجزاه لانه رمى الى قدميه الا انه مسيء لمخالفته السنة ولو وضعها وضعا لم يجزه لانه ليس برمي ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه لان هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه ولو وقعت بعيدا منها لا يجزيه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال ويأخذ الحصى من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلك يكره لان ما عندها من الحصى مردود هكذا جاء في الاثر فيتشاءم به ومع هذا لو فعل اجزاه لوجود فعل الرمي ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا خلافا للشافعي رح لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب او الفضة لانه يسمى نثارا لا رميا **قال** ثم يذبح ان احب ثم يحلق او يقصر لما روي عن رسول الله عليه السلام انه قال ان اول نسكنا في يومنا هذا ان نرمي ثم نذبح ثم نحلق ولان الحلق من اسباب التحلل وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمي عليهما

ومقدار رمی این ست که میان رمی کننده ومیان موضع افتادن سنگریزه مسافت پنج ذراع باشد پس زیاده از ان وچنین روایت کرده است آن را حسن رح از ابی حنیفه رح ووجه آن این ست که انداختن سنگریزه کمتر از پنج ذراع رمی نیست چه آن را طرح میگویند در عرف نه رمی ولیکن معنی رمی در آن یافته میشود ولهذا اگر طرح نماید کسی یعنی بیندازد سنگریزه را کمتر از پنج ذراع پس این کفایت میکند چه این رمی است باعتبار لغت ولیکن آنکس گنهگار میشود بسبب مخالفت سنت واگر بنهد سنگریزه را بر جمرة العقبه ونیندازد آن را پس این کفایت نمیکند چه این اصلا رمی نیست **مسئله ۳۶** اگر انداز کسی سنگریزه در جمرة العقبه پس بیفتد آن سنگریزه قریب جمرهٔ عقبه وبان نرسد پس این کفایت میکند زیرا چه احتراز نمودن از ان ممکن نیست واگر آن سنگریزه دور افتد از ان پس کفایت نمیکند زیرا چه رمی قربت وعبادت است بر خلاف قیاس وآن مخصوص است بمکان خاص **مسئله ۳۷** اگر هفت سنگریزه را دفعة انداز کسی پس این یکبار شمرده میشود زیرا چه نص دلالت میکند بر اینکه هفت سنگریزه بهفت بار باید انداخت **مسئله ۳۸** جائز است که سنگریزه بگیرد از هر جا که خواهد مگر از نزدیک جمرهٔ عقبه چه سنگریزه گرفتن از نزدیک آن مکروه است زیرا چه آن سنگریزه مردود است یعنی مردود ملائکه است وچنین منقول است پس برداشتن آن برای رمی مکروه است ومعهذا اگر چنین کند جائز است چه رمی بآن نیز متحقق میشود **مسئله ۳۹** رمی نمودن بهر چیزیکه از اجزای زمین است جائز است نزد علمای ما زیرا چه مقصود فعل رمی است وآن حاصل میشود بهر چیزیکه از اجزای زمین است چنانچه حاصل میشود بسنگ بخلاف آنکه اگر رمی نماید بطلا ونقره زیرا چه این را نثار میگویند نه رمی **مسئله ۴۰** بعد از فراغت برمی جمرة العقبه قربانی نماید اگر خواهد وبعد از ان حلق کند موی سر را یا قصر نماید آن را بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم فرمود که اول از مناسک حج درین روز رمی جمرهٔ عقبه است وبعد از ان ذبح وبعد از ان حلق وبجهت آنکه حلق از اسباب تحلل است **ف** یعنی محرم بسبب آن از احرام بیرون می آید وهمچنین ذبح لهذا احلال میشود محرم محصر بسبب ذبح هدی پس ضرور است که رمی بر ان هر دو مقدم نموده شود

ثم الحلق من محظورات الاحرام فيقدم عليه الذبح وانما علق الذبح بالمحبة لان الدم الذي ياتي به المفرد
تطوع والكلام في المفرد والحلق افضل لقوله عليه السلام رحم الله المحلقين قاله ثلثا الحديث
ظاهر بالترحم عليهم ولان الحلق اكمل في قضاء التفث وهو المقصود وفي التقصير بعض التقصير فاشبه
الاغتسال مع الوضوء ويكتفي في الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله عليه
السلام والتقصير ان ياخذ من رؤس شعره مقدار الانملة وقد حل له كل شيء الا النساء وقال مالك رح
والا الطيب ايضا لانه من دواعي الجماع ولنا قوله عليه السلام فيه حل له كل شيء
الا النساء وهو مقدم على القياس ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعي رح
لانه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال ثم الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا
خلافا للشافعي رح هو يقول انه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلته في التحليل
ولنا ان ما يكون محللا يكون جناية في غير اوانه كالحلق والرمي ليس بجناية بخلاف الطواف

وبعد ازان باید دانست که حلق از محظورات احرام است یعنی از جمله آن چیزها است که محرم را منع است پس باید که ذبح مقدم
نموده شود بران و اینکه مذکور شد که اگر خواهد قربانی ذبح نماید پس وجه آن این است که ذبح نمودن قربانی در حق مفرد نفل است
و درینجا کلام در حج مفرد است پس او مختار است اگر خواهد قربانی نماید و اگر نخواهد نکند مسئله ۱۲ حلق نمودن افضل است
فابه نسبت قصر هی بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که رحمت کند خدا تعالی محلقین را یعنی کسانی را که حلق می نمایند کسی
از حاضران سوال کرد و گفت مقصرین را نیز یا رسول الله یعنی کسانی را که قصر می نمایند پس فرمود که رحمت کند خدا تعالی
محلقین را باز سوال کرد سائل مذکور باز پیغمبر صلعم فرمود که رحمت کند خدا تعالی هی محلقین را و در مرتبه سوم یا چهارم فرمود
مقصرین را و بجهت آنکه بسبب حلق دفع چرک بوجه احسن حاصل میشود فابه نسبت هی قصر پس حلق بمنزله غسل است و قصر بمنزله
وضو مسئله ۱۲ حلق ربع سر کافی است بنا بر قیاس آن بر مسح سر در وضو و تمام سر اولی است بجهت آنکه دران اقتدای رسول
خدا صلعم حاصل است و باید دانست که قصر عبارت است ازینکه بر دارد موی سر بقدر سر انگشت مسئله ۱۲ هرگاه محرم حلق
یا قصر نماید در روز عید پس همه چیز وی را حلال میشود مگر زن و امام مالک رح گفته است که خوشبو نیز حلال نمیشود وی را زیرا چه خوشبو از جمله
آن اشیا است که بسبب آن رغبت جماع پیدا میشود و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم در حق او فرموده است که وی را همه چیز حلال است
مگر زن و قیاس مالک رح بمقابل این حدیث مقبول نیست و نزد علمای ما جماع نمودن در ما سوای فرج نیز حلال نیست وی را
بر خلاف قول شافعی رح و دلیل علمای ما این است که این جماع نیز دفع شهوت است بزن پس این نیز موخر نموده خواهد شد
تا آنکه او حلال شود بتمام و کمال و بعد ازان باید دانست که رمی جمره از اسباب تحلل نیست نزد علمای ما
و شافعی رح میگوید که آن نیز از اسباب تحلل است زیرا چه رمی جمره عقبه موقت است بروز عید مانند حلق
پس رمی نیز سبب تحلل است بمنزله الحلق و دلیل علمای ما این است که آنچه از اسباب تحلل است پس
آن در غیر وقت خود جنایت میشود و حلق چنین است و رمی چنین نیست بخلاف طواف زیارت چه این از اسباب تحلل

لان التحلل بالحلق السابق لا به **قال** ثم يأتي من يومه ذلك مكة او من الغد او من بعد الغد فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة اشواط لما روي ان النبي عليه السلام لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بمنى ووقته ايام النحر لان الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال فكلوا منها ثم قال وليطوفوا فكان وقتهما واحدا واول وقته بعد طلوع الفجر من يوم النحر لان ما قبله من الليل وقت الوقوف بعرفة والطواف مرتب عليه وافضل هذه الايام اولها كما في التضحية وفي الحديث افضلها اولها فان كان سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم لم يرمل في هذا الطواف ولا سعي عليه وان كان لم يقدم السعي رمل في هذا الطوف وسعى بعده لان السعي لم يشرع الا مرة والرمل ما شرع الا مرة في طواف بعده سعي ويصلي ركعتين بعد هذا الطواف لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف او نفلا لما بينا **قال** وقد حل له النساء لكن بالحلق السابق اذ هو المحلل لا بالطواف الا انه اخر عمله في حق النساء **قال** وهذا الطواف هو المفروض في الحج وهو ركن فيه اذ هو المأمور به في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ويسمى طواف الافاضة وطواف يوم النحر

بلکه تحلل است بعد از طواف زیارت بسبب حلق متقدم نه بسبب طواف زیارت و باید که محرم بعد از رمی و حلق و ذبح در روز عید باید بلکه یا بعد آن روز بتاریخ یازدهم یا بتاریخ دوازدهم پس طواف خانه کعبه نماید و این طواف را طواف زیارت میگویند و این نیز هفت شوط است زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم هرگاه از حلق فراغت نمود پس بمکه آمد و طواف خانه کعبه کرد و بعد از آن مراجعت نمود بمنا و نماز ظهر بمنا گذارد و باید دانست که وقت طواف زیارت سه روز است که آنرا ایام نحر میگویند یعنی روز دهم و یازدهم و دوازدهم ماه ذی الحجه است چه زیرا چه خدا تعالی عطف کرده طواف را بر ذبح و فرموده پس بخورید از ذبح و فرموده باید که طواف کنند پس وقت ذبح و طواف زیارت یک است باید دانست که اول وقت طواف زیارت بعد از دمیدن صبح روز عید است زیرا چه ما قبل آن از شب مسافت وقوف بعرفات هست و طواف زیارت بعد از وقوف بعرفات است **مسئله ۴۴** در هر روز از ایام نحر که طواف زیارت نماید محرم جائز است اما روز اول که روز عید است افضل است چنانچه ذبح نمودن قربانی روز عید افضل است چه در حدیث آمده است که افضل ایام نحر اول آنست و باید دانست که اگر بعد از طواف قدوم سعی نموده باشد میان صفا و مروه پس رمل نکند درین طواف و سعی نماید میان صفا و مروه و اگر بعد از طواف قدوم سعی میان صفا و مروه نموده باشد باید که رمل نماید در طواف زیارت و بعد از طواف زیارت سعی نماید میان صفا و مروه زیرا چه این سعی مشروع نیست مگر یک بار و همچنین رمل نیز مشروع نیست مگر یک بار در طوافیکه بعد آن سعی است و باید دانست که بعد از طواف زیارت دوگانه نماز گذارد زیرا چه دوگانه برای ختم طواف واجب است هر طوافیکه باشد خواه فرض خواه نفل بنابر دلیلیکه سابق مذکور شده است در طواف قدوم **مسئله ۴۵** بعد از طواف زیارت جماع نیز حلال میگردد و لیکن بسبب حلق سابق نه بسبب طواف زیارت چه سبب تحلل همان حلق است نه طواف و لیکن عمل آن سبب در حق حلت جماع موخر گردانیده شده است **مسئله ۴۶** طواف زیارت فرض است در حج و از ارکان حج است زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید بآن امر کرده است و فرموده است که باید که طواف نمایند حریت عتیق را که عبارت است از خانه کعبه **ف** و باید دانست که این طواف را طواف افاضه و طواف یوم النحر نیز میگویند

ویکره تاخیره عن هذه الایام لما بینا انه موقت بها وان اخره عنها لزمه دم عند ابی حنیفه رحمه الله وسنبینه فی باب الجنایات ان شاء الله تعالی **قال** ثم یعود الی منی فیقیم بها لان النبی علیه السلام رجع الیها کما روینا ولانه بقی علیه الرمی وموضعه بمنا فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر رمی الجمار الثلث فیبدأ بالتی تلی مسجد الخیف فیرمیها بسبع حصیات یکبر مع کل حصاة ویقف عندها ثم یرمی التی تلیها مثل ذلک ویقف عندها ثم یرمی جمرة العقبة کذلک ولا یقف عندها هکذا روی جابر رضی الله عنه فیما نقل من نسک رسول الله علیه السلام مفسرا ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیه الناس ویحمد الله ویثنی ویهلل ویکبر ویصلی علی النبی علیه السلام ویدعو بحاجته ویرفع یدیه لقوله علیه السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها عند الجمرتین والمراد رفع الایدی بالدعاء وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائه فی هذه المواقف لان النبی علیه السلام قال اللهم اغفر للحاج ولمن یستغفر له الحاج ثم الاصل ان کل رمی بعده رمی یقف بعده لانه فی وسط العبادة فیأتی بالدعاء فیه وکل رمی لیس بعده رمی لا یقف لان العبادة قد انتهت ولهذا لا یقف بعد جمرة العقبة فی یوم النحر ایضا **قال** واذا کان من الغد رمی الجمار الثلث بعد زوال الشمس کذلک وان اراد ان یتعجل النفر الی مکة وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث

مسئله ۴۷ تاخیر نمودن طواف زیارت از ایام نحر مکروه است بجهت آنچه مذکور شد که طواف زیارت موقت است از ایام مذکوره پس اگر تاخیر نماید کسی طواف زیارت را از ایام مذکوره لازم میشود بروی دم **ف** یعنی قربانی نمودن نزد ابی حنیفه رح و بیان آن خواهد آمد در باب جنایات حج انشاء الله تعالی و باید دانست که بعد از طواف زیارت باید که مراجعت نماید بمنا و در آنجا اقامت نماید بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین نموده است و بجهت آنکه رمی بر او باقی است و موضع آن منا است **مسئله ۴۸** هرگاه زائل شود آفتاب در روز دوم از ایام نحر رمی نماید هر سه جمره را باینطور که ابتدا نماید بجمره که متصل است بمسجد خیف پس رمی کند آنرا بهفت سنگریزه و تکبیر بگوید مع هر سنگریزه و وقوف نماید نزد آن جمره و بعد از آن رمی کند جمره را که متصل جمره اول است مانند رمی جمره اول و وقوف نماید نزد آن نیز مانند اول و بعد از آن رمی نماید جمره عقبه را مانند رمی جمره اول ولیکن وقوف نماید نزد جمره عقبه چنین روایت کرده است جابر رض در بیان حج رسول خدا صلعم و باید که وقوف نماید نزد دو جمرتین در مقامیکه وقوف مینمایند مردمان و حمد خدایتعالی و ثنای او ادا نماید و تکبیر و تهلیل بگوید و درود خواند بر پیغمبر صلعم و دعا خواند برای حاجت خود و دستها بردارد بجهت قول پیغمبر صلعم که دستها برداشته نمیشود مگر در هفت موضع و ذکر کرد از انجمله هر دو جمره را که مذکور شد و مراد از آن برداشتن دستها است برای دعا و باید که درین هفت موقف در دعای خود طلب مغفرت نماید برای مومنان زیراچه پیغمبر صلعم در دعای خود گفته است که اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج یعنی بار خدایا آمرزش کن حاجیان را و کسی را که طلب آمرزش کنند حاجیان برای او و بعد از آن باید دانست که قاعده این است که هر رمی که بعد از آن رمی دیگر است پس بعد آن وقوف است زیراچه آن وسط عبادت است پس در آن دعا بخواند و هر رمیکه بعد آن رمی دیگر نیست پس بعد آن وقوف نماید زیراکه عبادت منتهی شد لهذا بعد رمی جمره عقبه وقوف نیست در روز عید نیز **مسئله ۴۹** بتاریخ دوازدهم ذیحجه نیز رمی کند هر سه جمره را بعد از وقت زوال آفتاب چنانچه بتاریخ یازدهم مینماید و بعد از آن اگر خواهد تعجیل نماید در کوچ نمودن و کوچ نماید بمکه و اگر اقامت نماید در آنجا باید که رمی کند هر سه جمره را

فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه ومن تأخر فلا اثم علیه لمن اتقی والافضل ان یقیم لما روی ان النبی علیه السلام صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع وله ان ینفر ما لم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن له ان ینفر لدخول وقت الرمی وفیه خلاف الشافعی رح وان قدم الرمی فی هذا الیوم یعنی الیوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابی حنیفة رح وهذا استحسان وقالا لا یجوز اعتبارا بسائر الایام وانما التفاوت فی رخصة النفر فاذا لم یترخص التحق بها ومذهبه مروی عن ابن عباس رض ولانه لما ظهر اثر التخفیف فی هذا الیوم فی حق الترک فلأن یظهر فی جوازه فی الاوقات کلها اولی بخلاف الیوم الاول والثانی حیث لا یجوز الرمی فیهما الا بعد الزوال فی المشهور من الروایة لانه لا یجوز ترکه فیهما فبقی علی الاصل المروی فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیه من وقت طلوع الفجر وقال الشافعی اوله بعد نصف اللیل لما روی ان النبی علیه السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلا ولنا قوله علیه السلام لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحین ویروی حتی تطلع الشمس فیثبت اصل الوقت بالاول والافضلیة بالثانی وتاویل ما روی اللیلة الثانیة والثالثة ولان لیلة النحر وقت

بتاریخ سیزدهم بعد از وقت زوال و افضل همین است که اقامت نماید و رمی بتاریخ دوازدهم و رمی نماید بتاریخ سیزدهم چه پیغمبر صلعم چنین کرده است و باید دانست که جائز است و برا که بتاریخ سیزدهم پیش از دمیدن صبح صادق اما کوچ نماید اگر توقف نماید حتی که صبح صادق گردد دراین هنگام جائز نیست ویرا که کوچ نماید بغیر رمی زیرا چه بعد از دمیدن صبح صادق وقت رمی میرسد و درین اختلاف شافعی رح است و اگر درین روز رمی نماید بعد دمیدن صبح صادق پیش از وقت زوال جائز است نزد ابی حنیفه رح بنابر استحسان و صاحبین رح گفته اند که رمی پیش از وقت زوال درین روز نیز جائز نیست چنانچه در روزهای دیگر جائز نیست و تفاوت نیست میان این روز و میان روزهای دیگر مگر همین قدر که درین روز پیش از دمیدن صبح صادق کوچ کردن ویرا جائز است ف بخلاف روزهای دیگر ص و بعد از دمیدن صبح صادق درین روز هرگاه کوچ کردن ویرا منع شد پس درین هنگام این روز بمنزله روزهای دیگر گردید و دلیل ابی حنیفه رح یکی این است که مذهب ابن عباس رض موافق مذهب ویست دوم این است که هرگاه درین روز اثر تخفیف ظاهر است در حق ترک رمی باینطور که جائز است ویرا کوچ نمودن پیش از دمیدن صبح صادق پس باید که بطریق اولی ظاهر شود در حق جواز تقدیم رمی بر وقت زوال بخلاف روز یازدهم و دوازدهم چه دران رمی جائز نیست مگر بعد از وقت زوال بنا بر روایت مشهور زیرا چه ترک رمی دران دو روز جائز نیست پس باقی خواهد ماند بر اصلیکه مرویست بنا بر روایت مشهور و اما روز عید پس اول وقت رمی درین روز از صبح صادق است و شافعی رح میگوید که اول وقت رمی در روز عید بعد از نصف شب است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم اجازت داد درین روز مر شبانان را که رمی بکنند در وقت شب و دلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که رمی مکنید جمره عقبه را مگر بعد از صبح صادق و در بعض روایات آمده است که فرموده رمی مکنید جمره عقبه را مگر بعد از طلوع آفتاب پس از حدیث اول ثابت شد که اول وقت آن بعد از صبح صادق است و از حدیث دوم ثابت شد که افضل وقت آن بعد از طلوع آفتاب است و حدیثیکه دلیل شافعی رح است تاویل آن این است که مراد از آن شب دوازدهم و شب سیزدهم است زیراچه شب عید الضحی وقت

الوقوف والرمي يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة ثم عند ابي حنيفة يمتد هذا الوقت
الى غروب الشمس لقوله عليه السلام ان اول نسكنا في هذا اليوم الرمي جعل اليوم وقتا له وذهابه
بغروب الشمس وعن ابي يوسف انه يمتد الى وقت الزوال والحجة عليه ما رويناه وان اخر الى الليل
رماه ولا شيء عليه لحديث الرعاء وان اخره الى الغد رماه لانه وقت جنس الرمي وعليه دم عند
ابي حنيفة لتاخيره عن وقته كما هو مذهبه **قال** فان رماها راكبا اجزاه لحصول فعل الرمي وكل رمي
بعده رمي فالافضل ان يرميه ماشيا والا فيرميه راكبا لان الاول بعده وقوف ودعاء على ما ذكرنا
فيرمي ماشيا ليكون اقرب الى التضرع وبيان الافضل مروي عن ابي يوسف رحمه الله ويكره ان
لا يبيت بمنى ليالي الرمي لان النبي عليه السلام بات بها وعمر رض كان يؤدب
على ترك المقام بها ولو بات في غيرها متعمدا لا يلزمه شيء عندنا خلافا للشافعي لانه
وجب ليسهل عليه الرمي في ايامه فلم يكن من افعال الحج فتركه لا يوجب الجابر

وقوف عرفات است رمی بعد از وقوف بعرفات است پس بالضرورت وقت رمی بعد از شب عید خواهد بود و بعد ازان پیدا
کند نزد ابی حنیفه رح در روز عید وقت رمی از صبح صادق است تا غروب آفتاب بجهت قول پیغمبر صلعم که اول مناسک حج درین
روز رمی است پس ازین حدیث معلوم شد که این روز تمامه وقت رمی است و تمامی آن بغروب آفتاب است و از ابی یوسف
رح مرویست که وقت مذکور از صبح تا وقت زوال است و حدیث مذکور حجت است برو و اگر تاخیر نماید در رمی جمرهٔ عقبه
تا آنکه وقت شب رسد باید که رمی کند در وقت شب و برو هیچ لازم نمی آید بسبب حدیث شبانان که مذکور شد و اگر تاخیر نماید در
رمی جمرهٔ عقبه تا آنکه روز دیگر رسد باید که رمی کند آنرا زیراچه روز دیگر نیز وقت رمی است و درینصورت بروی دم لازم می آید نزد
ابی حنیفه رح بسبب تاخیر نمودن رمی از وقت آن چنانچه مذهب وی است **مسئله** اگر رمی کند کسی جمرهٔ عقبه را در حالت
سواری جائز است بسبب آنکه فعل رمی درینحالت نیز حاصل میشود باید دانست که قاعده این ست که هر رمیکه بعد ازان رمی دیگر
است پس افضل دران این است که رمی نماید آنرا در حالیکه پیاده باشد و هر رمیکه بعد ازان رمی دیگر نیست پس آن رمی کند در حالت
سواری زیراچه رمیکه بعد ازان رمی دیگر است پس بعد ازان وقوف و دعا است چنانچه سابق مذکور شد پس
باید که این رمی نماید در حالیکه پیاده است تا تضرع بر وجه احسن متحقق شود و بیان افضلیت از ابو یوسف رح مرویست
مسئله باید که در منا بیتوتت نماید در شبهائیکه در روز آن رمی است و اگر ترک نماید و بیتوتت نماید
دران شبها در جای دیگر پس آن مکروه است زیراچه پیغمبر صلعم درین شبها در منا بیتوتت میفرمود و عمر رض تادیب می نمود
هر کسی را که اقامت نمیکرد بمنا در شبهای مذکوره و معهذا اگر کسی عمداً بیتوتت نماید دران شبها بجای
دیگر پس برو چیزی لازم نمی آید نزد علمای ما بر خلاف قول شافعی رح و دلیل علمای
ما این است که وجوب بیتوتت در منا در شبهای مذکوره بجهت آنست که تا بسبب آن رمی آسان شود در روزهای مذکوره
واجب للغیر است پس بیتوتت در منا در شبهای مذکوره افعال حج نیست لهذا بسبب ترک آن جبر نقصان آن واجب نخواهد شد

قال ويكره ان يقدم الرجل ثقله الى مكة ويقيم حتى يرمي لما روي ان عمر رض كان يمنع منه ويؤدب عليه
ولانه يوجب شغل قلبه واذا نفر الى مكة نزل بالمحصب وهو الابطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان نزوله قصدا هو الاصح حتى يكون النزول به سنة على ما روي انه عليه السلام قال لاصحابه
انا نازلون غدا عند خيف بني كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم يشير الى عهدهم على هجران بني هاشم
فعرفنا انه نزل به اراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به فصار سنة كالرمل في الطواف **قال** ثم دخل مكة وطاف
بالبيت سبعة اشواط لا يرمل فيها وهذا طواف الصدر ويسمى طواف الوداع وطواف آخر عهد بالبيت
لانه يودع البيت ويصدر به وهو واجب عندنا خلافا للشافعي لقوله عليه السلام من حج
هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص للنساء الحيض الا على اهل مكة لانهم لا يصدرون
ولا يودعون ولا رمل فيه لما بينا انه شرع مرة واحدة ويصلي ركعتي الطواف بعده لما قدمنا ويأتي زمزم
ويشرب من مائها لما روي ان النبي عليه السلام استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم افرغ باقي الدلو في البئر

مسئله ۵۲ اگر کسی اسباب و اشیای خود را بمکه فرستد پیش از فراغت نمودن از رمیها و خود اقامت نماید در منا
تا آنکه از رمیها فراغت نماید پس این مکروه است بجهت آنکه مرویست که عمر رض ازان منع کرد و تادیب می نمود کسی را که چنین
می نمود و بجهت آنکه دل او متعلق خواهد شد باشیائیکه مقدم فرستاده است بمکه **مسئله ۵۳** هرگاه بعد از فراغت از رمیها
از منا کوچ نماید بسوی مکه باید که فرود آید در مکانیکه آن را محصب و ابطح میگویند چه رسول خدا صلعم در انجا قصدا نزول فرموده است
بنابرانچه مرویست که پیغمبر صلعم باصحاب کرام فرمود که مایان فردا فرود خواهیم آمد در خیف بنی کنانه در موضعیکه مشرکان جمع شده
بودند دران و با یک دیگر عهد نموده بودند برینکه بر شرک ثابت باشند و بنی هاشم را مهجور گردانند و کسی از انها در حق بنی هاشم
رعایت احکام قرابت و خویشی ننماید پس ازین معلوم شد که مقصود پیغمبر صلعم از فرود آمدن در مکان مذکور اظهار صنعت
خدا تعالی بود مر کافران را پس فرود آمدن در مکان مذکور سنت خواهد بود مانند رمل در طواف و بعد ازان داخل شود بمکه و طواف
خانه کعبه نماید هفت شوط و درین طواف رمل ننماید و این طواف را طواف الصدر و طواف الوداع می نامند زیراچه طواف کننده
باین وداع مینماید خانه کعبه را و صدر را یعنی رجوع و بازگشت مینماید بسوی اهل خود **مسئله ۵۴** طواف الصدر واجب است نزد
علمای ما بخلاف قول شافعی رح و دلیل علمای ما یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که حج کند پس باید که آخر کار او این باشد که طواف
خانه کعبه نماید و باید دانست که مر زنان حائض را ترک طواف صدر جائز است و بدانکه انچه مذکور شد که طواف صدر واجب است
پس مخصوص است در حق غیر اهل مکه و در حق اهل مکه واجب نیست زیراچه آنها وداع نمیکنند خانه کعبه را و از خانه کعبه مراجعت نموده نمیروند
بجای دیگر **مسئله ۵۵** در طواف الصدر رمل نیست بجهت آنکه سابق مذکور شد که رمل مشروع نیست مگر یکبار **مسئله ۵۶**
بعد از طواف الصدر دوگانه نماز باید گذارد بجهت آنکه سابق مذکور شده است **ف** که بعد
از هر طواف دوگانه برای ختم طواف مقرر است **ص** و نیز باید که بیاید بر چاه زمزم پس بنوشد آب آن را بجهت آنکه مرویست
که پیغمبر صلعم بدست مبارک خود دلو آب از چاه زمزم کشید و نوشید ازان و انچه ماند ازان دلو آن را در چاه انداخت

وينبغي ان يأتي الباب ويقبل العتبة ويأتي الملتزم وهو ما بين الحجر الى الباب فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث بالاستار ساعة ثم يعود الى اهله هكذا روي ان النبي عليه السلام فعل بالملتزم ذلك قالوا وينبغي ان ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد فهذا بيان تمام الحج

فصل وان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف فيها على ما بينا سقط عنه طواف القدوم لانه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الافعال فلا يكون الاتيان به على غير ذلك الوجه سنة ولا شيء عليه بتركه لانه سنة وبترك السنة لا يجب الجابر ومن ادرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روي ان النبي عليه السلام وقف بعد الزوال وهذا بيان اول الوقت وقال عليه السلام من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فهذا بيان آخر الوقت ومالك رح وان كان يقول ان اول وقته بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما رويناه

مسئله ۷ مستحب است که بیاید بر دروازه خانه کعبه و ببوسد آستانه آنرا نیز بیاید نزد ملتزم و آن بعبارت است از ما بین حجر اسود تا بدروازه خانه کعبه پس باید که بنهد سینه و روی خود را بر ملتزم و تشبث نماید بپردهای خانه کعبه ساعتی یعنی چنگ بآن زند بعد ازان کوچ کند و برود بسوی اهل خود بدانکه مرویست که پیغمبر صلعم در ملتزم چنین عمل کرده است و باید دانست مشائخ گفته اند که سزاوار اینست که برگردد از خانه کعبه باین طور که روی او بسوی خانه کعبه باشد و پس پا برود در حالیکه میگرید و حسرت می نماید بر فراق خانه کعبه و باید که باین طور برود تا آنکه از مسجد حرام خارج شود و این بیان تمام حج است والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر محرم داخل نشود در مکه و بیرون بیرون بسوی عرفات رود و وقوف نماید دران مطابق آنچه سابق مذکور شد پس طواف قدوم ازو ساقط میگردد زیراچه او شروع کرده در ابتداء حج بروجهیکه مترتب میشود بران باقی افعال و ارکان حج پس بجا آوردن آن بر وجهی دیگر سوای وجه مذکور سنت نخواهد شد و بسبب ترک نمودن او طواف قدوم را بروی جبر نقصان لازم نمی آید زیراچه طواف القدوم سنت است و بسبب ترک نمودن سنت جبر نقصان واجب نمیشود مسئله ۲ هر که وقوف بعرفات نماید از ما بین وقت زوال آفتاب روز عرفه تا دمیدن صبح روز عید پس او دریابد حج را و حج او صحیح میشود **ص** پس اول وقت وقوف نمودن بعرفات بعد از وقت زوال روز عرفه است نزد علمای ما رح بحجت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم وقوف بعرفات نموده است بعد از وقت زوال در روز عرفه و این بیان اول وقت است نیز پیغمبر صلعم فرموده است که هر که وقوف بعرفات نماید در وقت شب پس حج او صحیح میشود و هر که وقوف بعرفات نماید تا بوقت شب نیز پس حج او فوت میشود و این بیان آخر وقت وقوف بعرفات است و امام مالک رح میگوید که اول وقت آن بعد دمیدن صبح روز عرفه است و بعد از طلوع آفتاب است در روز عرفه و حدیث مذکور که دلیل علمای ما رح است حجت است برو و بعد ازان باید دانست که اگر کسی در روز عرفه وقوف بعرفات نماید بعد از وقت زوال باید ازان در همان ساعت افاضه نماید بسوی مزدلفه پس این جائز است نزد علمای ما رح زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که وقوف بعرفات نماید ساعتی از شب یا روز پس بتحقیق که حج او تمام میشود و لفظ یا کلمه تخییر است و امام مالک رح گفته است که وقوف بعرفات معتبر نیست مگر آنکه یافته شود در روز نهم و جزوی از شب و حدیث مذکور حجت است برو

ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعته اجزأه عندنا لانه علیه السلام ذکر بکلمة او فانه قال الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من لیل او نهار فقد تم حجه وهی کلمة التخییر وقال مالک رحمه الله لا یجزیه الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل لکن الحجة علیه ما روینا ومن اجتاز بعرفة نائما او مغمی علیه او لا یعلم انها عرفات جاز عن الوقوف لان ما هو الرکن قد وجد وهو الوقوف ولا تمتنع ذلک بالاغماء والنوم کرکن الصوم بخلاف الصلوة لانها لا تبقی مع الاغماء والجهل یخل بالنیة وهی لیست بشرط لکل رکن ومن اغمی علیه فاهل عنه رفقاؤه جاز عند ابی حنیفة رحمه الله وقالا لا یجوز ولو امر انسانا بان یحرم عنه اذا اغمی علیه او نام فاحرم المامور عنه صح بالاجماع حتی اذا افاق او استیقظ واتی بافعال الحج جاز لهما انه لم یحرم بنفسه ولا اذن لغیره به وهذا لانه لم یصرح بالاذن والدلالة تقف علی العلم وجواز الاذن به لا یعرفه کثیر من الفقهاء فکیف یعرفه العوام بخلاف ما اذا امر غیره بذلک صریحا وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بکل واحد منهم فیما یعجز عن مباشرته بنفسه والاحرام هو المقصود بهذا السفر فکان الاذن به ثابتا دلالة والعلم ثابت نظرا الی الدلیل والحکم یدار علیه **قال** والمرأة فی جمیع ذلک کالرجل لانها مخاطبة کالرجال غیر انها لا تکشف رأسها لانه عورة وتکشف وجهها لقوله علیه السلام احرام المرأة فی وجهها ولو سدلت شیئا علی وجهها وجافته عنه جاز هکذا روی عن عائشة رض ولانه بمنزلة الاستظلال بالمحمل

مسئله ۳ — اگر شخصی بگذرد بعرفات در حالت نوم یا در حالت بیهوشی یا در حالیکه نمیداند که آن موضع عرفات ست پس این وقوف بعرفات شمرده میشود و کفایت میکند زیرا چه آنچه رکن ست یافته شد در نیصورت و نوم و بیهوشی مانع و منافی آن نیست چنانچه **ف** امساک **ص** که رکن روزه ست **ف** متحقق میشود در حالت نوم و بیهوشی **ص** بخلاف نماز چه آن در حالت بیهوشی باقی نمیماند و جهل این ست که جهل **ف** و عدم اطلاع بران **ص** مخل نیت ست و نیت برای هر رکن علیحده شرط نیست **مسئله ۴** — اگر شخصی بیهوش گشت و رفیق او از جانب او تلبیه گفت و احرام نمود پس این جائز ست نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که جائز نیست و اگر کسی امر کرد انسانی را بانکه احرام نماید از جانب او اگر او بیهوش گردد یا بخوابد و انسان مامور احرام نمود از جانب او پس این صحیح ست بالاجماع حتی اگر آنکس بعد از هوشیار شدن یا بیدار شدن افعال حج بجا آورد جائز ست و دلیل صاحبین رح اینست که در صورت اول شخص مذکور خود احرام نکرده ست و نه اذن داده ست غیر را بانکه **ف** از جانب او احرام نماید چه **ص** اذن از و یافته نشده ست نه صریحا نه دلالة اما صریحا پس آن ظاهر ست و اما دلالة پس بجهت آنست که ثبوت اذن دلالة موقوف ست برینکه وی را علم این باشد که اذن دادن وی را جائز ست و این را اکثر از علما و فقها نمیدانند پس عوام را بطریق اولی اذان خبر نخواهد بود بخلاف آنکه صریحا امر کرده شود بان مر غیر را و دلیل ابی حنیفه رح اینست که انسان هرگاه عقد رفاقت مینماید با رفیقان پس و استعانت مینماید از هر یک از انها در چیزیکه او بذات خود آنرا نمیتواند کرد و در سفر حج احرام مقصود ست پس در صورت مذکوره اذن آن ثابت ست از روی دلالت و علم جواز اذن ثابت ست بنظر دلیل آن و مدار حکم بر دلیل ست **مسئله ۵** — زن بمنزله مرد ست در جمیع آنچه مذکور شد زیرا چه زن مخاطب ست بتکلیف شرعی مانند مرد مگر این قدر فرق ست که زن سر خود را وا نمیکند زیرا چه سر او عورت ست و باید که زن روی خود وا نماید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که احرام زن در روی اوست و اگر زن در روی خود پارچه را مثلا آویزان نماید باین طور که آن پارچه بروی او متصل نگردد بلکه ازان منفصل باشد پس این جائز ست بجهت آنکه چنین مرویست از عائشه رض بجهت آنکه آن بمنزله آرام گرفتن ست زیر سایه محمل

ولا ترفع صوتها بالتلبية لما فيه من الفتنة ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين لانه مخل بستر العورة ولا تحلق ولكن تقصر لما روى ان النبي عليه السلام نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير ولان حلق الشعر في حقها مثلة كحلق اللحية في حق الرجال وتلبس من المخيط ما بدا لها لان في لبس غير المخيط كشف العورة قالوا ولا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال الا ان تجد الموضع خاليًا **قال** ومن قلد بدنة تطوعًا او نذرًا او جزاء صيد او شيئًا من الاشياء وتوجه معها يريد الحج فقد احرم لقوله عليه السلام من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدى في معنى التلبية في اظهار الاجابة لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام وصفة التقليد ان يربط على عنق بدنته قطعة نعل او عروة مزادة او لحاء شجرة فان قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما لما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت افتل قلائد هدى رسول الله عليه السلام فبعث بها واقام في اهله حلالا فان توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها

مسئله ۶ - زن را باید که تلبیه بآواز بلند نگوید چه دران خوف فتنه است و همچنین رمل نکند در طواف و سعی نماید میان میلین اخضرین چه آن مخل ستر عورت است **مسئله ۷** - زن را نباید که حلق نماید موی سر را بلکه قصر نماید آنرا بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است مر زنان را از حلق نمودن موی سر و امر کرده است آنها را باینکه قصر نمایند آنرا بجهت آنکه حلق نمودن موی سر مثله است در حق زنان چنانچه حلق ریش مثله است در حق مردان و مانند گوش و بینی بریدن است **مسئله ۸** - زن را پوشیدن لباس دوخته جائز ست زیراچه در پوشیدن لباس غیر دوخته کشف عورت ست **مسئله ۹** - زن را باید که استلام حجر اسود نماید وقتیکه در انجا اجتماع و هجوم باشد زیراچه منع است وی را که مس نماید مردرا ولیکن اگر هجوم نباشد و مکان خالی یابد باید که استلام حجر اسود نماید **مسئله ۱۰** - اگر شخصے قلاده بندد در گردن شتر یا گاو برای قربانی نمودن آن در حرم و این را هدی و بدنه میگویند و همراه آن متوجه شود بسوی خانهٔ کعبه باراده حج پس او محرم میگردد خواه آن شتر قربانی بجهت نفل باشد یا بجهت نذر یا بجهت جزای صید باشد یا غیر آن بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که قلاده بندد در گردن شتر پس او محرم میشود و بجهت آنکه تلبیه برای اظهار اجابت امر حج است و سوق هدی در معنی تلبیه است در اظهار اجابت امر حج زیراچه سوق هدی نمیکند مگر کسیکه اراده حج یا عمره دارد و اظهار اجابت گاہے متحقق مے شود بفعل چنانچه متحقق مے شود بقول پس بسبب آن محرم خواهد شد بجهت آنکه نیت حج متصل گشت بفعلے که از خواص احرام ست و باید دانست که بیان قلاده بستن این ست که ببندد در گردن شتر خود پارهٔ نعل را یا عروه توشه دان را یا پوست درخت را **مسئله ۱۱** - اگر شخصے قلاده بندد در گردن شتر و بفرستد آن را **ف** و خود همراه آن نرود **ص** و سوق نکند آن را پس درین صورت او محرم نمیشود بجهت آنکه گفته است عائشه صدیقه رض که من می بافتم قلاده هدی رسول خدا صلعم و او صلعم مے فرستاد آن هدی را و خود اقامت میکرد میان اهل خود در حالت حلال **ف** اعنی بغیر احرام **ص** و همچنین اگر بعد از فرستادن هدے از پس روان شود محرم نمے گردد حتی که لاحق شود بهدی مذکور **ف** و سوق کند آن را

لأن عند التوجه إذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد منه إلا مجرد النية وبمجرد النية لا يصير محرما وإذا أدركها وساقها أو أدركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام فيصير محرما كما لو ساقها في الابتداء **قال** إلا في بدنة المتعة فإنه محرم حين توجه معناه إذا نوى الإحرام وهذا استحسان وجه القياس فيه ما ذكرنا ووجه الاستحسان أن هذا الهدي مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لأنه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين أداء النسكين وغيره قد يجب بالجناية وإن لم يصل إلى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه وفي غيره توقف على حقيقة الفعل فإن جلل بدنة أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرما لأن التجليل لدفع الحر والبرد والذبان فلم يكن من خصائص الحج والإشعار مكروه عند أبي حنيفة رحمه الله فلا يكون من النسك في شيء وعندهما إن كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد لأنه يختص بالهدي وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة أيضا **قال** والبدن من الإبل والبقر وقال الشافعي رحمه الله من الإبل خاصة لقوله عليه السلام في حديث الجمعة فالمتعجل منهم

ص زیرا چه در وقت متوجه شدن هرگاه حاضر نیست پیش روی او هدی که سوق نماید آنرا پس یافته نشد ازو مگر مجرد نیت و بمجرد نیت کسے محرم نمے شود و هرگاه لاحق شود بآن و سوق نماید آن را یا لاحق شود بآن **ف** اگرچه سوق نماید آن را پس **ص** مقترن شود نیت او بفعلے که از خواص احرام ست لهذا درین هنگام محرم میگردد چنانچه اگر سوق آن میکرد در ابتدا الیکن اگر هدی تمتع باشد پس درین صورت بعد از فرستادن آن اگر متوجه شد بسوی خانه کعبه بنیت حج پس او محرم مے شود از وقتیکه متوجه شده **ف** و حاصل آنکه بعد از فرستادن هدی بسبب متوجه شدن بسوی خانه کعبه بنیت حج محرم میگردد حتی که لاحق شود بآن مگر در صورتیکه آن هدی تمتع باشد چه درین صورت از وقت متوجه شدن محرم میشود **ص** و این بنابر استحسان ست و بنابر قیاس جائز نیست و وجه قیاس آنست که مذکور شد **ف** که مجرد نیت معتبر نیست تا آنکه مقارن نشود بفعلے که از خواص احرام ست **ص** و وجه استحسان این ست که این هدی تمتع مشروع ست ابتداءً نه بجهت جزای جنایت و نسکے از مناسک حج از روی وضع شرعی چه آن مختص بمکه ست و در انجا ذبح نموده میشود و واجب ست برای شکر تمتع یعنی جمع نمودن میان دو عبادت که عبارت ست از ادا نمودن حج و عمره و غیر هدی تمتع گاہے واجب میشود بسبب جنایت و مختص بمکه نیست لهذا اکتفا نموده شد دران بمجرد متوجه شدن بسوی خانه کعبه **ف** بنیت حج بعد از فرستادن آن **ص** و در غیر هدی تمتع تحقق احرام موقوف میماند بر مقارن شدن نیت بفعلیکه از خواص احرام ست **مسئله ۱۲** - اگر کسے جل پوشاند هدی را یا اشعار آن نماید یا قلاده بندد در گردن گوسفند پس درین صورتها او محرم نمے گردد زیرا چه جل پوشانیدن برای دفع گرمی و سرما و دفع مگس ست پس آن از خواص حج نیست و اشعار مکروه ست نزد ابی حنیفه رح پس آن از مناسک حج نیست و نزد صاحبین رح اشعار اگرچه حسن ست لیکن گاہے اشعار نموده میشود برای معالجه بخلاف قلاده بستن چه آن مختص ست به هدی و قلاده بستن در گردن گوسفند نه معتاد ست و نه سنت و باید دانست که هدی از دو چیز مے شود یکے شتر دوم گاؤ و نزد شافعی رح فقط از شتر ست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه در روز جمعه در وقت اول در مسجد بیاید

كالهدى بدنة والذي يليه كالمهدي بقرة فصل بينهما ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهي الضخامة وقد اشتركا في هذا المعنى ولهذا يجزي كل واحد منهما عن سبعة والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورا والله تعالى اعلم بالصواب

باب القران

القران افضل من التمتع والافراد وقال الشافعي الافراد افضل وقال مالك رح التمتع افضل من القران لان له ذكرا في القرآن ولا ذكر للقران فيه وللشافعي قوله عليه السلام القران رخصة ولان في الافراد زيادة التلبية والسفر والحلق ولنا قوله عليه السلام يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولان فيه جمعا

پس او مانند آنکس ست که هدی کند بدنه یعنی شتر را و کسیکه بعد ازان بیاید پس او مانند کسی ست که هدی کند گاو را چه ازین حدیث معلوم میشود که بدنه شتر را میگویند فقط زیرا چه درین حدیث بدنه بمقابل گاو واقع شده است و دلیل علمای ما رح این ست که بدنه در لغت شتر و گاو هر دو را میگویند لهذا قربانی یک گاو از هفت کس کفایت میکند چنانچه یک شتر کفایت میکند هفت کس را و مراد از بدنه در حدیث مذکور شتر ست بقرینه آنکه بمقابل گاو واقع شده است والله اعلم ٭

باب دربیان قرآن و تمتع **ف** باید دانست که قران عبارت ست ازینکه احرام عمره و حج معا نماید از میقات و باید که بعد از دوگانه نماز باین طور دعا بخواند اللهم انی ارید العمرة والحج فیسرهما لی وتقبلهما منی زیرا چه قران عبارت ست از جمع نمودن میان حج و عمره لهذا اگر کسے احرام عمره نماید از میقات و پیش از چهار شوط از طواف آن احرام حج نیز نماید قرآن میگردد زیرا چه جمع نمودن میان حج و عمره متحقق می شود درین صورت **ف** و معنی تمتع نفع گرفتن ست باداى دو عبادت که عبارت ست از حج و عمره در سفر واحد بی آنکه اتمام صحیح نماید باهل خود میان عمره و حج و طریق آن این ست که از میقات احرام عمره نماید فقط و داخل شود در مکه و عمره نماید و بعد ازان حلق یا قصر هر چه خواهد بکند و باین عمل از احرام عمره بیرون شود و حلال گردد و باینحالت در مکه اقامت نماید و بعد ازان بتاریخ هشتم ذی الحجه که آنرا یوم الترویه میگویند احرام حج نماید از حرم و حج ادا نماید چنانچه حج کننده فقط حج ادا میکند و باید دانست که هر که قران نماید آنرا قارن میگویند و تمتع کننده را متمتع و فقط حج کننده را مفرد و فقط حج را افراد و باید دانست که درین باب دو فصل ست

فصل اوّل دربیان احکام قران **ص** **مسئله** ۱- قران افضل ست از تمتع و افراد و شافعی رح گفته است که افراد افضل ست و امام مالک رح گفته است که تمتع افضل ست از قران زیرا چه ذکر تمتع در قرآن مجید آمده است و ذکر قران در قرآن مجید نیامده است و دلیل شافعی رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که قران رخصت ست و دوم اینست که در افراد زیاده تلبیه و سفر ست و هم حلق ست و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده ست یا آل محمد احرام حج و عمره نمائید معاً و دوم اینست که در قران جمع نمودن

بين العبادتين فاشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلوة الليل والتلبية غير محصورة والسفر غير
مقصود والحلق خروج عن العبادة فلا يترجح بما ذكر والمقصود بما روى نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور
وللقران ذكر في القرآن لان المراد من قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان يحرم بهما من دويرة اهله على ما روينا ثم فيه تعجيل الاحرام واستدامة
احرامهما من الميقات الى ان يفرغ منهما ولا كذلك التمتع فكان القران اولى منه وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعي بناء على ان القارن عندنا
يطوف طوافين ويسعى سعيين وعنده طوافا واحدا وسعيا واحدا **قال** وصفة القران ان يهل بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول عقيب الصلوة
اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني لان القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشيء بالشيء اذا جمعت بينهما وكذا اذا ادخل
حجة على عمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواط لان الجمع قد تحقق اذ الاكثر منها قائم ومتى عزم على ادائهما يسأل التيسير فيهما وقدم العمرة على الحج
فيه وكذلك يقول لبيك بعمرة وحجة معا لانه يبدأ بافعال العمرة فكذلك يبدأ بذكرها وان اخر ذلك في الدعاء والتلبية لا بأس به لان الواو للجمع ولو نوى
بقلبه ولم يذكرهما في التلبية اجزأه اعتبارا بالصلوة فاذا دخل مكة ابتدأ فطاف بالبيت سبعة اشواط يرمل في الثلث الاول منها ويسعى بعدها
بين الصفا والمروة وهذه افعال العمرة ثم يبدأ بافعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة اشواط ويسعى بعده كما بينا في المفرد ويقدم افعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع
بالعمرة الى الحج والقران في معنى المتعة ولا يحلق بين العمرة والحج لان ذلك جناية على احرام الحج وانما يحلق في يوم النحر كما يحلق المفرد ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد

دو عبادت ست پس قران مانند روزہ مع اعتکاف ست و مانند حراست و نگاہبانی نمودن ست سرحد اسلام را در جہاد
مع نماز تہجد و جواب از دلیل دوم شافعی رح این ست کہ تلبیہ غیر محصور ست و سفر مقصود نیست و بسبب حلق از عبادت حج
بیرون میشود محرم پس بسبب آن ترجیح واقع نمیشود **ف** تا بسبب آن **ص** افضلیت ثابت شود و جواب از دلیل
اول کہ حدیث ست این ست کہ کافران در ایام جاہلیت میگفتند کہ عمرہ نمودن در ماہہای حج بدترین گناہان ست
و مراد از حدیث مذکور نفی قول اہل جاہلیت ست و ذکر قران نیز در قرآن مجید ست زیرا چہ خدای تعالی در قرآن مجید
فرمودہ است کہ تمام کنید حج و عمرہ را برای خدای تعالے و مراد ازین آیت آنست کہ احرام حج و عمرہ نماید از خانہ خود
و بعد ازان بدانکہ در قران تعجیل احرام ست و ہم استدامت احرام و دوام آنست از میقات تا آن زمان کہ فارغ شود از
ادای حج و عمرہ ہر دو و تمتع چنین نیست پس قران افضل و اولی از تمتع خواہد بود و بعضے گفتہ اند کہ اختلاف میان
علمای ما رح و شافعی رح بنا برآنست کہ قارن نزد علمای ما رح دو طواف و دو سعی می نماید و نزد شافعی رح یک طواف و یک سعی مینماید و اگر
در دل نیت ہر دو نماید و در تلبیہ ذکر ہر دو نکند پس این نیت قلبی کفایت میکند چنانکہ در نماز نیت قلبی کافی ست **مسئلہ ۲**۔
قارن ہرگاہ داخل شود بمکہ باید کہ ابتدا نماید بعمرہ باینطور کہ طواف خانہ کعبہ نماید ہفت شوط و در سہ شوط اول رمل نماید و بعد ازان سعے
نماید میان صفا و مروہ و باین افعال عمرہ تمام میشود چہ عمرہ ازین عبارت ست و بعد ازان شروع نماید در افعال حج پس طواف قدوم
نماید ہفت شوط و بعد ازان سعی نماید میان صفا و مروہ چنانچہ سابق در بیان حج مذکور شد و بدانکہ در قران تقدیم عمرہ بر حج بجہت آنست
کہ در تمتع عمرہ مقدم ست بر حج چہ خدای تعالی در قرآن مجید در بیان تمتع عمرہ را مقدم ذکر نمودہ است و قران در معنی تمتع ست پس ہر آئینہ
عمرہ مقدم ادا نمودہ خواہد شد بر حج **مسئلہ ۳**۔ قارن را نباید کہ بعد از ادای عمرہ پیش از ادای حج حلق نماید زیرا چہ احرام او در حق
حج باقی ست و حلق نمودن در حالت احرام حج جنایت ست بلکہ قارن را باید کہ حلق نماید در روز عید چنانچہ مفرد بحج کنندہ
در روز عید حلق مینماید و بسبب آن حلال میگردد نہ بسبب ذبح نزد علمای ما رح چنانکہ مفرد بسبب حلق حلال میگردد **ف** نہ بسبب ذبح

ثم هذا مذهبنا وقال الشافعي رح يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه السلام دخلت العمرة في الحج الى
يوم القيمة ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذلك في الاركان ولنا انه
لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رض هديت لسنة نبيك ولان القران ضم عبادة
الى عبادة وذلك انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال ولانه لا تداخل في العبادات المقصودة والسفر
للتوسل والتلبية للتحريم والحلق للتحلل فليست هذه الاشياء بمقاصد بخلاف الاركان
الا ترى ان شفعي التطوع لا يتداخلان وتحريمة واحدة تؤديان ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة
في وقت الحج **قال** وان طاف طوافين لعمرته وحجته وسعى سعيين يجزيه لانه اتى بما هو المستحق
عليه وقد اساء بتاخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما
فظاهر لان التقديم والتاخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه
لا يوجب الدم فتقديمه اولى والسعي بتاخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف

ص بعد ازان بايد دانست كه آنچه مذكور شد مذهب علماي ما رح ست وشافعي رح گفته است كه قارن يك طواف ويك سعي مي نمايد
ف وآن براي حج وعمره هر دو كفايت ميكند **ص** بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه عمره در حج داخل شد
تا روز قيامت وبجهت آنكه بناي قران بر تداخل ست لهذا اكتفا نموده مي شود دران به تلبيه واحد وبسفر واحد
وبحلق واحد پس همچنين اكتفا نموده خواهد شد بطواف واحد وبسعي واحد ودليل علماي ما رح يكي اين ست كه هرگاه صبي ابن معبد
دو طواف كرد ودو سعي نمود عمر رض باو گفت كه عمل نمودي بسنت پيغمبر صلعم **ف** ودوم اين ست **ص** كه قران
عبارت ست از ضم نمودن يك عبادت بسوي عبادت ديگر وآن دو عبادت حج وعمره است واين ضم متحقق نمي شود
مگر باين طور كه هر واحد ادا نموده شود بر درجه كامل **ف** وسوم **ص** اين است كه داخل نيست در عبادات **ف** پس براي هر يك
از حج وعمره طواف عليحده وسعي عليحده نموده خواهد شد **ص** وجز اين نيست كه براي هر دو اكتفا نموده ميشود بسفر واحد وتلبيه واحد
وبحلق واحد بجهت آنكه اين چيزها مقصود نيست چه سفر وسيله است وتلبيه براي احرام ست وحلق براي حلال شدن ست بخلاف
اركان چه آن مقصود ست پس اركان براي هر يك عليحده بايد آيا نمي بيني كه دو شفعه نماز نفل متداخل نميشوند وبيك تحريمه
ادا نميشوند وحديثي كه دليل آورده است آنرا شافعي رح پس معني آن اين ست كه داخل شد وقت عمره در وقت حج **ف** تا روز قيامت
مسئله - قارن اگر دو طواف پي در پي نمايد يكي براي عمره وديگر براي حج وهمچنين دو سعي نمايد پي در پي كفايت ميكند
زيرا چه او بجا آورد چيزي را كه برو واجب ست وبايد دانست كه اينچنين كردن بد ست چه دران تاخير سعي عمره از طواف التحية
وتقديم طواف التحية بر سعي مذكور لازم مي آيد واين بد ست ولكن بسبب آن چيزي از جبر ونقصان برو لازم نمي آيد اما عدم لزوم
نزد صاحبين رح پس آن ظاهر ست زيرا چه بسبب تقديم وتاخير در مناسك حج دم لازم نمي آيد نزد ايشان وعدم لزوم آن نزد
ابي حنيفه رح بنا بر آنست كه طواف التحية نزد او سنت ست وبسبب ترك سنت دم لازم نمي آيد پس بسبب تقديم آن بر سعي عمره بطريق اولى
نخواهد شد وتاخير سعي بسبب اشتغال بامر ديگر موجب دم نيست پس همچنين تاخير آن بسبب اشتغال بطواف موجب دم نخواهد شد

قال واذا رمی الجمرة یوم النحر ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة فهذا دم القران لانه فی معنی المتعة والهدی منصوص علیه فیها والهدی من الابل والبقر والغنم علی ما نذکره فی بابه ان شاء الله واراد بالبدنة ههنا البعیر وان کان اسم البدنة یقع علیه وعلی البقر علی ما ذکرنا وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرة فاذا لم یکن له ما یذبح صام ثلثة ایام فی الحج اخرها یوم عرفة وسبعة ایام اذا رجع الی اهله لقوله تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثله لانه مرتفق باداء النسکین والمراد بالحج والله اعلم وقته لان نفسه لا یصلح ظرفا الا ان الافضل ان یصوم قبل یوم الترویة بیوم ویوم الترویة ویوم عرفة لان الصوم بدل عن الهدی فیستحب تاخیره الی اخر وقته رجاء ان یقدر علی الاصل وان صامها بمکة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیها منهی عنه وقال الشافعی رح لا یجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه رجعتم عن الحج ای فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الی اهله فکان الاداء بعد السبب فیجوز وان فاته الصوم حتی اتی یوم النحر لم یجزه الا الدم وقال الشافعی رح یصوم بعد هذه الایام لانه صوم موقت فیقضی کصوم رمضان وقال مالک رح یصوم فیها لقوله تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج وهذا وقته ولنا النهی المشهور عن الصوم فی هذه الایام

مسئله ۵ — قارن هرگاه از رمی جمرة العقبه فارغ شود در روز عید باید که ذبح نماید گوسفند یا گاو و یا شترے را یا سبع گاو و یا سبع شتر را باین طور که در یک گاو و هفت کس شریک شوند و این را دم القران میگویند و این در قران لازم ست زیرا چه قران در معنی تمتع ست و بنص ثابت ست که در تمتع دم ست پس همچنین در قران نیز خواهد شد و بدانکه هدی از سه چیز میشود از شتر و گاو و گوسفند بنا بر انچه مذکور خواهد شد در باب آن انشاء الله تعالی **مسئله ۶** — اگر نباشد نزد قارن یکی ازین سه چیز که ذبح کند آنرا پس باید که سه روزه دارد در ایام حج که آخر آن روز عرفه باشد و بعد از مراجعت بسوے اہل خود هفت روز روزه دارد زیرا چه خدای تعالی در حق تمتع در قرآن مجید چنین فرموده است و قران مثل آنست و بدانکه افضل این ست که سه روزه دارد در ایام حج از ان تاریخ که آخر آن بروز عرفه واقع شود زیرا چه روزه بدل هدی ست پس مستحب ست که تاخیر نموده شود تا آخر وقت آن بامید آنکه شاید هدی که اصل ست پیدا گردد و او بر اصل قادر شود و بدانکه اگر آن هفت روزه را در مکه دارد قارن بعد فراغت از حج و بعد گذشتن ایام تشریق جائز ست و نزد شافعی رح جائز نیست زیرا چه در قرآن مجید مذکور ست که آنرا بعد مراجعت بسوی خانهٔ خود دارد پس داشتن آن هفت روزه در مکه جائز نخواهد شد مگر وقتیکه نیت اقامت نماید در مکه پس درین هنگام جائز ست زیرا چه درینصورت مراجعت نمودن او بسوی خانهٔ خود متعذر ست و علمای ما میگویند که آنچه در قرآن مجید مذکور ست که هفت روزه دارید بعد از مراجعت پس معنی آن این ست که هفت روزه دارید بعد مراجعت از حج اعنی بعد فراغت از ان **مسئله ۷** — اگر قارن را اتفاق داشتن سه روزه نشود در ایام حج حتی که روز عید رسد پس درینصورت جائز نیست دیگر مگر دم و شافعی رح میگوید که او درینصورت آن سه روزه قضا خواهد کرد و بعد از ایام تشریق زیرا چه این سه روزه موقت ست و هرگاه در وقت آن اتفاق نشد پس قضای آن خواهد کرد و امام مالک رح میگوید که درینصورت آن سه روزه خواهد داشت در ایام تشریق زیرا چه خدای تعالی در نص قرآن مجید فرموده است که باید که سه روزه در ایام حج دارد و ایام تشریق ایام حج ست و دلیل علمای ما این ست که از روزه داشتن در ایام تشریق نهی وارد شده است چنانکه مشهور ست

لتقيده بالنص ويخلفه النقص فلا يتادى به ما وجب كاملا ولا يؤدى بعد هذه الايام لان الصوم بدل ولا ابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن عمر رضي الله عنه انه امر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدي تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدي فان لم يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف لانه تعذر عليه اداؤها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف المشروع ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح ايضا والفرق له بينه وبين مصلي الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها ان الامر هنالك بالتوجه متوجه بعد اداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل اداء العمرة فافترقا قال وسقط عنه دم القران لانه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق لاداء النسكين وعليه دم لرفض عمرته بعد الشروع فيها وعليه قضاؤها لصحة الشروع فيها فاشبه المحصر والله اعلم

باب التمتع

التمتع افضل من الافراد وعن ابي حنيفة رح ان الافراد افضل لان المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته وجه ظاهر الرواية ان في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهو اراقة الدم وسفره واقع لحجته وان تخللت العمرة

پس نهی قران محمول خواهد شد بر سوای ایام تشریق و بعد از ایام تشریق نیز آن سه روزه قضا نموده نمیشود زیرا چه روزه بدل دم ست و بدل و تعیین مقرره نموده نمیشود مگر بنص شرع و نص شرع دلالت میکند برانیکه روزه مختص ست با یام حج و دم که صحیح اصل ست پس ادای دم جائز خواهد شد ف یعنی بعد گذشتن ایام تشریق نیز بنا برآنکه دم اصل ست و مروی ست که در مثل صورت مذکوره عمر رض امر کرده ست بذبح نمودن گوسفند پس اگر قارن مذکور بعد روز عید نیز قادر نشود بر ذبح نمودن هدی جائز ست ورا که حلال شود و درین صورت بروی دو دم لازم میشود یکی برای قران و دوم بسبب حلال شدن پیش از ذبح نمودن هدی

مسئله — اگر داخل نشود قارن در مکه و بیرون بیرون متوجه شود بسوی عرفات و وقوف عرفات نماید پس لازم می آید که او عمره را ترک نمود زیرا چه اکنون ادای عمره متعذر گشت چه اگر او بعد از وقوف بعرفات عمره نماید لازم می آید که افعال عمره را بر افعال حج بنا کرد و این خلاف مشروع ست و باید دانست که بمجرد متوجه شدن بسوی عرفات تا که وقوف بعرفات نکند قارن لازم نمی آید که او عمره را ترک کرد و این نزد صاحبین رح ست و مذهب صحیح ابی حنیفه رح نیز همین ست و در صورت مذکوره دم قران از و ساقط میشود چه او قران نکرد و لیکن بسبب ترک عمره دم لازم می آید و همچنین لازم ست بر وی که قضای آن نماید زیرا چه شروع نمودن او در عمره مذکوره صحیح شده بود و بعد از شروع ترک کرد آن را پس قضای آن بروی لازم خواهد شد چنانکه قضای عمره لازم می آید بر کسیکه بعد از شروع نمودن او در عمره محصر گردد باین طور که چیزی سد راه او شود والله اعلم ❊

فصل دوم در بیان احکام تمتع — مسئله — تمتع افضل ست از افراد بنا بر ظاهر روایت و از ابی حنیفه رح مرویست که افراد افضل ست زیرا چه سفر متمتع واقع میشود برای عمره و سفر مفرد واقع میشود برای حج و وجه ظاهر روایت آنست که در تمتع جمع نمودن دو عبادت ست مانند قران ف و قران افضل ست ص نیز در آن یک نسک زیاده ست یعنی دم ف یعنی چه در تمتع دم ست و در افراد دم نیست ص و سفر متمتع نیز برای حج واقع ست اگرچه عمره را در اثنای آن ادا نماید ف و این منافی آن نیست که گفته ...

لانها تبع للحج كفصل السنة بين الجمعة والسعي اليها والمتمتع على وجهين متمتع يسوق الهدي ومتمتع لا يسوق الهدي ومعنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفر واحد من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا ويدخله اختلافات نبينها ان شاء الله وصفته ان يبتدي من الميقات في اشهر الحج فيحرم بالعمرة ويدخل مكة فيطوف لها ويسعى لها ويحلق او يقصر وقد حل من عمرته وهذا هو تفسير العمرة وكذلك اذا اراد ان يفرد بالعمرة فعل ما ذكرنا كذا فعل رسول الله عليه السلام في عمرة القضاء وقال مالك رح لا حلق عليه انما العمرة الطواف والسعي وحجتنا عليه ما روينا وقوله تعالى محلقين رؤسكم الاية نزلت في عمرة القضاء ولانها لما كان لها تحرم بالتلبية كان لها تحلل بالحلق كالحج ويقطع التلبية اذا ابتدأ بالطواف وقال مالك رح كما وقع بصره على البيت لان العمرة زيارة البيت وتتم به ولنا ان النبي عليه السلام في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر ولان المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه ولهذا يقطعها الحاج عند افتتاح الرمي

قال ويقيم بمكة حلالا لانه حل من العمرة فاذا كان يوم التروية احرم بالحج من المسجد والشرط ان يحرم من الحرم اما المسجد فليس بلازم وهذا لانه في معنى المكي وميقات المكي في الحج الحرم على ما بينا وفعل ما يفعله الحاج المفرد لانه مؤد للحج

چه عمره تابع حج ست چنانچه در روز جمعه سعی نمودن و رفتن بسوی مسجد برای نماز جمعه واجب ست و بعد از رفتن در مسجد مشغول شدن بسنت جمعه منافی این نیست که آن سعی برای نماز جمعه واقع شود **ف** چه سنت جمعه تابع نماز جمعه ست **ص مسئله ۳** باید دانست که تمتع بر دو نوع ست یکی آنکه متوجه شود بسوی خانهٔ کعبه باراده تمتع و سوق هدی نماید و دوم آنکه سوق هدی نه نماید و این متمتع را باید که داخل شود به مکه پس طواف خانه کعبه نماید برای عمره و بعد از ان سعی نماید میان صفا و مروه و بعد از ان حلق یا قصر نماید و باین حلال میشود از عمرهٔ خود زیراچه در عمره همین افعال ست چه اگر فقط عمره نماید کسی این عملها نماید چنانچه پیغمبر صلعم در عمرهٔ قضا همین افعال کرده بود و امام مالک رح گفته است که دران حلق نیست و جز این نیست که عمره عبارتست از طواف و سعی و عمل پیغمبر صلعم که در عمرهٔ قضا مروی ست حجت ست برو و نیز حجت ست برو قول او تعالی محلقین رؤسکم الآیه یعنی در حالیکه حلق کنندگانید سرهای خود را و این آیة نازل شده است در عمرهٔ قضا و نیز دلیل علمای ما برانکه دران حلق ست اینست که هرگاه برای عمره احرام نموده میشود به تلبیه پس تحلل ازان نیز بحلق خواهد شد مانند حج **مسئله ۳** قطع تلبیه نماید متمتع وقتیکه شروع کند در طواف و مالک رح گفته است که قطع کند تلبیه را وقتیکه نظر او بخانهٔ کعبه افتد زیراچه عمره زیارت خانهٔ کعبه است و آن تمام میشود بافتادن نظر بران و دلیل علمای ما این است که رسول خدا صلعم در عمرهٔ قضا قطع تلبیه نموده است در وقت استلام حجر و دوم اینست که مقصود همان طواف ست پس قطع کند تلبیه را وقتیکه شروع نماید در طواف و ازینجاست که قطع میکند تلبیه را حاجی وقتیکه شروع می نماید در رمی جمرهٔ عقبه **مسئله ۴** متمتع را باید **ف** که بعد از ادای عمره **ص** اقامت نماید در مکه در حالیکه حلال ست زیراچه او حلال شده است از عمره که احرام آن کرده بود و فراغت نموده است ازان و بعد ازان بتاریخ هشتم که آن را یوم الترویه میگویند احرام حج نماید از **ف** حرم خواه از **ص** مسجد حرام **ف** یا از غیر آن **ص** و احرام نمودن از حرم شرط است و از مسجد شرط نیست زیراچه متمتع مذکور که در مکه اقامت میدارد بمنزلهٔ مکی ست و میقات مکی برای احرام حج حرم ست چنانچه ذکر آن بالا گذشت و بعد ازان حج ادا نماید چنانچه مفرد حج ادا می نماید زیراچه او ادای حج می کند

الا انه يرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده لان هذا اول طواف له في الحج بخلاف المفرد لانه قد سعى مرة
ولو كان هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعى قبل ان يروح الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى
بعده لانه قد اتى بذلك مرة وعليه دم التمتع للنص الذي تلوناه فان لم يجد صام ثلثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجع على الوجه الذي بيناه في القران فان صام ثلثة ايام من شوال ثم اعتمر لم يجزه عن الثلثة لان سبب
وجوب هذا الصوم التمتع لانه بدل عن الهدي وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل وجود سببه
وان صامها بعد ما احرم بالعمرة قبل ان يطوف جاز عندنا خلافا للشافعي رح له قوله تعالى فصيام ثلثة
ايام في الحج ولنا انه اداه بعد انعقاد سببه والمراد بالحج المذكور في النص وقته على ما بينا والافضل
تاخيرها الى اخر وقتها وهو يوم عرفة لما بينا في القران وان اراد المتمتع ان يسوق الهدي
احرم وساق هديه وهذا افضل لان النبي عليه السلام ساق الهدايا مع نفسه ولان فيه
استعدادا ومسارعة فان كانت بدنة قلدها بمزادة او نعل لحديث عايشة رض على ما رويناه

ولیکن باید که متمتع رمل نماید در طواف زیارت وبعد ازان سعی نماید **ف** میان صفا ومروه **ص** زیراچه طواف زیارت در حق او
اول طواف ست برای حج بخلاف مفرد چه او طواف قدوم می نماید وبعد ازان سعی می نماید میان صفا ومروه واگر متمتع نیز
بعد از احرام حج اول طواف خانه کعبه وسعی **ف** میان صفا ومروه **ص** نماید وبعد ازان کوچ نماید وبرود بمنا پس درینصورت
او در طواف زیارت رمل نکند ونه سعی نماید بعد آن **ف** میان صفا ومروه **ص** زیراچه او یکبار طواف سعی نموده است
مسئله ۵ — بر متمتع دم تمتع واجب ست بنا بر نص قرآن که سابق مذکور شد واگر نیابد دم را سه روز روزه دارد در
ایام حج وهفت روزه دارد بعد از مراجعت بسوی خانه خود وطریق داشتن این ده روزه همان ست که در قرآن بیان
نموده شد پس اگر سه روز روزه دارد متمتع مذکور در ماه شوال وبعد ازان عمره نماید پس آن سه روزه کفایت نمی کند ازان
سه روزه که براو واجب میشود در ایام حج **ف** حاصل آنکه این سه روزه شوال بجای آن سه روزه اعتبار نموده نمیشود **ص**
زیراچه سبب وجوب آن سه روزه تمتع ست چه آن بدل هدی ست واو در ایام ماه شوال تمتع نکرده است پس ادای آن سه روزه
پیش از تحقق سبب وجوب آن جائز نخواهد شد واگر سه روز روزه دارد بعد از احرام عمره پیش از طواف پس این
جائزست نزد علمای ما ونزد شافعی رح جائز نیست زیراچه خدای تعالی فرموده است که سه روز روزه دارد در حج **ف**
واو تا هنوز در حج شروع نکرده است بلکه بعد از ادای عمره در حج شروع خواهد کرد **ص** ودلیل علمای ما اینست که متمتع مذکور
درینصورت سه روزه را بعد از تحقق سبب وجوب آن ادا نموده است **ف** پس جائز خواهد شد **ص** ومراد از حج در آیت مذکوره
وقت حج ست بنا برانچه سابق مذکور شد وافضل اینست که آن سه روزه را بطوری ادا نماید که روزه سوم در روز عرفه واقع شود بنا بر
آنچه سابق مذکور شد در قران **مسئله ۶** — اگر خواهد متمتع که سوق هدی نماید باید که احرام کند وسوق هدی نماید
واین افضل ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم سوق هدی نموده است همراه خود وبجهت آنکه دران استعداد یا مسارعت ست **ف**
دام حج **ص** پس اگر آن هدی شتر باشد باید که توشه دان یا نعل را در گردن آن قلاده نماید بجهت روایت عائشه رض که سابق مذکور شده است در قران

والتقليد اولى من التجليل لان له ذكرا في الكتاب ولانه للاعلام والتجليل للزينة ويلبي ثم يقلده لانه يصير محرما بتقليد الهدي والتوجه معه على ما سبق والاولى ان يعقد الاحرام بالتلبية ويسوق الهدي وهو افضل من ان يقوده لانه عليه السلام احرم بذي الحليفة وهداياه تساق بين يديه ولانه ابلغ في التشهير الا ان لا تنقاد فحينئذ يقودها قال واشعر البدنة عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يشعر عند ابي حنيفة رح ويكره والاشعار هو الادماء بالجرح لغة وصفته ان يشق سنامها بان يطعن في اسفل السنام من الجانب الايمن قالوا والاشبه هو الايسر لان النبي عليه السلام طعن في جانب اليسار مقصودا وفي جانب الايمن اتفاقا ويلطخ سنامها بالدم اعلاما وهذا الصنع مكروه عند ابي حنيفة رح وعند صاحبين حسن وعند الشافعي رح سنة لانه مروي عن النبي عليه السلام وعن الخلفاء الراشدين ولهما ان المقصود من التقليد ان لا يهاج اذا ورد ماء او كلاء او يرد اذا ضل وانه في الاشعار اتم لانه الزم فمن هذا الوجه يكون سنة الا انه عارضه جهة كونه مثلة فقلنا بحسنه

مسئله ۷ قلاده بستن در گردن شتر مثلا افضل ست از پوشانیدن جل بجهت آنکه ذکر قلاده در قرآن مجید آمده ست وبجهت آنکه قلاده برای اعلام ست ف که آن هدی ست ص و پوشانیدن جل برای زینت ست مسئله ۸ باید که اولا تلبیه بگوید وبعد از ان قلاده به بندد ف در گردن هدی ص زیراچه او محرم میگردد بسبب بستن قلاده در گردن هدی مع متوجه شدن همراه آن بنا بر آنچه سابق مذکور شد واولی آنست که احرام نماید بتلبیه وسوق هدی نماید مسئله ۹ سوق هدی افضل ست از کشیدن آن بجهت آنکه پیغمبر صلعم احرام نمود در ذی الحلیفه وشتران هدی سوق نموده میشد پیش ایشان وبجهت آنکه بسبب سوق اشتهار بر وجه ابلغ واحسن حاصل میشود وآن افضل ست مگر وقتیکه سوق او دشوار باشد ف بسبب رمیدن هدی ومیل کردن آن بجانب چپ وراست ص پس در این هنگام بکشد آن را مسئله ۱۰ صاحبین رح گفته اند که اشعار نماید بدنه را وابو حنیفه رح گفته ست که اشعار نباید کرد واین مکروه ست وباید دانست که اشعار در لغت بمعنی برآوردن خون ست بسبب جرح وبیان آن اینست که بشگافند کوهان آنرا باین طور که زخم نیزه زنند در اسفل کوهان از جانب راست وفقها گفته اند اشبه بصواب اینست که زخم زند بر کوهان آن در جانب چپ زیراچه پیغمبر صلعم زخم زده ست در جانب چپ عمدا ودر جانب راست اتفاقا وباید که آلوده گردانند کوهان آنرا بآن خون برای اعلام وباید دانست که این عمل مکروه ست نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح حسن ست ونزد شافعی رح سنت ست زیراچه این عمل مروی ست از پیغمبر صلعم واز خلفاء راشدین رض ودلیل صاحبین رح اینست که مقصود از قلاده بستن در گردن هدی اینست که کسی منع نکند آن را از خوردن آب وگیاه وقتیکه وارد شود بر آب وگیاه ومعترض نشود ونمایند آن را مردمان در رسانیدن آن را بمالکش وقتیکه گم شود واین مقصود در اشعار بر وجه اتم واکمل حاصل می شود چه اشعار متصل ست ببدن بدنه واز ان منفک نمی شود ص واین وجه مقتضی ست که اشعار سنت باشد ولیکن اشعار مثله ست واین جهت معارض آن وجه اول ست ف لهذا سنت گردانیده نشد ص وگفته شد که مستحسن ست ف وحاصل دلیل صاحبین رح اینست که اشعار دو وجه ست یکی از ان میخواهد که اشعار سنت باشد ودیگر میخواهد که رد نباشد لهذا اشعار مستحسن گردانیده شد سنت تا رعایت هر دو وجه یافته شود

ولابي حنيفة انه مُثلةٌ وانه منهي عنه ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم واشعار النبي عليه السلام لصيانة الهدى لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الا به وقيل ان ابا حنيفة كره اشعار اهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه يخاف منه السراية وقيل انما كره ايثاره على التقليد **قال** فاذا دخل مكة طاف وسعى وهذا للعمرة على ما بينا في متمتع لا يسوق الهدى الا انه لا يتحلل حتى يحرم بالحج يوم التروية لقوله عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سُقتُ الهدي ولجعلتها عمرة وتحللت منها وهذا ينفي التحلل عند سوق الهدي ويحرم بالحج يوم التروية كما يحرم اهل مكة على ما بينا وان قدم الاحرام قبله جاز وما عجّل المتمتع من الاحرام بالحج فهو افضل لما فيه من المسارعة وزيادة المشقة وهذه الافضلية في حق من ساق الهدي وفي حق من لم يسق وعليه دم وهو دم المتمتع على ما بينا واذا حلق يوم النحر فقد حل من الاحرامين لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلوة فيتحلل به عنهما وليس لاهل مكة تمتع ولا قران وانما لهم الافراد خاصة خلافا للشافعي والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ولان شرعهما للترفه باسقاط احدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي

ص و دلیل ابی حنیفہ رح این ست کہ اشعار مُثلہ ست و آن منہی عنہ ست و منہی عنہ حرام ست و جواب از دلیل صاحبین رح این ست کہ در صورت تعارض ترجیح مر جانب حرام را ست و جواب از دلیل شافعی رح این ست کہ پیغمبر صلعم اشعار نمودہ بود ہدی را بجہت محافظت آن چہ کافران تعرض نمیمودند ہدی را و از تعرض آن باز نمی آمدند مگر بدین اشعار و بعضی گفتہ اند کہ ابوحنیفہ رح مکروہ داشتہ ست اشعار اہل زمانہ خود را چہ آنہا مبالغہ می نمودند در اشعار بوجہیکہ ازان خوف ہلاکت میشد و بعضی گفتہ اند کہ نزد ابی حنیفہ رح مکروہ ست اینکہ ایثار نماید اشعار را بر قلادہ بستن **ف** یعنی ترک نماید آنرا و بجای آن اختیار کند اشعار را **ص** مسئلہ ۱ ؛ متمتع مذکور ہرگاہ داخل شود بمکہ طواف و سعی نماید برای عمرہ چنانچہ سابق مذکور شد در ذکر متمتعیکہ سوق ہدی نکند ولیکن این متمتع را باید کہ حلال نشود **ف** بعد از ادای عمرہ چنانچہ حلال می شد و بعد از ادای عمرہ متمتعیکہ بغیر سوق ہدی تمتع می نماید بلکہ لازم ست او را کہ حلال نشود **ص** مگر بعد ازان کہ احرام حج نماید در روز ترویہ زیراچہ پیغمبر صلعم احرام تمتع نمودہ بود و بسوق ہدی و بعد از ادای عمرہ حلال نشد و فرمود کہ اگر پیشتر میدانستم آنچہ پس تر دانستم سوق ہدی نمیکردم و ادای عمرہ می نمودم و بعد ازان حلال میشدم و ازین حدیث معلوم شد کہ در صورتیکہ این متمتع سوق ہدی نماید پس او حلال نشود **ف** بعد از ادای عمرہ **ص** و باید دانست کہ این متمتع را باید کہ احرام حج نماید بتاریخ ہشتم ذی الحجہ مانند اہل مکہ بنا بر آنچہ سابق مذکور شد و اگر پیشتر از تاریخ مذکور احرام حج نماید جائز ست بلکہ متمتع ہر قدر کہ تعجیل نماید در احرام حج افضل ست زیراچہ دران مسارعت ست در امر حج و زیادہ مشقت ست و این افضل ست در حق ہر دو متمتع یعنی متمتعیکہ سوق ہدی کند و آنکہ نکند **مسئلہ ۲** ؛ بر متمتع دوم و نیز دم تمتع واجب ست بنا بر آنچہ سابق مذکور شد **مسئلہ ۳** ؛ متمتع اول ہرگاہ حلق نماید در روز عید پس درین ہنگام از ہر دو احرام حلال میشود زیراچہ حلق در حج سبب بیرون شدن از احرام ست مانند سلام در نماز **مسئلہ ۴** ؛ در حق اہل مکہ تمتع مسنون نیست و نہ قران و مشروع نیست در حق آنہا مگر افراد فقط بخلاف شافعی رح کہ نزد او مسنون ست و حجت ست بر شافعی رح آنچہ خدای تعالی در قرآن مجید فرمودہ ست کہ آن مر کسی راست کہ از حاضران مسجد حرام نباشد و بجہت آنکہ تمتع و قران برای تخفیف مشقت سفر مشروع شدہ ست تا مسافر بیک سفر حج و عمرہ ہر دو را ادا نماید و برای ہر یک بسفر علیحدہ محتاج نشود و چہ دران مشقت بسیار ست و این جہت یافتہ میشود در حق آفاقی یعنی غیر اہل مکہ

ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث
يصح لان عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن
ساق الهدي بطل تمتعه لانه الم باهله فيما بين النسكين الماما صحيحا وبذلك يبطل التمتع كذا روي عن عدة
من التابعين واذا ساق الهدي فالمامه لا يكون صحيحا ولا يبطل تمتعه عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
وقال محمد رح يبطل لانه اداهما بسفرتين ولهما ان العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع لان السوق يمنعه
من التحلل فلا يصح المامه بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة واحرم بعمرة وساق الهدي حيث لم يكن متمتعا
لان العود هنالك غير مستحق عليه فصح المامه باهله ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج فطاف لها
اقل من اربعة اشواط ثم دخلت اشهر الحج فتممها واحرم بالحج كان متمتعا لان الاحرام عندنا
شرط فيصح تقديمه على اشهر الحج وانما يعتبر اداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر وللاكثر
حكم الكل وان طاف لعمرته قبل اشهر الحج اربعة اشواط فصاعدا ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لانه ادى

مسئله ۱۵ - هر که ساکن باشد در داخل میقاتهای مذکوره پس او بمنزلهٔ اهل مکه است حتی که در حق او تمتع و قران مشروع نیست مسئله ۱۶
مکی اگر از مکه برآمده در کوفه باشد پس تمتع و قران وی صحیح است زیرا چه او درین هنگام بمنزلهٔ آفاقی است چه او احرام حج و عمره از میقات نماید
مانند آفاقی مسئله ۱۷ - متمتعیکه سوق هدی نکرده است اگر عود کند بشهر خود بعد ادای عمره پس تمتع او باطل میگردد زیرا چه او المام صحیح
باهل خود میان عمره و حج و بسبب آن تمتع باطل میگردد. چنین مرویست از چند تابعین رض. اگر چنین کند متمتعیکه سوق هدی نموده است
تمتع او باطل نمیشود چه المام او صحیح نیست و این نزد شیخین رح است و محمد رح میگوید که تمتع او نیز باطل میگردد زیرا چه او ادا کرد عمره و حج را بدو سفر
ف تمتع را باید که هر دو را در یک سفر ادا نماید ص دلیل شیخین رح این است که بر متمتع مذکور عود نمودن بسوی خانه کعبه واجب است
مادامیکه وی بر نیت تمتع است زیرا چه سوق هدی وی را مانع است از حلال شدن پس المام او صحیح نیست بخلاف مکی وقتیکه از مکه برآید تا بکوفه
و از آنجا احرام عمره نماید و سوق هدی کند و بعد از فراغت از ادای عمره والمام نماید باهل خود چه او درین صورت متمتع نمی شود زیرا چه عود نمودن
بر او واجب نیست چه مراد از عود این است که عود نماید از وطن بسوی مکه یا بسوی حرم و این ممکن نیست در حق مکی مذکور بجهت آنکه او در حرم
یا در مکه موجود است پس المام او باهل خود صحیح است ف و او هرگاه در صورت مذکوره با وجود سوق هدی متمتع نگشت پس اگر سوق هدی نکند
بطریق اولی متمتع نخواهد شد ص مسئله ۱۸ - اگر شخصی احرام عمره نماید پیش از ماههای حج ف که عبارت است از شوال و ذی القعده
و ده روز ذی الحجه ص و طواف خانه کعبه نماید کمتر از چهار شوط و بعد از رسیدن ماههای حج باقی شوطهای طواف ادا کند و بعد از آن
احرام حج نماید پس آن شخص متمتع می شود زیرا چه احرام نزد علمای ما شرط است ف و رکن نیست ص پس تقدیم آن
بر ماههای حج صحیح است و اما افعال حج و عمره پس آن ضرور است که یافته شود در ماههای حج و در صورت مذکوره افعال
عمره مذکوره یافته می شود در ماههای حج چه اکثر افعال عمره مذکوره یافته می شود در ماههای حج و اکثر قائم مقام کل است
و اگر شخص مذکور چهار شوط از طواف عمره مذکوره یا زیاده از آن نماید پیش از ماههای حج و بعد از فراغت از عمره حج نماید درین حال
متمتع نمی شود بجهت آنکه او درین صورت اکثر افعال عمره را ادا نموده پیش از ماههای حج و سر آن این است که او بسبب ادا نمودن

الاکثر قبل اشهر الحج وهذا لانه صار بحال لا یفسد نسکه بالجماع فصار کما اذا تحلل منها قبل اشهر الحج ومالک رح یعتبر الاتمام فی اشهر الحج والحجة علیه ما ذکرنا ولان الترفق باداء الافعال والمتمتع المترفق باداء النسکین فی سفرة واحدة فی اشهر الحج **قال** واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذی الحجة کذا روی عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن الزبیر رض اجمعین ولان الحج یفوت بمضی عشر ذی الحجة ومع بقاء الوقت لا یتحقق الفوات وهذا یدل علی ان المراد من قوله تعالی الحج اشهر معلومات شهران وبعض الثالث لا کله فان قدم الاحرام بالحج علیها جاز احرامه وانعقد حجا خلافا للشافعی رح فان عنده یصیر محرما بالعمرة لانه رکن عنده وهو شرط عندنا فاشبه الطهارة فی جواز التقدیم علی الوقت ولان الاحرام تحریم اشیاء وایجاب اشیاء وذلک یصح فی کل زمان فصار کالتقدیم علی المکان **قال** واذا قدم الکوفی بعمرة فی اشهر الحج وفرغ منها وحلق او قصر ثم اتخذ مکة او البصرة دارا وحج من عامه ذلک فهو متمتع اما الاول فلانه ترفق بنسکین فی سفر واحد فی اشهر الحج واما الثانی فقیل هو بالاتفاق وقیل هو قول ابی حنیفة رح وعندهما لا یکون متمتعا لان المتمتع من تکون عمرته میقاتیة وحجته مکیة ونسکاه هذان میقاتیان وله ان السفرة الاولی قائمة ما لم یعد الی وطنه وقد اجتمع له نسکان فیه فوجب دم التمتع فان قدم بعمرة فافسدها وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا

اکثر افعال پیش از ماههای حج بجا آورده گشت که اگر او جماع کند عمره او باطل نمیشود پس چنان شد که گویا او حلال گشت
از عمره پیش از ماههای حج و مالک رح اعتبار کرده است اتمام افعال عمره را در ماههای حج و حجت ست بر او دلیلی
که سابق مذکور شد و بجهت آنکه تمتع عبارت ست از ادای عمره و حج بیک سفر در ماههای حج و آن یافته مے شود در صورت
مذکوره و باید دانست که آنچه سابق مذکور شد که ماههای حج شوال و ذی القعده و ده روز ذی الحجه است پس آن مرویست
از عبد الله بن عمر و عبد الله ابن عباس و عبد الله ابن مسعود و عبد الله ابن زبیر و دلیل برانکه ده روز ذی الحجه فقط در
ماههای حج داخل ست این ست که بسبب گذشتن ده روز ذی الحجه حج فوت می شود و اگر زیاده ازان از ایام ذی الحجه
از ماههای حج مے بود پس بسبب گذشتن ده روز ازان حج فوت نمی شد و این دلالت میکند برانکه مراد از
قول خدای تعالی الحج اشهر معلومات دو ماه و بعضی از ماه سوم ست نه تمام آن مسئله ۱۹ + اگر کسی احرام
حج نماید پیش از ماههای حج احرام او جائز ست و منعقد میشود برای حج و نزد شافعی رح منعقد نمی شود
برای حج بلکه برای عمره منعقد میشود زیرا چه احرام رکن است نزد شافعی رح و شرط است نزد علمای ما
مانند وضو برای نماز و تقدیم وضو برای نماز پیش از وقت آن جائز ست پس همچنین تقدیم احرام
نسبت بوقت حج جائز خواهد بود و بجهت آنکه احرام عبارت ست از تحریم بعض شی مثل قتل صید و ایجاب
بعض شی مثل رمی و آن صحیح ست در هر زمان پس این تقدیم مانند تقدیم احرام ست بر مکان است یعنی
میقات مسئله ۲۰ + اگر کسی از اهل کوفه عمره ادا نماید در ماههای حج و بعد از فراغت از عمره
حلق یا قصر نماید و بعد ازان در مکه خانه بگیرد و سکونت نماید دران و بعد ازان دران سال حج نماید
پس او متمتع می شود زیرا چه تمتع عبارت ست ازینکه بیک سفر ادا نماید در ماههای حج دو نسک اف که
عبارت ست از حج و عمره فقط و اگر کوفی مذکور بعد از فراغت از ادای عمره مذکوره خانه گیرد در بصره و در آنجا سکونت نماید

ثم اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه لم یکن متمتعا عند ابی حنیفة رح وقالا هو متمتع لانه انشاء سفر وقد ترفق بنسکین
وله انه باق علی سفره مالم یرجع الی وطنه فان کان رجع الی اهله ثم اعتمر
فی اشهر الحج وحج من عامه یکون متمتعا فی قولهم جمیعا لان هذا انشاء سفر
لانتهاء السفر الاول وقد اجتمع له نسکان صحیحان فیه ولو بقی بمکة ولم یخرج
الی البصرة حتی اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه لا یکون متمتعا بالاتفاق لان عمرته
مکیة والسفر الاول انتهی بالعمرة الفاسدة ولا تمتع لاهل مکة ومن اعتمر
فی اشهر الحج وحج من عامه فایهما افسد مضی فیه لانه لا یمکنه الخروج عن عهدة الاحرام
الا بالافعال وسقط دم المتعة لانه لم یترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرة واحدة

وبعد ازان دران سال حج نماید پس درین صورت بعضے گفته اند که متمتع می شود بالاتفاق
وبعضی گفته اند که او درینصورت متمتع می شود نزد ابی حنیفه رح فقط و نزد صاحبین رح متمتع نمی شود زیراچه متمتع
آن را میگویند که عمره او میقاتی باشد باین طور که احرام آن از میقات نماید و حج او مکی باشد و درینصورت
حج و عمره آن کس هر دو میقاتی ست و دلیل ابی حنیفه رح این ست که سفر آنکس باقی ست مادامیکه بوطن خود مراجعت
نماید هرگاه چنین شد پس ثابت شد که او در یک سفر هر دو نسک را بجا آورد پس دم تمتع بر وی واجب خواهد شد
واگر فاسد کند آن کس عمره را که احرام آن نموده بود وازان فراغت نماید باین طور که قصر نماید و بعد ازان خانه گیرد
در بصره و بعد ازان عمره ادا نماید در ماهہاے حج وہم حج نماید دران سال پس او متمتع نمیشود نزد ابی حنیفه رح و
نزد صاحبین رح متمتع میشود زیراچه او از سر نو سفر نمود و در یک سفر هر دو نسک را بجا آورد و دلیل ابی حنیفه رح این ست که
سفر اول او باقی ست مادامیکه بوطن خود مراجعت نماید پس اگر مراجعت نماید بوطن خود و بعد ازان عمره نماید
در ماهہاے حج وہم حج نماید دران سال پس درینصورت او متمتع میگردد بالاتفاق زیراچه درینصورت او از سر نو
سفر نموده است چه سفر اول باقی نمانده است بسبب مراجعت نمودن بوطن و دران یک سفر هر دو نسک را
بجا آورده ست واگر آن کس بعد از فراغت نمودن از عمره فاسد در مکه سکونت نماید و به بصره نرود تا آنزمان که عمره دیگر
ادا نماید در ماهہاے حج وہم حج نماید دران سال پس درینصورت او متمتع نمیشود بالاتفاق زیراچه عمره او مکی ست و بعمره فاسد
تمام میشود سفر اول و بعد ازان او بمنزله اهل مکه میگردد و تمتع مشروع نیست در حق اهل مکه مسئله ۱۲ + هرکه عمره نماید
در ماهہاے حج وہم حج نماید دران سال پس هرکدام را که فاسد کند باید که ترک نکند آنرا بلکه بهر طور افعال آنرا تمام نماید
زیراچه ممکن نیست وے را که خارج شود از عهده احرام مگر باداے افعال آن درینصورت ساقط مے شود دم تمتع زیراچه
درینصورت تمتع متحقق نشد چه تمتع عبارت ست ازینکه او ادا نماید دو نسک صحیح را در سفر واحد و درینصورت هر دو نسک صحیح یافته نشد

واذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم یجزها من دم المتعة لانها اتت بغیر الواجب وکذا الجواب فی الرجل واذا حاضت المرأة عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعه الحاج غیر انها لا تطوف بالبیت حتی تطهر لحدیث عایشة رض حین حاضت بسرف ولان الطواف فی المسجد والوقوف فی مفازة وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فیکون مفیدا فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارة انصرفت من مکة ولا شیء علیها لطواف الصدر لانه علیه السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر ومن اتخذ مکة دارا فلیس علیه طواف الصدر لانه علی من یصدر الا اذا اتخذها دارا بعد ما حل النفر الاول فیما یروی عن ابی حنیفة رح ویرویه البعض عن محمد رح لانه وجب علیه بدخول وقته فلا یسقط بنیة الاقامة بعد ذلک والله اعلم بالصواب

ص مسئله ۲۲ + اگر تمتع نماید زن و برای دم تمتع ذبح نماید گوسفندی را پس این کفایت نمیکند و دم تمتع بآن ادا نمی شود زیرا چه او بجا آورد غیر واجب را و همین حکم ست در صورتیکه مرد ذبح کند گوسفندی را از دم تمتع مسئله ۲۳ + اگر حائض گردد زن نزدیک وقوف بعرفات باید که غسل کرده احرام حج نماید و افعال حج بعمل آرد چنانچه عمل میکنند حج کنندگان ولیکن باید که آن زن طواف خانهٔ کعبه نکند تا آن زمان که از حیض پاک گردد بجهت آنکه مرویست که چنین اتفاق شده بود مر عائشه رض را پس او شان سوای طواف باقی افعال حج را ادا نموده بودند و بجهت آنکه طواف نموده میشود در مسجد و وقوف عرفات بعرفات ست و آن صحرا ست ف و مسجد جمیت سوال آنچه مذکور شد که زن حائض غسل کرده احرام حج نماید معقول نیست زیرا چه زن حائض تا وقتیکه پاک نگردد غسل کردن وی را فائده ندارد جواب ص این غسل برای احرام ست نه برای ادای نماز پس فائدهٔ آن ظاهر ست مسئله ۲۴ + اگر زن بعد از وقوف نمودن بعرفات و بعد از طواف زیارت حائض گردد پس باید که او از مکه مراجعت نماید و برود ف بسوی وطن ص و طواف الصدر را ترک نماید و درینصورت بر او هیچ چیز لازم نمی آید بسبب ترک نمودن طواف الصدر زیرا چه پیغمبر صلعم اجازت داده است مر زنان حائض را برای ترک نمودن طواف الصدر مسئله ۲۵ + هر که خانه گیرد در مکه ف و در آنجا سکونت اختیار نماید ص پس طواف الصدر بر او واجب نیست زیرا چه طواف الصدر بر کسی واجب میشود که صدر نماید ف اعنی باز گشت نماید بسوی وطن خود ص و شخص مذکور سکونت اختیار نمود در مکه مگر وقتیکه خانه گیرد در مکه بعد از آن که واجب شود باز گشت نمودن بسوی وطن پس درینصورت بر او طواف الصدر واجب می شود ف بسبب اقامت نمودن او در مکه ساقط نمی شود طواف الصدر که واجب شده است ص باید دانست که این مرویست از ابی حنیفه رح و بعضی آن را از محمد رح روایت کرده اند و وجه آن اینست که هر گاه طواف الصدر بر او واجب گشت بسبب داخل شدن وقت آن پس بعد از آن بسبب نیت اقامت نمودن در مکه ساقط نخواهد شد والله اعلم

باب الجنايات

واذا تطيب المحرم فعليه الكفارة فان طيب عضوا كاملا فما زاد فعليه دم وذلك مثل الرأس والساق والفخذ وما اشبه ذلك لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك في العضو الكامل فيترتب عليه كمال الموجب وان طيب اقل من عضو فعليه الصدقة لقصور الجناية وقال محمد رح يجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالكل وفي المنتقى انه اذا طيب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالحلق ونحن نذكر الفرق بينهما من بعد ان شاء الله ثم واجب الدم يتادى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين نذكرهما في باب الهدي ان شاء الله وكل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة هكذا روي عن ابي يوسف رح **قال** فان خضب راسه بحناء فعليه دم لانه طيب قال عليه السلام الحناء طيب وان صار ملبدا فعليه دمان دم للطيب ودم للتغطية ولو خضب راسه بالوسمة لا شيء عليه لانها ليست بطيب وعن ابي يوسف انه اذا خضب راسه بالوسمة لاجل المعالجة من الصداع فعليه الجزاء باعتبار انه يغلف راسه وهذا هو الصحيح ثم ذكر في الاصل راسه ولحيته واقتصر على ذكر الراس في الجامع الصغير لان كل واحد منهما مضمون فان ادهن بزيت فعليه دم عند ابي حنيفة رح وقالا عليه الصدقة وقال الشافعي رح اذا استعمله في الشعر فعليه دم لازالة الشعث وان استعمله في غيره

باب در بیان جنایات **مسئله ۱** اگر محرم **ف** بعد از احرام **ص** استعمال خوشبو نماید بر او کفاره آن لازم می آید پس اگر خوشبو نماید یک عضو کامل را مانند سر و ساق و امثال آن یا زیاده از آن پس بر وی دم لازم می آید زیرا چه جنایت کامل میشود بسبب کمال انتفاع و بسبب استعمال نمودن خوشبو در عضو کامل انتفاع حاصل میشود و لهذا بسبب آن لازم می آید کفاره کامل که عبارت ست از دم و اگر استعمال خوشبو نماید در کمتر از عضو کامل پس بر او صدقه لازم می آید بسبب قصور جنایت و محمد رح گفته ست که درین صورت نیز واجب میشود دم بقدر آن یعنی اگر خوشبو نماید خمس عضو را مثلا خمس دم لازم می آید بنا بر قیاس جزء بر کل و در منتقی مذکور ست که اگر استعمال خوشبو نماید در ربع عضو پس بر وی دم لازم می آید بنا بر قیاس آن بر حلق موی سر و بیان فرق میان استعمال خوشبو در عضو و میان حلق موی سر خواهد آمد انشاء الله تعالی و بعد از ان بدانکه در هر جا که دم جنایت لازم می آید دران ذبح نمودن گوسفند کفایت میکند مگر در دو موضع که ذکر آن خواهد آمد در باب هدی انشاء الله تعالی **مسئله ۲** + هر صدقه که در جنایت احرام مقدر نیست پس عبارت ست از نصف صاع گندم مگر آنچه واجب میشود بسبب کشتن سپش و ملخ **ف** چه دران هر قدر که خواهد صدقه دهد **ص** چنین مرویست از ابی یوسف رح **مسئله ۳** اگر خضاب کند محرم سر خود را بحنا پس بر وی دم لازم می آید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که حنا خوشبوست و اگر تلبید نماید سر خود را بحنا **ف** یعنی موی سر خود را بهم نشاند بحنا **ص** پس بر وی دو دم لازم می آید یکی بجهت استعمال خوشبو و دوم بجهت پوشیدن سر **ف** چه درینصورت سر پوشیده میشود **ص** **مسئله ۴** + اگر خضاب نماید محرم سر خود را بوسمه پس بر وی هیچ چیز لازم نمی آید چه وسمه از قبیل خوشبو نیست و از ابی یوسف رح مرویست که اگر خضاب کند سر خود را بوسمه برای علاج صداع پس بر وی جزای آن لازم می آید بجهت آنکه در پوشید او سر خود را میپوشید بآن مانند غلاف و این صحیح ست و بعد از ان باید دانست که محمد رح در جامع صغیر اقتصار نموده است بر ذکر سر و در مبسوط ذکر سر و ریش هر دو کرده است و این دلالت میکند برینکه خضاب هر واحد از ان موجب جزا است **مسئله ۵** اگر کسی استعمال روغن زیتون نماید دم لازم می آید بر وی نزد ابو حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که بر وی صدقه لازم می آید و شافعی رح گفته ست که اگر استعمال آن نماید در غیر موی

فلا شئ علیه لانعدامه ولهما انه من الاطعمة الا ان فیه ارتفاقا بمعنی قتل الهوام وازالة الشعث فکانت جنایة قاصرة ولابی حنیفة رح انه اصل الطیب ولا یخلو عن نوع طیب ویقتل الهوام ویلین الشعر ویزیل التفث والشعث فیتکامل الجنایة بهذه الجملة فیوجب الدم وکونه مطعوما لاینافیه کالزعفران وهذا الخلاف فی الزیت البحت والخل البحت اما المطیب منه کالبنفسج والزنبق وما اشبههما یجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طیب وهذا اذا استعمله علی وجه التطیب ولو داوی به جرحه او شقوق رجله فلا کفارة علیه لانه لیس بطیب فی نفسه انما هو اصل الطیب او هو طیب من وجه فیشترط استعماله علی وجه التطیب بخلاف ما اذا تداوی بالمسك وما اشبهه وان لبس ثوبا مخیطا او غطی رأسه یوما کاملا فعلیه دم وان کان اقل من ذلك فعلیه صدقة وعن ابی یوسف رح انه اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیه دم وهو قول ابی حنیفة اولا وقال الشافعی رح یجب الدم بنفس اللبس لان الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنه ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس فلا بد من اعتبار المدة لیتحصل علی الکمال ویجب الدم فقدر بالیوم

پس بروی هیچ لازم نمی آید زیراچه از دو صورت اول بسبب استعمال روغن ژولیدگی موی دفع می شود نه در صورت دوم و دلیل صاحبین رح اینکه روغن مذکور از جمله مطعومات ست ولیکن استعمال آن در موی بدن بسبب قتل شپش و دفع ژولیدگی موی است پس استعمال آن جنایت قاصره است **ف** لهذا دران صدقه واجب خواهد شد نه دم **ص** و دلیل ابوحنیفه رح این است که روغن مذکور اصل خوشبوئی ست پس آن از خالی نیست از خوشبوئی و همچنان از سر سکند موی را و دفع میکند ژولیدگی و چرک را و می کشد شپش را پس استعمال روغن زیتون جنایت کامل ست بنا بر آنکه مشتمل است برین فوائد و هرگاه چنین شد پس بسبب استعمال آن دم لازم خواهد آمد و جواب از دلیل صاحبین رح انیست که بودن آن از قبیل مطعومات منافی وجوب دم نیست چه زعفران نیز از قبیل مطعومات ست که در طعام اندازند و می خورند از او همچنان بسبب استعمال آن دم لازم می آید و بدانکه این اختلاف در روغن زیتون و کنجد است وقتیکه خالص باشد و اما وقتیکه آن روغن خوشبو نموده شود بگل بنفشه یا بگل یاسمین و مانند آن پس درینصورت بسبب استعمال آن دم لازم می آید بالاتفاق چه این خوشبو است و این وقتی است که استعمال آن نماید بر وجه استعمال خوشبو و اگر استعمال نماید بطریق دوا باین طور که استعمال آن نماید در شقاق قدم و جراحت برای دوا پس درینصورت بروی هیچ کفاره لازم نمی آید زیراچه روغن مذکور فی نفسه خوشبو نیست ولیکن من وجه خوشبو است باعتبار آنکه اصل خوشبو است پس برای لازم آمدن دم بسبب استعمال آن شرط نموده شد که استعمال آن نماید بطریق استعمال خوشبو بخلاف چیزیکه خوشبوی محض باشد **ف** چون مشک وغیره چه بسبب استعمال آن اگرچه بطریق دوا باشد دم لازم می آید **ص** مسئله⁶ اگر بپوشد محرم جامه دوخته را یا بپوشد سر خود را یک روز تمام پس بروی دم لازم می آید و اگر کمتر از یک روز بپوشد جامه دوخته را یا بپوشد سر خود را پس درین صورت بروی صدقه لازم می آید و از ابی یوسف رح مروی ست که اگر بپوشد در اکثر از نصف روز پس بروی دم لازم می آید و ابوحنیفه رح نیز باین قائل بود اولا و شافعی رح گفته است که دم لازم می آید زیراچه بمجرد پوشیدن آن انتفاع تمام حاصل می شود و دلیل علمای ما این است که از پوشیدن آن انتفاع مقصود است پس ضرور است که برای آن مدتی باشد تا انتفاع کامل دران حاصل شود و بنا بر آن دم لازم گردد و تقدیر آن بیک روز نموده شد

لانه لا بأس فيه ثم ينزع عادة وتتقاصر فيما دونه الجناية فتجب الصدقة غير ان ابا يوسف رح اقام الاكثر مقام الكل ولو ارتدى بالقميص او اتشح به او اتزر بالسراويل فلا بأس به لانه لم يلبسه لبس المخيط وكذا لو ادخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في الكمين خلافا لزفر رح لانه ما لبسه لبس القباء ولهذا يتكلف في حفظه والتقدير في تغطية الرأس من حيث الوقت ما بيناه ولا خلاف انه اذا غطى جميع رأسه يوما كاملا يجب عليه الدم لانه ممنوع عنه ولو غطى بعض رأسه فالمروي عن ابي حنيفة رح انه اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورة وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس وعن ابي يوسف رح انه يعتبر اكثر الرأس اعتبارا للحقيقة واذا حلق ربع رأسه او ربع لحيته فصاعدا فعليه دم فان كان اقل من الربع فعليه صدقة وقال مالك رح لا يجب الا بحلق الكل وقال الشافعي رح يجب بحلق القليل اعتبارا بنبات الحرم ولنا ان حلق بعض الرأس ارتفاق كامل لانه معتاد فتتكامل به الجناية وتتقاصر فيما دونه بخلاف تطييب ربع العضو لانه غير مقصود وكذا حلق بعض اللحية معتاد بالعراق وارض العرب

زیراچه عادت این ست که انسان یکروز می پوشد جامه را و بعد ازان روز دیگر می کشد آنرا از بدن و جامه دیگری پوشد پس در پوشیدن آن کمتر از یکروز جنایت ناقص ست پس بسبب آن صدقه لازم خواهد شد ولیکن ابو یوسف رح اکثر روز را قائم مقام کل اعتبار نموده ست مسئله ۷ اگر قمیص را بطور چادر پوشید محرم یا باینطور پوشد که یکطرف آنرا بر منکب راست نهد و طرف دیگر آنرا از زیر بغل راست در آورده بالای منکب چپ بیندازد و یا بطور ازار پوشد سراویل را پس دران باک نیست زیراچه او آنرا بطور جامه دوخته نپوشید همچنین اگر قبا را بر هر دو دوش خود بیندازد و باینطور که هر دو منکب را داخل کند در قبا و دست را در آستین داخل نکند چه درینصورت قبا را بطور پوشیدن قبا نپوشیده ست لهذا به تکلف نگاه میدارد آنرا ف تا نیفتد ص و درین معنی اختلاف زفر رح ست و بدانکه آنچه تا حال مذکور شد در پوشیدن سر پس دران بیان مدت پوشیدن آن بود ف و دران مقدار سر مذکور نیست ص پس هرگاه اگر تمام سر را پوشید تمام روز پس بر وی دم لازم می آید بالاتفاق زیراچه آن منع است وی را و اگر پوشید بعض سر را پس مروی ست که ابو حنیفه رح دران اعتبار ربع سر نموده ست و ابو یوسف رح اعتبار اکثر سر نموده ست چه اکثر سر در حکم کل ست و نزد ابی حنیفه رح ربع بمنزله کل ست بقیاس احکام دیگر چون حلق و عورت و سر آن این ست که انتفاع گرفتن بپوشیدن بعض سر مقصود ست چنانچه عادت بعض مردمان است مسئله ۸ اگر حلق نماید محرم ربع سر را یا ربع ریش را یا زیاده ازان پس بر وی دم لازم می آید و اگر حلق نماید کمتر از ربع را لازم می آید بر وی صدقه و امام مالک رح گفته ست که دم لازم نمی آید مگر بحلق کل سر و شافعی رح گفته ست که بسبب حلق نمودن بعض سر یا بعض ریش دم لازم می آید اگرچه قلیل باشد بنابر قیاس آن بر نباتات حرم و دلیل علمای ما این ست که حلق ربع سر انتفاع کامل ست لهذا اکثر مردمان بآن عادت گرفته اند ف چون عباسیان و ترکان ص و اکثر بنی هاشم پس حلق نمودن آن جنایت کامل ست و حلق نمودن کمتر ازان جنایت قاصر ست بخلاف خوشبو نمودن ربع عضو چه آن غیر مقصود ست و حلق نمودن بعض ریش در بعض دیار معتاد ست چون عراق و زمین

وان حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه عضو مقصود بالحلق وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم لان كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الاذى ونيل الراحة فاشبه العانة ذكر في الابطين الحلق ههنا وفي الاصل النتف وهو السنة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا حلق عضوا فعليه دم وان كان اقل فطعام اراد به الصدر والساق وما اشبه ذلك لانه مقصود بطريق التنور فتتكامل الجناية بحلق كله وتتقاصر عند حلق بعضه وان اخذ من شاربه فعليه طعام حكومة عدل ومعناه انه ينظر ان هذا الماخوذ كم يكون من ربع اللحية فيجب عليه الطعام بحسب ذلك حتى لو كان مثلا مثل ربع الربع يلزمه قيمة ربع الشاة ولفظة الاخذ من الشارب تدل على انه هو السنة فيه دون الحلق والسنة ان يقص حتى يوازي الاطار **قال** وان حلق موضع المحاجم فعليه دم عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا عليه صدقة لانه انما يحلق لاجل الحجامة وهي ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة اليها الا ان فيه ازالة شيء من التفث فتجب الصدقة ولابي حنيفة رحمه الله ان حلقه مقصود لانه لا يتوسل الى المقصود الا به وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم وان حلق راس محرم بامره او بغير امره فعلى الحالق الصدقة وعلى المحلوق دم وقال الشافعي رحمه الله لا يجب ان كان بغير امره بان كان نائما لان من اصله ان الاكراه يخرج المكره من ان يكون مؤاخذا بحكم الفعل والنوم ابلغ منه وعندنا بسبب النوم والاكراه ينتفي المأثم دون الحكم

مسئله ۹ + اگر حلق نمايد تمامی گردن را پس بر وی دم لازم می آيد زيرا چه آن عضو ليست که حلق آن مقصود است **مسئله ۱۰** + اگر حلق نمايد محرم هر دو بغل را يا يکی را پس بر وی لازم می آيد دم زيرا چه حلق هر واحد از ان مقصود است برای رفع ايذا و حصول راحت مانند عانه **ف** اعنی موی زهار **ص** و اينکه مذکور شد از حلق بغلها روايت جامع صغير است و در مبسوط بجای حلق نتف اعنی بر کندن موی مذکور است و آن سنت است و بدانکه صاحبين رح گفته اند که اگر حلق نمايد يک عضو را پس دم لازم می آيد و اگر حلق نمايد کمتر از ان **ف** صدقه **ص** طعام لازم می شود و مراد صاحبين رح ازين کلام سينه و ساق است و مانند آن و ازين جهت برای آن استعمال نوره می نمايند **ف** و هرگاه چنين است **ص** پس اگر حلق نمايد کل آن را دم لازم خواهد شد بسبب کمال جنايت و اگر حلق نمايد بعض آن را صدقه طعام لازم خواهد شد بسبب قصور جنايت **مسئله ۱۱** + اگر بچيند بعض شارب را پس لازم می آيد بر وی طعام بحکومت عدل و معنی آن اينست که نظر نمايند بسوی مقدار يکه چيده است و معلوم نمايند که تا چه ربع لحيه چه نسبت است پس بهمان نسبت واجب خواهد شد بر وی طعام اعنی اگر آن مثل ربع ربع باشد لازم خواهد شد بر او قيمت ربع گوسفند و بايد دانست که سنت اينست که بچيند از شارب آن مقدار را که کناره لب ظاهر گردد و حلق آن بدعت است **مسئله ۱۲** + اگر حلق نمايد موضع حجامت را پس بر او دم لازم می آيد نزد ابی حنيفه رح و صاحبين رح گفته اند که بر او صدقه لازم است زيرا چه حلق نکرده است آن موضع را مگر برای حجامت و آن منع نيست در حق محرم پس همچنين منع نخواهد شد چيزی که وسيله گردانيده می شود برای حجامت وليکن دران دفع می شود قدری از چرک بدن لهذا بر او صدقه لازم می آيد و دليل ابی حنيفه رح اين است که حلق آن موضع مقصود است زيرا چه حجامت که مقصود است حاصل نمی شود مگر بحلق نمودن موضع آن نيز و بسبب آن ازاله چرک می شود از عضو کامل **ف** باعتبار حجامت **ص** پس بسبب آن دم واجب خواهد شد **مسئله ۱۳** + محرم اگر حلق کند سر محرم ديگر را بامر وی يا بغير امر وی پس بر حالق صدقه لازم می آيد و بر محلوق دم نزد شافعی رح هيچ چيز لازم نمی آيد در صورتيکه حلق نموده باشد بدون امر محلوق باينطور که محلوق در حالت نوم باشد زيرا چه قاعده نزد شافعی رح اين است که بسبب اکراه بر مکره مواخذه فعل نمی شود و نوم بالاتر از اکراه است و نزد علمای ما بسبب اکراه و نوم مکره گنهگار نمی شود و اما مواخذه بجهت حکم فعل پس آن باقی می ماند

وقد تقرر سببه وهو ما نال من الراحة والزينة فيلزمه الدم حتمًا بخلاف المضطر حيث يتخير لان الآفة هناك سماوية وههنا من العباد ثم لا شيء على المحلوق راسه على الحالق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور في حق العقر وكذا اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في المحلوق راسه واما الحالق تلزمه الصدقة في مسئلتنا في الوجهين وقال الشافعي رح لا شيء عليه وعلى هذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال له ان معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب ولنا ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره الا ان كمال الجناية في شعره فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافيره اطعم ما شاء والوجه فيه ما بينا ولا يعرى عن نوع ارتفاق لانه يتاذى بتفث غيره وان كان اقل من التاذي لتفث نفسه فيلزمه الطعام

در صورت مذکوره بسبب حلق متحقق شده است در حق محلوق نا محرم سبب وجوب دم که اعتبار راست از راحت و زینت پس واجب خواهد شد بر محلوق دم **ف** و مختار نیست در اینکه ذبح نماید گوسفند را یا صدقه دهد بشش مسکین سه صاع گندم را یا سه روزه دارد **ص** بخلاف محرمیکه مضطر باشد **ف** بسوی حلق سر **ص** بسبب بعضی از امراض مثلا چه او مختار است میان سه چیز مذکوره زیرا چه درینصورت آفت آسمانی ست و در صورت اول از جانب انسان ست و بعد از ان باید دانست که در صورت مذکوره محلوق نمی گیرد قیمت دم را از حالق زیرا چه دم لازم نشده است مر او را مگر بسبب راحتیکه یافته است آنرا پس او مانند مغرور ست در حق عقر **ف** اعنی اگر خرید کند شخصی از کسی کنیزی را و وطی کند آنرا و بعد از ان کنیز مذکوره مملوک غیر بائع ثابت شود پس درین صورت عقر آن لازم می آید بر شخص مذکور برای مالک کنیز و شخص مذکور آنرا نمی گیرد از بائع آن کنیز زیرا چه عقر بمقابل وطی است که او کرده است **ص** و اگر حالق مذکور حلال باشد و محلوق مذکور محرم پس درین صورت نیز بر محلوق دم لازم می آید و باید دانست که بر حالق محرم صدقه لازم ست در هر دو صورت اعنی در صورتیکه حلق نموده باشد با مر محلوق و در صورتیکه حلق نموده باشد بغیر امر وی و شافعی رح گفته است که بر حالق هیچ چیز لازم نمی آید و همین اختلاف ست در صورتیکه حلق کند محرم سر حلال را و دلیل شافعی رح این ست که موجب جزا نیست مگر معنی انتفاع و آن یافته نمی شود بسبب حلق نمودن موی سر غیر و دلیل علمای ما اینست که ازاله چیزیکه نما می کند از بدن انسان از جمله آن اشیاست که در احرام منع ست چه آن چیز مستحق امان ست بمنزله نباتات حرم پس فرق نیست میان موی بدن خود و میان موی بدن غیر مگر این قدر که در حلق نمودن موی بدن خود کمال جنایت ست **ف** به نسبت حلق نمودن موی بدن غیر **ص** مسئله ۱۴ + اگر بچیند محرم از شارب حلال چیزی را یا تراشد ناخنهای وی را باید که طعام دهد **ف** بفقیر **ص** هر قدر که خواهد بنا بر انچه مذکور شد که آن بمنزله نباتات حرم ست و از انتفاع من وجه خالی نیست چه انسان را ایذا میرسد بسبب چرک بدن غیر اگر چه این ایذا کم ست به نسبت ایذای چرک بدن خود پس درین صورت لازم خواهد شد بر او طعام

وان قص اظافير يديه ورجليه فعليه دم لانه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم ولا يزاد على دم ان حصل في مجلس واحد لان الجناية من نوع واحد فان كان في مجالس فكذلك عند محمد رح لان مبناها على التداخل فاشبه كفارة الفطر الا اذا تخللت الكفارة لارتفاع الاولى بالتكفير وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف رح يجب اربعة دماء ان قلم في كل مجلس يدا او رجلا لان الغالب فيه معنى العبادة فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما في آي السجدة وان قص يدا او رجلا فعليه دم اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق وان قص اقل من خمسة اظافير فعليه صدقة معناه يجب بكل ظفر صدقة وقال زفر رح يجب الدم بقص ثلثة منها وهو قول ابي حنيفة الاول لان في اظافير اليد الواحد دما والثلث اكثرها وجه المذكور في الكتاب ان اظافير كف واحد اقل ما يجب الدم بقلمه وقد اقمناها مقام الكل

مسئله ۱۵ اگر محرم ناخن های هر دو دست و پای خود را تبراشد دم لازم می آید چه آن از محظورات احرام است زیرا چه دران دفع چرک بدن ست و هم ازاله چیزی ست که نما می کند از بدن انسان پس اگر تبراشد همه ناخنهای دست و پای دم لازم خواهد شد چه آن انتفاع کامل ست و باید دانست که اگر تبراشد همه ناخنها را در یک مجلس پس درین صورت زیاده از یک دم لازم نمی آید زیرا چه جنایت نوع واحد ست و اگر آنرا تبراشد در مجلس متعدد پس درین صورت نیز نزد محمد رح زیاده از یک دم لازم نمی آید زیرا چه بنای دم جنایت بر تداخل ست چه آن کفاره است مانند کفاره روزه **ف** پس درین صورت زیاده از یک دم لازم نمی شود **ص** مگر وقتی که تبراشد ناخن های یک دست را مثلا در مجلسی و کفاره آن ادا نماید و بعد ازان تبراشد ناخن های دست دیگر را در مجلس دیگر **ف** پس درین صورت دم متعدد لازم می آید بجهت آنکه جنایت اول مرتفع می شود بسبب دادن کفاره پس تداخل نخواهد شد لهذا برای تراشیدن ناخن های دست دیگر کفاره دیگر لازم خواهد شد **ص** و نزد شیخین رح در صورت مذکوره چهار دم واجب می شود اگر تبراشد ناخن های هر دو دست و پای را در چهار مجالس باین طور که ناخن های یک دست را در یک مجلس و ناخنهای دست دیگر را در مجلس دیگر و همچنین ناخن های هر دو پای را در دو مجلس زیرا چه در تراشیدن ناخن های دست و پا معنی عبادت غالب ست پس تداخل میان آن مقید ست باتحاد مجلس چنانچه در تلاوة آیتهای سجده و اگر تبراشد ناخنهای یک دست را یا ناخنهای یک پای را پس بر وی یک دم لازم می آید بجهت قائم نمودن ربع در مقام کل چنانچه ربع سر قائم مقام حلق تمام سر ست و اگر تراشد کمتر از پنج ناخن پس بر او بمقابله هر ناخن یک صدقه لازم می آید و این در قدوری مذکور ست و زفر رح گفته است که بسبب تراشیدن سه ناخن دم لازم می آید و این قول اول ابی حنیفه رح ست زیرا چه بسبب تراشیدن ناخنهای یک دست دم لازم است و سه ناخن اکثر ست **ف** و اکثر در حکم کل است **ص** و وجه آنچه در قدوری مذکور ست اینست که ناخنهای یکدست اقل چیزیست که بسبب تراشیدن آن دم لازم می آید و آنرا قائم مقام کل نموده شده است پنج ناخن که اکثر ناخنهای یک دست است

فلا یقام اکثرها مقام کلها لانه یؤدی الی مالا یتناهی وان قص خمسة اظافیر متفرقة من یدیه ورجلیه فعلیه صدقة عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح دم اعتبارا بما لو قصها من کف واحد وبما اذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة ولهما ان کمال الجنایة بنیل الراحة والزینة وبالقلم علی هذا الوجه یتاذی ویشینه ذلک بخلاف الحلق لانه معتاد علی ما مر واذا تقاصرت الجنایة تجب فیها الصدقة فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین وکذلک لو قلم اکثر من خمسة متفرقا الا ان یبلغ ذلک دما فحینئذ ینقص عنه ما شاء **قال** وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذه فلا شیٔ علیه لانه لا ینمو بعد الانکسار فاشبه الیابس من شجر الحرم وان تطیب او لبس او حلق من عذر فهو مخیر ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق علی ستة مساکین بثلثة اصوع من الطعام وان شاء صام ثلثة ایام لقوله تعالی ففدیة من صیام او صدقة او نسک وکلمة او للتخییر وقد فسرها رسول الله علیه السلام بما ذکرنا والاٰیة نزلت فی المعذور ثم الصوم یجزیه فی ای موضع شاء لانه عبادة فی کل مکان وکذلک الصدقة عندنا لما بینا واما النسک فیختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا فی زمان او مکان وهذا الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصه بالمکان

قائم مقام کل گردانیده نخواهد شد چه این مودی هست بسوی تسلسل و اگر تراشید پنج ناخن متفرق را از هر دو دست و هر دو پای پس بر او صدقه لازم می آید نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که بر او دم لازم می آید بنا بر قیاس آن بر تراشیدن پنج ناخنهای یکدست و بر حلق نمودن مقدار ربع سر از مواضع متفرقه و دلیل شیخین رح اینست که موجب دم کمال جنایت است و آن متحقق میشود بسبب راحت و زینت و بسبب تراشیدن پنج ناخن متفرق بطور مذکور راحت و زینت نیست بلکه ص از ان ایذا و عیب است بخلاف حلق نمودن موی سر ف از مواضع متفرقه ص چه آن معتاد است بنا بر آنچه سابق مذکور شده است و هر گاه چنین شد پس در صورت تراشیدن پنج ناخن متفرق صدقه واجب خواهد شد نه دم بجهت قصور جنایت ولیکن باید دانست که بمقابل هر ناخن طعام یک مسکین واجب میشود و همچنین حکم است اگر زیاده از پنج ناخن متفرق ببرآشد مگر وقتیکه آنقدر ناخنهای متفرق را تراشد که مجموعه صدقه آن بقیمت دم رسد پس درین هنگام هر قدر که خواهد کم نماید ف تا صدقه مساوی دم نگردد ص مسئله ۱۶ + اگر ناخنی از ناخنهای محرم شکسته معلق ماند ف و جدا نگردد ص و محرم آنرا بگیرد ف و دور نماید ص پس بر او هیچ لازم نمی آید زیرا چه ناخن بعد از شکستن نمو نمیکند پس آن مانند درخت خشک است در حرم مسئله ۱۷ + اگر استعمال خوشبو نماید محرم یا بپوشد جامه دوخته را یا حلق نماید بسبب عذر پس او مختار است اگر خواهد ذبح کند گوسفندی را و اگر خواهد سه صاع گندم را تصدق نماید بشش مسکین و اگر خواهد سه روز روزه دارد زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بر او روزه هست یا صدقه یا ذبح کردن است و لفظ یا برای تخییر است و پیغمبر صلعم تفسیر کرده است این آیه را بسه چیز مذکور و این آیه درشان معذوران نازل است و بعد ازان باید دانست که این روزه داشتن در هر جا جائز است پس در هر جا که خواهد ادا کند آنرا زیرا چه روزه داشتن در هر مکان عبادتست و همچنین صدقه مذکوره را در هر جا که بدهد بمساکین جائز است چه صدقه دادن بمساکین در هر مکان عبادتست و اما ذبح نمودن ف گوسفند مذکور ص پس آن مختص بحرم است بالاتفاق زیرا چه ریختن خون حیوان یعنی ذبح نمودن آن در شرع عبادت نیست مگر در زمان خاص یا در مکان خاص و ذبح نمودن گوسفند مذکور مختص نیست بزمانی از زمانها پس مختص خواهد شد بمکان خاص ف که حرم است

ولو اختار الطعام اجزأه فيه التغدية والتعشية عند ابي يوسف رح اعتبارا بكفارة اليمين وعند محمد رح لا يجزيه لان الصدقة تنبئ عن التمليك وهو المذكور

فصل فان نظر الى فرج امرأته بشهوة فامنى لا شئ عليه لان المحرم هو الجماع ولم يوجد فصار كما لو تفكر فامنى وان قبل او لمس بشهوة فعليه دم وفي الجامع الصغير يقول اذا مس بشهوة فامنى ولا فرق بين ما اذا انزل او لم ينزل ذكره في الاصل وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج وعن الشافعي رح انه يفسد احرامه في جميع ذلك اذا انزل واعتبره بالصوم ولنا ان فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وهذا ليس بجماع مقصود فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع الا ان فيه معنى الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك محظور الاحرام فيلزمه الدم بخلاف الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة ولا يحصل بدون الانزال فيما دون الفرج وان جامع في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده والاصل فيه ما روي ان رسول الله عليه السلام سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دما ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج

ص واگر اختیار نماید که شش مسکین را سه صاع گندم بدهد پس درینصورت جائز ست و یا اگر شش مسکین را هر دو وقت طعام خوراند و این نزد ابی یوسف رح ست بنابر قیاس آن بر کفارهٔ یمین و نزد محمد رح این طعام خورانیدن و یرا جائز نیست زیرا چه صدقه نمودن عبارت ازانکه تملیک آن نماید بمسکین و در صورت مذکوره صدقه نمودن واجب ست بنابر نصیکه درین باب آمده است ف و بسبب طعام خورانیدن صدقه نمودن متحقق نمی شود چه تملیک یافته نمی شود والله اعلم ✤✤

فصل مسئله ۱ — محرم اگر بنظر شهوت نگاه کند بسوی فرج زن خود و بسبب آن انزال شود و یرا پس درینصورت برا و هیچ لازم نمی آید زیرا چه حرام نیست در حق او مگر جماع و آن یافته نشد ف در صورت مذکوره ص پس چنان شد که خیال نماید صورت جماع را و بسبب آن انزال شود **مسئله ۲** — محرم اگر بوسه گیرد برا وی زن یا مس نماید آن را بشهوت پس برا و دم لازم می آید در جامع صغیر مذکور ست که اگر مس کند زن را بشهوت و انزال کند پس برا و دم لازم می آید و در مبسوط مذکور ست که برا و دم لازم می آید انزال نموده باشد یا نه و همچنین حکم ست در صورتی که جماع کند در غیر فرج و از شافعی رح مروی ست که در جمیع این صور تها احرام او فاسد میگردد بشرط انزال چنانچه بسبب این افعال روزه فاسد میگردد بشرط انزال و دلیل علمای ما اینست که فساد حج متعلق ست بجماع و از افعال مذکوره جماع مقصود نیست پس متعلق نخواهد شد بآن چیز یکه متعلق ست بجماع و لیکن بسبب افعال مذکوره استمتاع و انتفاع از زن حاصل میشود و این منع ست محرم را پس بسبب آن دم لازم خواهد شد بخلاف روزه زیرا چه حرام در آن قضای شهوت ست و آن متحقق نمیشود بسبب افعال مذکوره بدون انزال **مسئله ۳** — محرم اگر جماع نماید در قبل یا در دبر پیش از وقوف بعرفات فاسد می شود حج او و برا و لازم می آید قضا و دم یعنی ذبح نمودن گوسفند و لیکن باید او را که افعال حج تمام نماید چنانچه نماید آن را کسی که حج او فاسد نشده است زیرا چه مروی ست که شخصی سوال کرد از پیغمبر صلعم از احوال کسی که جماع کرده بود زن خود را در حالیکه آنها محرم بودند پس فرمود پیغمبر صلعم که برآنها دم ست و هم باید که افعال حج را تمام نمایند و واجب ست برآنها

من قابل وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة رضـ وقال الشافعي رحـ تجب بدنة اعتبارا بما لو جامع
بعد الوقوف والحجة عليه اطلاق ما رويناه ولان القضاء لما وجب ولا يجب الا لاستدراك المصلحة
خف معنى الجناية فيكتفى بالشاة بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء ثم سوّى بين السبيلين وعن
ابي حنيفة رحـ ان في غير القبل منهما لا يفسد لتقاصر معنى الوطي فكان عنه روايتان وليس عليه
ان يفارق امرأته في قضاء ما افسداه عندنا خلافا لمالك رحـ اذا خرجا من بيتهما ولزفر رحـ اذا احرما
وللشافعي اذا انتهيا الى المكان الذي جامعها فيه له انهما يتذاكران ذلك فيقعان في المواقعة
فيفترقان ولنا ان الجامع وهو النكاح بينهما قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده
لانهما يتذاكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا فلا معنى للافتراق

که در سال آینده حج نمایند همچنین مروی ست از جماعتی از اصحاب رض و شافعی رح گفته است که درصورت مذکوره واجب
ست بر محرم مذکور که قربانی نماید شتر یا گاو را بنا بر قیاس این برصورتیکه جماع کند محرم بعد از وقوف بعرفات
و حدیث مذکور که دلیل علمای ماست حجت ست بر وی چه آن حدیث مطلق ست ف و شامل ست گوسفند را
و دلیل دیگر نزد علمای ما اینست که درصورت مذکوره قضای آن حج واجب ست بر محرم مذکور و قضا واجب نمی شود
مگر برای تدارک مصلحتیکه فوت شده است بسبب فاسد شدن ادای حج و هرگاه چنین شد پس درصورت مذکوره
جنایت خفیف خواهد شد پس قربانی نمودن گوسفند کفایت خواهد کرد بخلاف آنکه اگر جماع نماید محرم بعد از وقوف
بعرفات چه درینصورت قضا واجب نیست و بعد ازان باید دانست که از آنچه مذکور شد معلوم شد که جماع نمودن در قبل و
و دبر هر دو در حکم برابر ست ولیکن مرویست از ابی حنیفه رح که بسبب جماع نمودن در دبر حج فاسد نمیشود چه معنی جماع درینصورت
قاصر ست و شاید که از ابی حنیفه رح درینصورت دو روایت ست و باید دانست که درحالت قضا نمودن حج فاسد واجب نیست بر محرم
مذکور که مفارقت نماید از زنیکه با وی جماع نموده بود در سال اول و این نزد علمای ماست و امام مالک رح گفته است که بر او
واجب ست که مفارقت نماید از زن مذکوره از وقتیکه بیرون شوند از خانهٔ خود ها برای قضا نمودن حج فاسد و زفر رح گفته است
که مفارقت نماید از وی وقتیکه آنها احرام نمایند و شافعی رح گفته است که مفارقت بر آنها واجب ست وقتیکه برسند آنها بمکانیکه
دران باهم جماع نموده بودند و دلیل شافعی رح اینست که آنها در وقتیکه خواهند رسید بمکان مذکور یاد خواهد آمد آنها را حالت
جماع گذشته و این یاد آمدن آنها را باعث انبعاث شهوت خواهد شد و باز بجماع مبتلا خواهند شد و دلیل علمای ما
اینست که منشای اجتماع میان آنها که نکاح ست موجود ست پس پیش از احرام مفارقت نمودن معنی ندارد چه درین هنگام
جماع مباح ست و همچنین مفارقت نمودن بعد از احرام نیز معنی ندارد زیرا چه آنها یاد خواهند کرد مشقت شدید را که لاحق شده است
آنها را بسبب لذت اندک و این باعث زیادتی احتراز و ندامت خواهد شد پس واجب گردانیدن مفارقت میان آنها معنی ندارد

ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمي لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه وانما تجب البدنة لقول ابن عباس رض او لانه اعلى انواع الارتفاق فيتغلظ موجبه وان جامع بعد الحلق فعليه شاة لبقاء احرامه في حق النساء دون لبس المخيط وما اشبهه فخفت الجناية فاكتفى بالشاة ومن جامع في العمرة قبل ان يطوف اربعة اشواط فسدت عمرته فيمضي فيها ويقضيها وعليه شاة واذا جامع بعد ما طاف اربعة اشواط او اكثر فعليه شاة ولا تفسد عمرته وقال الشافعي تفسد في الوجهين وعليه بدنة اعتبارا بالحج اذ هي فرض عنده كالحج ولنا انها سنة فكانت احط رتبة منه فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهارا للتفاوت ومن جامع ناسيا كان كمن جامع متعمدا وقال الشافعي رح جماع الناسي غير مفسد للحج وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة هو يقول الحظر ينعدم

مسئله ۴ — هرکه جماع کند بعد از وقوف بعرفات حج او فاسد نمیشود و واجب میشود براو که قربانی نماید بدنه را و شافعی رح گفته است که اگر جماع نماید محرم پیش از رمی حج او فاسد میشود و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه وقوف نماید بعرفات پس حج او تمام میشود و در صورت مذکوره قربانی نمودن بدنه واجب نیست مگر بجهت آنکه ابن عباس رض گفته است ف که اگر جماع کند محرم پیش از وقوف بعرفات فاسد میشود حج او و براو دم لازم می آید و اگر جماع کند بعد از وقوف بعرفات پس حج او تمام میشود و براو واجب میشود که قربانی نماید بدنه را ص و بجهت آنکه جماع نمودن از اعلی انواع استمتاع ست پس کفاره آن نیز باید که شدید باشد مسئله ۵ — محرم اگر جماع نماید بعد از حلق پس براو لازم می آید که قربانی نماید گوسفند را زیراچه هنوز احرام او در حق قربت نمودن بازن باقی ست اگرچه باقی نیست در حق پوشیدن جامهٔ دوخته و مانند آن پس جماع نمودن بعد از حلق جنایت خفیف ست لهذا برای آن قربانی نمودن گوسفند کافی ست مسئله ۶ — محرمیکه احرام نموده است برای عمره اگر جماع کند پیش از انکه چهار شوط طواف نماید عمره او فاسد میگردد و باید که او تمام نماید افعال عمره را و قضا نماید آن را و براو دم لازم می آید یعنی قربانی نمودن گوسفند و اگر او جماع کند بعد از چهار شوط طواف یا زیاده از ان عمرهٔ او فاسد نمی گردد و درینصورت نیز قربانی نمودن گوسفند براو لازم می آید و شافعی رح گفته است که در هر دو صورت عمره او فاسد میشود و براو قربانی نمودن بدنه لازم می آید بنابر قیاس آن بر حج چه عمره نیز نزد او فرض ست مانند حج و دلیل علمای ما اینست که عمره سنت ست پس رتبهٔ او از حج کمتر ست لهذا در هر دو صورت قربانی نمودن گوسفند واجب ست و در حج درصورتیکه بعد از وقوف بعرفات جماع نماید قربانی نمودن بدنه واجب ست تا تفاوت رتبه میان حج و عمره ظاهر گردد مسئله ۷ — هرکه جماع کند بفراموشی پس او مانند کسی ست که عمداً جماع کند ف در حق فساد احرام و عدم آن ص و شافعی رح گفته است که بسبب جماع نمودن بفراموشی حج فاسد نمیگردد و همچنین اختلاف نیست درصورتیکه جماع کند کسی زن خوابیده را یا جماع کند زن را باکراه و شافعی رح گفته است که جماع درین صورتها

يتهيأ له العوارض فلم يقع الفعل جناية ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقاً مخصوصاً وهذا لا ينعدم بهذه العوارض والحج ليس في معنى الصوم لان حالات الاحرام مذكرة بمنزلة حالات الصلوة بخلاف الصوم والله اعلم **فصل** ومن طاف طواف القدوم محدثاً فعليه صدقة وقال الشافعي رح لا يعتد به لقوله عليه السلام الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فتكون الطهارة من شرطه ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم تكن فرضاً ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فاذا شرع في هذا الطواف وهو سنة يصير واجبا بالشروع ويدخله نقص بترك الطهارة فيجبر بالصدقة اظهارا لدنو رتبته عن الواجب بايجاب الله وهو طواف الزيارة وكذا الحكم في كل طواف هو تطوع ولو طاف طواف الزيارة محدثاً فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن فكان افحش من الاول فيجبر بالدم وان كان جنباً فعليه بدنة كذا روي عن ابن عباس رض ولان الجنابة اغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهاراً للتفاوت وكذا اذا طاف اكثره جنباً او محدثاً لان اكثر الشيء له حكم كله والافضل ان يعيد الطواف ما دام بمكة ولا ذبح عليه وفي بعض النسخ وعليه ان يعيد

بسبب عوارض مذکوره جنایت واقع نمیشود و دلیل علمای ما آنست که فساد حج بسبب جماع بعد از احرام باعتبار معنی استمتاع خاص است و این معنی معدوم نمیشود بسبب عوارض مذکوره و حج در معنی روزه نیست زیرا چه حالات احرام ثابت یاد داشتن است بمنزله حالات نماز بخلاف روزه والله اعلم

فصل **مسئله ۱** — هرکه طواف قدوم نماید بی وضو پس بر او صدقه لازم می آید و شافعی رح گفته است که آن طواف معتبر نیست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که طواف خانهٔ کعبه بمنزله نماز است مگر اینقدر فرق است که خدای تعالی در طواف تکلم مباح کرده است **ف** پس طهارت از شرط طواف است **ف** چنانچه شرط نماز است **ص** و دلیل علمای ما آنست که خدای تعالی در قرآن مجید امر کرده است بطواف خانهٔ کعبه بغیر قید طهارت پس وضو برای آن فرض نخواهد شد و بعد از آن باید دانست که بعضی گفته اند که وضو برای آن سنت است و راجح آنست که واجب است بجهت آنکه بسبب ترک آن جبر نقصان لازم می آید که عبارت است از صدقه و بجهت آنکه حدیث آحاد وقتیکه صحیح باشد عمل بر آن واجب است پس بآن وجوب ثابت خواهد شد و بعد از آن باید دانست که طواف قدوم اگرچه سنت است ولیکن بسبب شروع واجب میگردد و چون در صورت مذکوره بسبب ترک طهارت نقصان در آن واقع شد پس برای جبر نقصان صدقه واجب خواهد شد نه دم تا کمتری رتبهٔ آن از رتبهٔ طواف زیارت ظاهر گردد که طواف زیارت واجب است بسبب واجب گردانیدن خدای تعالی و همین حکم در طواف نفل است **مسئله ۲** — اگر طواف زیارت نماید کسی بی وضو پس بر او قربانی نمودن گوسفند لازم می آید زیرا چه طواف زیارت رکن حج است و او بسبب ترک طهارت ناقص کرد آنرا و این نقصان شدید است بنسبت نقصانیکه در طواف قدوم واقع میشود بسبب ترک طهارت پس درین صورت جبر نقصان بدم نموده خواهد شد **مسئله ۳** — اگر طواف زیارت نماید کسی در حالت جنابت پس بر او قربانی نمودن بدنه لازم می آید بجهت آنکه چنین مروی است از ابن عباس رض و بجهت آنکه جنابت غلیظ تر است بنسبت حدث پس واجب خواهد شد جبر نقصان آن بقربانی نمودن بدنه تا تفاوت میان حدث و جنابت ظاهر گردد **ف** و باید دانست که آنچه لازم می آید در صورتیکه جمیع اشواط طواف نماید کسی بی وضو یا در حالت جنابت **ص** همان لازم می آید در صورتیکه اگر اشواط طواف نماید بی وضو یا در حالت جنابت زیرا چه اکثر شی در حکم کل آن شی است و در صورتیکه در حالت حدث یا جنابت طواف زیارت نموده باشد افضل آنست که اعاده نماید آن تا مادامی که در مکه باشد پس اگر اعاده نماید آن را واجب نمی شود بر او دم و در بعض نسخهٔ مبسوط مذکور است که بر او اعادهٔ آن واجب است

والاصح انہ یؤمر بالاعادۃ فی الحدث استحبابا وفی الجنابۃ ایجابا لفحش النقصان بسبب الجنابۃ وقصورہ بسبب الحدث ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا ذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر لان بعد الاعادۃ لا تبقی الا شبہۃ النقصان وان اعادہ وقد طافہ جنبا فی ایام النحر فلا شئ علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ وان اعادہ بعد ایام النحر لزمہ الدم عند ابی حنیفۃ رح بالتاخیر علی ما عرف من مذھبہ ولو رجع الی اھلہ وقد طافہ جنبا علیہ ان یعود لان النقص کثیر فیؤمر بالعود استدراکا لہ ویعود باحرام جدید وان لم یعد وبعث بدنۃ اجزاہ لما بینا انہ جابر لہ الا ان الافضل ھو العود ولو رجع الی اھلہ وقد طافہ محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاۃ فھو افضل لانہ خف معنی النقصان وفیہ نفع للفقراء ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا حتی رجع الی اھلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام لانعدام التحلل منہ وھو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف ومن طاف طواف الصدر محدثا فعلیہ صدقۃ لانہ دون طواف الزیارۃ وان کان واجبا فلا بد من اظھار التفاوت وعن ابی حنیفۃ رح انہ تجب شاۃ الا ان الاول اصح ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ لانہ نقص کثیر ثم ھو دون طواف الزیارۃ فیکتفی بالشاۃ ومن ترک

واصح این ست کہ در صورت حدث اعادۂ آن مستحب ست و در صورت جنابت واجب ست چہ بسبب جنابت نقصان شنیع واقع میشود نسبت بنقصانیکہ بسبب حدث واقع میشود و بعد ازان باید دانست کہ اگر اعادہ نماید طواف را در صورتیکہ طوف نمودہ بیوضو برا و دم واجب نمی شود اگرچہ اعادہ نماید آنرا بعد از گذشتن ایام نحر زیراچہ بعد از اعادہ آن باقی نمیماند مگر شبہ نقصان بسبب عدم طہارت شخص واگر اعادہ نماید طواف را در صورتیکہ طواف نمودہ بود در حالت جنابت پس اگر اعادہ نماید آنرا در ایام نحر براو ہیچ لازم نمی آید چہ او اعادہ آن کرد در وقت آن واگر اعادہ آن نماید بعد از ایام نحر لازم می آید براو دم نزد ابیحنیفہ بسبب تاخیر آن بنابرانچہ معلوم شدہ است از مذہب ابیحنیفہ رح واگر مراجعت نماید بسوی خانۂ خود وحال آنکہ او طواف زیارت نمودہ بود در حالت جنابت واجب ست براو کہ عود کند زیراچہ نقصان درینصورت کثیر ست پس امر کردہ خواہد شد مر آنکس را کہ عود نماید برای تدارک این نقصان و باید کہ برای عود احرام جدید نماید واگر عود نکند و فرستد بدنہ را پس این نیز کفایت میکند بنابرانچہ مذکور شد کہ این جبر نقصان میشود ولیکن افضل ہمان ست کہ عود نماید واگر مراجعت نماید بسوی خانۂ خود وحال آنکہ بیوضو طواف زیارت نمودہ بود پس اگر عود نماید و طواف زیارت اعادہ نماید جائز ست واگر فرستد گوسفند برای قربانی نمودن در حرم پس این افضل ست زیراچہ نقصان درینصورت کم ست و در فرستادن گوسفند نفع فقیر است مسئلہ ۴ اگر شخصی پیش از بجا آوردن طواف زیارت مراجعت نماید بسوی خانۂ خود پس براو واجب ست کہ عود نماید بدان احرام چہ او ہنوز از ان احرام حلال نشدہ است در حق جماع تا آن زمان کہ طواف زیارت نماید مسئلہ ۵ + ہر کہ طواف صدر نماید بیوضو پس براو صدقہ لازم می آید زیراچہ رتبۂ طواف صدر کمتر ست از رتبۂ طواف زیارت اگرچہ طواف صدر واجب ست پس لابد ست از اظہار تفاوت و از ابیحنیفہ رح مرویست کہ در صورت مذکورہ قربانی نمودن گوسفند واجب است ولیکن انچہ مذکور شد کہ صدقہ واجب ست اصح است واگر طواف صدر در حالت جنابت کند پس او قربانی نمودن گوسفند لازم می آید چہ درینصورت نقصان کثیر ست لیکن ہرگاہ رتبۂ طواف صدر کمتر ست از رتبۂ طواف زیارت پس اکتفا نمودہ شد درینصورت بر گوسفند مسئلہ ۶ + ہر کہ ترک نماید

من طواف الزيارة ثلثة اشواط فما دونها فعليه شاة لان النقصان بترك الاقل يسير فاشبه النقصان بسبب الحدث فيلزمه شاة فلو رجع الى اهله اجزاه ان لا يعود ويبعث شاة لما بينا ومن ترك اربعة اشواط بقي محرما ابدا حتى يطوفها لان المتروك اكثر فصار كانه لم يطف اصلا ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعليه شاة لانه ترك الواجب او الاكثر منه وما دام بمكة يؤمر بالاعادة اقامة للواجب في وقته ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة ومن طاف طواف الواجب في جوف الحجر فان كان بمكة اعاده لان الطواف وراء الحطيم واجب على ما قدمناه والطواف في جوف الحجر ان يدور حول الكعبة ويدخل الفرجتين اللتين بينها وبين الحطيم فاذا فعل ذلك فقد ادخل نقصا في طوافه فما دام بمكة اعاده كله ليكون مؤديا للطواف على الوجه المشروع وان اعاد على الحجر خاصة اجزاه لانه تلافى ما هو المتروك وهو ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر حتى ينتهي الى اخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الاخر هكذا يفعله سبع مرات فان رجع الى اهله ولم يعده فعليه دم لانه تمكن نقصان في طوافه بترك ما هو قريب من الربع فلا تجزيه الصدقة ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء وطواف الصدر في اخر ايام التشريق طاهرا فعليه دم فان كان طاف طواف الزيارة جنبا فعليه دمان عند ابي حنيفة

از طواف زيارت سه شوط را يا كمتر ازان پس بر او قربانی نمودن گوسفند لازم می آيد زيراچه بسبب ترک نمودن اقل نقصان اندک است پس اين نقصان مانند آن نقصان است که بسبب طواف نمودن بی وضو يافته می شود پس لازم خواهد شد قربانی نمودن يک گوسفند و درين صورت اگر مراجعت نمايد بسوی خانه خود پس جائز است ويرا که عود نکند و گوسفندی فرستد بنا برانچه مذکور شد که بسبب آن جبر نقصان حاصل ميشود ص **مسئله ٧** + هر که ترک کند چهار شوط را از طواف زيارت پس احرام او باقی ميماند هميشه تا آن زمان که طواف زيارت نمايد زيراچه درينصورت اکثر متروک شده است پس چنان شد که گويا طواف زيارت اصلا نکرده است **مسئله ٨** + هر که ترک نمايد طواف صدر را يا چهار شوط را ازان پس بر او لازم است که قربانی نمايد گوسفند برا زيراچه او ترک کرده است واجب طواف تمام ص يا اکثر آنرا و ليکن مادامیکه در مکه است امر نموده می شود مر او را باينکه ادا نمايد طواف صدر را تا ادای واجب در وقت خود متحقق شود **مسئله ٩** + هر که ترک نمايد سه شوط را از طواف صدر پس برو صدقه لازم می آيد **مسئله ١٠** + هر که طواف واجب نمايد در اندرون حطيم پس اگر او هنوز در مکه است بايد که اعاده آن نمايد زيراچه طواف نمودن از ماورای حطيم واجب است بنا برانچه سابق مذکور شد که حطيم جزوی از اجزای خانه کعبه است ص پس در صورت مذکوره در طواف او نقصان واقع ميشود لهذا بايد که مادامیکه در مکه است اعاده آن نمايد تمامه تا طواف او بر وجه مشروع متحقق شود و معهذا اگر اعاده طواف نمايد گرد حطيم فقط کفايت ميکند زيراچه درينصورت نيز تدارک آن ميشود و طريق آن اينست که طواف شروع نمايد از خارج حطيم از جانب راست خود تا آنکه برسد بآخر حطيم و بعد ازان داخل شود در فرجه که ما بين حطيم و خانه کعبه است و بيرون شود از جانب ديگر و بهمين طور نمايد هفت بار پس اگر مراجعت نمايد بسوی خانه خود بی آنکه اعاده طواف نمايد گرد حطيم پس بر او دم لازم می آيد زيراچه در طواف او نقصان شد بسبب ترک نمودن طواف گرد ربع خانه کعبه چه حطيم قريب ربع خانه کعبه است و صدقه درينصورت کفايت نکند **مسئله ١١** + هر که طواف زيارت نمايد بی وضو و طواف صدر نمايد در آخر ايام تشريق با وضو پس بر او دم لازم می آيد و درين صورت اگر طواف زيارت نمايد در حالت جنابت پس بر او دو دم لازم می آيد نزد ابی حنيفه رح

وقالا عليه دم ولهذا في الوجه الاول لم ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه واجب واعادة طواف الزيارة بسبب الحدث غير واجب وانما هو مستحب فلا ينقل اليه وفي الوجه الثاني ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه مستحق الاعادة فيصير تاركا لطواف الصدر مؤخرا لطواف الزيارة عن ايام النحر فيجب الدم بترك الصدر بالاتفاق وبتاخير الاخر على الخلاف الا انه يؤمر باعادة طواف الصدر ما دام بمكة ولا يؤمر بعد الرجوع على ما بيناه ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء وحل فما دام بمكة يعيدهما ولا شئ عليه اما اعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث واما السعي فلانه تبع للطواف واذا اعادهما لا شئ عليه لارتفاع النقصان وان رجع الى اهله قبل ان يعيد فعليه دم لترك الطهارة فيه ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل باداء الركن اذ النقصان يسير وليس عليه في السعي شئ لانه اتى به على اثر طواف معتد به وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي في الصحيح ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وحجه تام لان السعي من الواجبات عندنا فيلزم بتركه الدم دون الفساد ومن افاض قبل الامام من عرفات فعليه دم وقال الشافعي رح لا شئ عليه

وصاحبين رح گفته اند که بر وی دم لازم می آید زیرا چه در صورت اول طواف صدر منقلب نمیشود بسوی طواف زیارت ف اعنی طواف صدر طواف زیارت نمیگردد یعنی زیرا چه طواف صدر واجب است و اعادهٔ طواف زیارت واجب نیست در صورتیکه بیوضو طواف زیارت نموده باشد بلکه مستحب است پس در صورت اول طواف صدر منقلب نخواهد شد بسوی طواف زیارت و در صورت دوم منقلب می شود طواف صدر بسوی طواف زیارت زیرا چه در ینصورت اعادهٔ طواف زیارت واجب است و در ینصورت هرگاه طواف صدر منقلب شد بسوی طواف زیارت یعنی طواف صدر طواف زیارت گشت پس لازم آمد که طواف صدر متروک شد وطواف زیارت موخر واقع شد از ایام نحر پس بسبب ترک نمودن طواف صدر دم واجب خواهد شد بالاتفاق و بسبب تاخیر طواف زیارت دم لازم خواهد شد نزد ابی حنیفه رح نه نزد صاحبین رح ولیکن مر آنکس را امر نموده خواهد شد باینکه اعادهٔ نماید طواف صدر را مادامیکه در مکه است و بعد از مراجعت نمودن از مکه بسوی خانه امر کرده نمیشود ویرا باینکه اعاده نماید طواف صدر را بنابرانچه مذکور شد مسئله ۱۳ - هر که طواف و سعی نماید برای عمره بغیر وضو و بعد ازان حلال شود پس مادامیکه در مکه باشد باید که اعاده هر دو نماید زیرا چه در طواف نقصان واقع شده است بسبب حدث و سعی تابع طواف است پس اگر اعاده نماید براو هیچ لازم نمی آید بجهت مرتفع شدن نقصان بسبب اعاده و اگر پیش از اعاده آنکس مراجعت نماید بسوی خانه خود پس براو دم لازم می آید بسبب ترک طهارت دران و در ینصورت امر کرده نمی شود مر او را باینکه عود نماید زیرا چه حلال گشته است بسبب ادا نمودن رکن و نقصان بسبب حدث اندک است ف و مانع ادای رکن نیست ص و بجهت سعی او هیچ لازم نمی آید زیرا چه او سعی نموده است بعد از طوافیکه معتبر است شرعا لهذا اگر اعاده نماید طواف را نه سعی را براو هیچ لازم نمی آید بنابر روایت صحیح مسئله هر که سعی ننماید میان صفا و مروه ف یعنی ترک کند آن را ص در حج خود پس براو دم لازم می آید و حج او تمام میشود زیرا چه سعی نمودن میان صفا و مروه از جملهٔ واجبات است نزد علمای ما پس بسبب ترک آن دم لازم خواهد شد نه فساد حج مسئله ۱۴ - هر که افاضه نماید از عرفات پیش از امام پس بر وی دم لازم می آید و شافعی گفته است که هیچ لازم نمی آید

لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ بترکہ الاطالۃ شیٔ ولنا ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس فیجب بترکہ الدم بخلاف ما اذا وقف لیلا لان استدامۃ الوقوف علی من وقف نہارا لا لیلا فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ لان المتروک لا یصیر مستدرکا واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب ومن ترک الوقوف بالمزدلفۃ فعلیہ دم لانہ من الواجبات ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم لتحقق ترک الواجب ویکفیہ دم واحد لان الجنس متحد کما فی الحلق والترک انما یتحقق بغروب الشمس من اخر ایام الرمی لانہ لم یعرف قربۃ الا فیہا وما دامت الایام باقیۃ فالاعادۃ ممکنۃ

زیراچہ رکن حج وقوف بعرفات است مطلق نہ امتداد آن ودر صورت مذکورہ ترک نشدہ ہست مگر امتداد او آن پس بسبب ترک آن ہیچ لازم نخواہد شد و دلیل علمای ما این ست کہ استادہ ماندن در عرفات و دوام آن تا بغروب آفتاب واجب ست چہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ افاضہ نمایید از عرفات بعد از غروب آفتاب پس بسبب ترک آن دم لازم خواہد شد بخلاف آنکہ اگر امام وقوف بعرفات نماید در وقت شب و استادہ ماندہ دران وقت شب چہ درینصورت اگر کسی پیش از امام افاضہ نماید براو ہیچ لازم نمی آید زیراچہ دوام وقوف آن واجب ہست برکسیکہ وقوف بعرفات نماید در روز نہ در شب و در صورت مذکورہ اگر آنکس بعد از افاضہ عود نماید بعرفات بعد از غروب آفتاب ساقط نمی شود دمیکہ واجب شدہ ہست براو ف بسبب افاضہ نمودن پیش از امام قبل از غروب آفتاب ص واین بنا بر ظاہر روایت است و وجہ آن این ست کہ واجب مذکور ترک شدہ است بسبب عود نمودن او بعد از غروب آفتاب و تدارک آن نمی شود و اگر عود نماید آنکس بعرفات قبل از غروب آفتاب پس درین صورت اختلاف است ف در سقوط دم مذکور ص **مسئلہ ۱۵** + ہر کہ وقوف بمزدلفہ نماید و ترک کند آن را پس براو دم لازم می آید زیراچہ وقوف بمزدلفہ از واجبات است **مسئلہ ۱۶** + ہر کہ ترک نماید رمی جمار را در جمیع ایام آن ف اعنی یکروز نیز رمی ننماید ص پس براو دم لازم می آید زیراچہ درینصورت نیز ترک واجب یافتہ میشود وکفایت میکند برای آن دم واحد ف وبرای ہر روز ان دم علیحدہ لازم نیست ص زیراچہ ہمہ رمیہا جنس واحد است چنانچہ در حلق ف بجہت حلق متعدد کہ واقع شود در غیر وقت آن یکدم کفایت میکند و برای ہر یک دم علیحدہ لازم نیست چہ ہمہ حلق جنس واحد است ص و باید دانست کہ ترک رمی متحقق نمی شود مگر بغروب آفتاب در آخر ایام رمی زیراچہ رمی عبادت نیست مگر در ایام مذکورہ کہ آن را ایام نحر میگویند و مادامیکہ آن ایام باقی ہست اعادہ رمی دران ممکن ہست پس ترک آن متحقق نمی شود مگر بعد از گذشتن ایام مذکورہ و اگر اعادہ آن نماید در آخر ایام نحر

فيرميها على التاليف ثم بتاخيرها يجب الدم عند ابى حنيفة خلافا لهما وان ترك رمى يوم فعليه دم لانه نسك تام ومن ترك
رمى احدى الجمار الثلث فعليه الصدقة لان الكل فى هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك اقل الا ان يكون المتروك اكثر
من النصف فحينئذٍ يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر وان ترك رمى جمرة العقبة فى يوم النحر فعليه دم لانه ترك
كل وظيفة هذا اليوم رميا وكذا اذا ترك الاكثر منها وان ترك منها حصاة او حصاتين او ثلثا تصدق لكل حصاة
نصف صاع الا ان يبلغ دما فينقص ما شاء لان المتروك هو الاقل فتكفيه الصدقة ومن اخر الحلق حتى مضت
ايام النحر فعليه دم عند ابى حنيفة وكذا اذا اخر طواف الزيارة وقالا لا شئ عليه فى الوجهين وكذا الخلاف فى تاخير
الرمى وفى تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمى ونحر القارن قبل الرمى والحلق قبل الذبح لهما ان ما فات مستدرك بالقضاء
ولا يجب مع القضاء شئ اخر وله حديث ابن مسعود رض انه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم ولان
التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التاخير على الزمان
فيما هو موقت بالزمان فان حلق فى ايام النحر فى غير الحرم فعليه دم ومن اعتمر فخرج من الحرم

پس باید که بترتیب عادة نماید ف اعنی اول رمی جمرهٔ عقبه نماید وبعد ازان رمی نماید جمرهٔ را که متصل مسجد خیف است وبعد ازان
رمی نماید جمرهٔ را که بعد ازان است وهمچنین سه بار نماید ص ودرینصورت نزد ابی حنیفه رح برو دم لازم می آید بسبب تاخیر
نمودن آن ونزد صاحبین رح بسبب تاخیر آن هیچ لازم نمی آید واگر ترک نماید کسی رمی یکروز را پس برو دم لازم می آید زیراچه
رمی یکروز نسک تام است وهرکه ترک نماید رمی یکی از جمره های ثلاثه را پس برو صدقه لازم می آید زیراچه رمی هر سه جمره درین
روز نسک واحد است پس درینصورت متروک شد اقل ف لهذا صدقه لازم می آید ص واگر اکثر از نصف را ترک نماید
دم لازم می آید **مسئله ۱۷**+ هرکه ترک نماید رمی جمرهٔ عقبه را در روز عید پس برو دم لازم می آید زیراچه رمی نمودن جمرهٔ عقبه
کل رمی این روز است وهمچنین است حکم اگر ترک نماید از هفت سنگریزه اکثر آن را واگر ترک کند یک سنگریزه یا دو سنگریزه را
یا سه سنگریزه را پس درینصورت بمقابل هر سنگریزه نصف صاع گندم صدقه دهد بشرطیکه قیمت آن بمقدار قیمت یک گوسفند نرسد
پس درینصورت هر قدر که خواهد کم نماید زیراچه متروک درینصورت اقل است پس ف بجهت دفع این نقصان ص صدقه
کفایت میکند **مسئله ۱۸**+ هرکه تاخیر نماید حلق را تا آن زمان که ایام نحر بگذرد پس برو دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح وهمچنین
اگر موخر نماید طواف زیارت را ف از ایام نحر ص وصاحبین رح گفته اند که درین هر دو صورت هیچ لازم نمی آید وهمچنین
اختلاف است در تاخیر نمودن رمی ودر هر صورتیکه نسک موخر را مقدم ادا نماید بر نسک مقدم چنانچه حلق نماید قبل رمی
یا نحر نماید قارن قبل رمی یا حلق نماید قبل از ذبح ودلیل صاحبین رح این ست که درینصورتها آنچه فوت میشود پس تدارک
آن میشود بسبب قضای آن پس بعد از قضای آن چیزی دیگر لازم نخواهد شد ودلیل ابی حنیفه رح یکی این ست که ابن مسعود رض
گفته است که هرکه مقدم نماید نسکی را پس برو دم لازم می آید ودوم اینست که دم لازم می آید درصورتیکه تاخیر نماید چیزی را از مکان آن
که معین ست چون تاخیر نمودن احرام از میقات آن پس همچنین دم لازم خواهد شد بسبب تاخیر نمودن چیزی از زمان آن که معین است
مسئله ۱۹+ هرکه حلق نماید در ایام نحر در غیر زمین حرم پس برو دم لازم می آید وهرکه عمره نماید وبعد ازان از حرم بیرون رفته

وقصر فعليه دم عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لاشئ عليه قال رضه ذكر في الجامع الصغير قول ابي يوسف في المعتمر ولم يذكره في الحاج وقيل هو بالاتفاق لان السنة جرت في الحج بالحلق بمنى وهو من الحرم والاصح انه على الخلاف هو يقول الحلق غير مختص بالحرم لان النبي عليه السلام واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم ولهما ان الحلق لما جعل محللا صار كالسلام في آخر الصلوة فانه من واجباتها وان كان محللا واذا صار نسكا اختص بالحرم كالذبح وبعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه فالحاصل ان الحلق يتوقت بالزمان والمكان عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان وهذا الخلاف في التوقيت في حق التضمين بالدم اما لا يتوقت في حق التحلل بالاتفاق والتقصير والحلق في العمرة غير موقت بالزمان بالاجماع لان اصل العمرة لا يتوقت به بخلاف المكان لانه موقت به **قال** فان لم يقصر حتى رجع وقصر فلا شئ عليه في قولهم جميعا معناه اذا خرج المعتمر ثم عاد لانه اتى به في مكانه فلا يلزمه ضمانه فان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول ولا يجب بسبب التاخير شئ على ما قلنا **فصل** اعلم ان صيد البر محرم على المحرم وصيد البحر حلال لقوله تعالى

قصر نماید پس بروی دم لازم می آید نزد طرفین رح وابو یوسف رح گفته است که بروی هیچ لازم نمی آید واین قول ابی یوسف رح در جامع صغیر در حق عمره کننده مذکورست ودر حق حج کننده مذکور نیست وبعضی گفته اند که در حق حج کننده دم لازم است بالاتفاق زیراچه سنت جاری شده است باینکه حج کننده حلق می نماید در منا که زمین حرم است واما اصح اینست که در حق حج کننده نیز اختلاف است میان ابی یوسف رح ومیان طرفین رح وابو یوسف رح میگوید که حلق مختص نیست بحرم زیراچه پیغمبر صلعم واصحاب وی محصور شده بودند در حدیبیه وحلق نموده بودند در غیر حرم ودلیل طرفین رح اینست که حلق در حج سبب بیرون آمدن است از احرام حج مانند سلام در آخر نماز پس از واجبات حج خواهد بود چنانچه سلام در آخر نماز واجب است وهرگاه چنین شد پس مختص خواهد بود بحرم مانند ذبح قربانی وجواب از دلیل ابی یوسف رح اینست که بعضی از اجزای حدیبیه زمین حرم است پس احتمال است که پیغمبر صلعم واصحاب وی در حدیبیه حلق نموده باشند در حرم وحاصل کلام اینست که حلق نزد ابی حنیفه رح مقیدست ف به دو چیز یکی ص زمان ف که عبارت است از ایام نحر ودوم ص مکان ف که حرم است ص ونزد ابی یوسف رح بهیچ از آن مقید نیست ونزد محمد رح مقیدست بمکان نه بزمان ونزد زفر رح مقید است بزمان نه بمکان وباید دانست که این اختلاف در تقیید آن در حق وجوب دم است واختلاف نیست درین که بسبب حلق حلال میشود محرم **مسئله ۲۰** حلق وقصر در عمره موقت بزمان نیست بالاجماع زیراچه اصل عمره موقت نیست بزمان بخلاف مکان چه آن مقید است بمکان پس اگر عمره کننده بعد از ادای عمره بیرون رود از حرم بدون آنکه قصر نماید وبعد از آن پیش از قصر باز گردد بحرم ودر حرم قصر نماید پس درین صورت بر او هیچ نمی آید بالاتفاق زیراچه او قصر کرد در مکان آن **مسئله ۲۱** + اگر حلق نماید قارن پیش از ذبح ف قربانی ص پس بر او دو دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح یکی بسبب حلق نمودن در غیر وقت آن چه وقت حلق بعد از ذبح است ودوم بسبب تاخیر نمودن ذبح از حلق ونزد صاحبین رح واجب نمیشود بر او مگر دم واحد که همان اول است وبسبب تاخیر نمودن ذبح از حلق چیزی لازم نمی آید بنا بر آنچه سابق مذکور شده است والله اعلم

فصل + مسئله ۱ + صید بر حرام است بر محرم وصید بحر حلال است مراد از بر راه ÷ انتعالی در قرآن مجید فرموده است

احل لكم صيد البحر الى آخر الآية وصيد البر ما يكون توالده ومثواه في البر وصيد البحر ما يكون توالده ومثواه في الماء والصيد هو الممتنع المتوحش في اصل الخلقة واستثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس الفواسق وهي الكلب العقور والذئب والحدأة والغراب والحية والعقرب فانها مبتديات بالاذى والمراد به الغراب الذي ياكل الجيف هو المروي عن ابي يوسف رح **قال** واذا قتل المحرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء اما القتل فلقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الآية نص على ايجاب الجزاء واما الدلالة ففيها خلاف الشافعي رح هو يقول الجزاء تعلق بالقتل والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة الحلال حلالا ولنا ما روينا من حديث ابي قتادة رض وقال عطاء رح اجمع الناس على ان على الدال الجزاء ولان الدلالة من محظورات الاحرام ولانه تفويت الامن على الصيد اذ هو آمن بتوحشه وتواريه فصار كالاتلاف ولان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض فيضمن بترك ما التزمه كالمودع بخلاف الحلال لانه لا التزام من جهته على ان فيه الجزاء على ما روي عن ابي يوسف رح وزفر رح والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان يصدقه في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب

که حلال گردانیده شده است برای شما صید بحر تا آخر آیة و باید دانست که صید بر عبارت است از جانوریکه تولد و خوابگاه آن در بر باشد و صید بحر عبارت است از جانوریکه تولد و خوابگاه آن در آب باشد و صید عبارتست از جانوریکه وحشت نماید از انسان و بگریزد از و باعتبار اصل خلقت و پیغمبر صلعم از ان مستثنی نموده است پنج جانور بد را یکی کلب گزنده و دوم گرگ و سوم غلیواز و چهارم زاغ که آنرا بعربی غراب میگویند و پنجم مار و کژدم چه این جانورها ابتداءً قصد ایذای انسان می نمایند و مراد از غراب درینجا آن غراب است که جیفه میخورد و همین مرویست از ابی یوسف رح **مسئله ۲** + اگر محرم قتل کند صیدیرا یا دلالت کند بران کسی را که او کشد آن را پس جزای آن لازم می آید و دلیل صورت قتل اینست که خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که قتل مکنید صید را در حالتیکه شما محرم باشید و کسیکه از شما قتل کند آن را عمداً پس جزای آن مثل آن صید است از چارپایه تا آخر آیة و در صورت دلالت اختلاف است چه شافعی رح میگوید که درینصورت جزا لازم نمی آید زیرا چه تعلق جزا بقتل است و دلالت غیر قتل است پس دلالت محرم مانند دلالت نمودن غیر محرم است **ف** بر صید حرم **ص** و دلیل علمای ما یکی حدیث ابی قتاده رض است **ف** که سابق مذکور شد **ص** و دوم این ست که عطا رح **ف** که یکی از علمای تابعین است **ص** گفته است که بر وجوب جزا بر دلالت کننده اجماع است و سوم این ست که دلالت مذکوره از محظورات احرام است زیرا چه صید در امن است بسبب وحشت و گریختن و مخفی شدن و پوشیدن از چشم انسان و بسبب دلالت مذکوره این امن از ان زائل میگردد پس دلالت مانند اتلاف است و چهارم این ست که محرم بسبب احرام خود التزام ترک تعرض صید نموده است پس او ضامن خواهد شد بسبب ترک نمودن چیزیکه او التزام آن نموده است مانند مودع **ف** وقتیکه ترک نماید محافظت ودیعت را باینطور که دلالت نماید بران مرد دزد را **ص** بخلاف غیر محرم **ف** که دلالت کند بر صید حرم **ص** چه او التزام ترک تعرض آن نکرده است و علاوه اینست که برو نیز جزای آن لازم ست بنا بر انچه مرویست از ابی یوسف رح **ف** و باید دانست **ص** که دلالتیکه موجب جزا است باینطور است که شخص مدلول مطلع نباشد بر مکان صید و مدلول تصدیق او نماید در دلالت و قول او **ف** باور کند **ص** حتی اگر مدلول تصدیق وی ننماید و قول او را باور نکند بلکه قول غیر او را باور نماید پس درینصورت بر او ضمان جزای آن لازم نمی آید

ولو کان الدال حلالاً فی الحرم لم یکن علیہ شیء لما قلنا وسواء فی ذلک العامد والناسی لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف
فاشبہ غرامات الاموال والمبتدی والعائد سواء لان الموجب لا یختلف والجزاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی برّ فیقومہ ذوا عدل ثم هو
مخیر فی الفداء ان شاء ابتاع بہا هدیا وذبحہ ان بلغت هدیا وان شاء اشتری بہا طعاما وتصدق علی کل
مسکین نصف صاع من برّ او صاعا من تمر او شعیر وان شاء صام علی ما نذکر وقال محمد والشافعیؒ یجب فی الصید
النظیر فیما لہ نظیر ففی الظبی شاۃ وفی الضبع شاۃ وفی الارنب عناق وفی الیربوع جفرۃ وفی النعامۃ
بدنۃ وفی حمار الوحش بقرۃ لقولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثلہ من النعم ما یشبہ المقتول صورۃ
لان القیمۃ لا تکون نعما والصحابۃ رضوا اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی وحمار الوحش
والارنب علی ما بینا وقال علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ وما لیس لہ نظیر عند محمدؒ تجب القیمۃ مثل
العصفور والحمام واشباہہما واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما والشافعیؒ یوجب فی الحمامۃ شاۃ ویثبت المشابہۃ بینہما من حیث ان کل واحد منہما

مسئلہ ۳ + اگر دلالت کند حلال بر صید حرم کسی را پس جزا هیچ لازم نمی آید بنابر آنچه مذکور شد از آنکه او التزام ترک تعرض
آن نکردہ است ص **مسئلہ ۴** + در صورتهائیکہ جزا لازم می آید پس در آن عامد و ناسی برابر است زیراچه موجب جزا اتلاف است
و آن در هر دو صورت یافته می شود پس در هر دو صورت جزا لازم خواهد شد مانند ضمان مال و نیز اگر شخصے زد
صید را ابتداء و بعد از آن زد آن را شخصی دیگر پس اول را مبتدی میگویند و دوم را عائد و نیز باید دانست که چنانچه بسبب قتل کردن صید جزای
آن لازم می آید بر محرم مبتدی همچنین لازم می آید جزای آن بر عائد زیراچه آنچه موجب جزا است در بار دوم متحقق است چنانچه متحقق است
در بار اول **مسئلہ ۵** + جزا نزد شیخین رح آنست که قیمت نموده شود صید در مکانی که در آن کشته شده است یا در مکانیکہ
قریب است از آن وقتیکہ آن صید در برّ و بیابان باشد پس باید که قیمت آن نمایند دو مرد عادل و بعد از آن محرم مذکور مختار است در اینکه اگر خواهد
بآن قیمت خرید کند هدی او ذبح کند آن را اگر بآن قیمت خریدن هدی ممکن باشد و اگر خواهد بآن خرید کند طعام را و تصدق نماید آن را باینطور
که بهر مسکین از آن نصف صاع گندم یا یک صاع از خرما و جو بدهد و اگر خواهد روزه دارد بطوریکه ذکر آن خواهد آمد و محمد و شافعی رح گفته اند
که واجب است در صید نظیر آن در صورتیکه نظیر آن باشد پس در آهو و کفتار گوسفند واجب میشود و در خرگوش عناق واجب است فانی یعنی بزغالہ
و در یربوع اعنی موش دشتی جفرہ واجب است اعنی بزغالہ چار ماہ و در نعامہ اعنی شتر مرغ بدنہ واجب است و در گورخر گاو واجب است
زیراچه خدا تعالیٰ در قرآن مجید فرمودہ است که پس جزای آن مثل آن جانوریست که کشته است محرم آن را از جنس نعم اعنی چارپایہ و مثل
مقتول از جانور چیزیست که مشابه مقتول باشد بصورت زیراچه قیمت نعم اعنی چارپایہ گرفته نمیشود و اصحاب رضا واجب گردانیدہ اند نظیر را
باعتبار خلقت و صورت در صورتیکہ قتل کند محرم نعامہ را یا آهو را یا گورخر را یا خرگوش را چنانکه بیان کردہ شد و همچنین پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است
که ضبع اعنی کفتار صید است و در آن گوسفند واجب است و در صورتیکہ نظیر آن نباشد چون عصفور و کبوتر و مانند آن پس درینصورت نزد محمد رح
قیمت آن واجب میشود و هرگاه نزد محمد رح قیمت واجب شد پس قول او درین هنگام مانند قول شیخین رح است و شافعی رح میگوید که در کبوتر گوسفند واجب است
بنابر آنکه مشابهت است میان کبوتر و گوسفند باعتبار خوردن آب و آهو از آنچه کبوتر بیکدم آب میخورد مانند گوسفند بخلاف پرندہ های دیگر

يعتبر وبهدر ولابى حنيفة وابى يوسف ان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل
عليه فحمل على المثل معنى لكونه معهودا فى الشرع كما فى حقوق العباد او لكونه مرادا بالاجماع او لما فيه من التعميم وفى
ضده التخصيص والمراد بالنص والله اعلم فجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشى واسم النعم يطلق على الوحشى والاهلى كذا
قاله ابو عبيد والاصمعى رح والمراد بما روى التقدير به دون ايجاب المعين ثم الخيار الى القاتل فى ان يجعله هديا
او طعاما او صوما عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد والشافعى رح الخيار الى الحكمين فى ذلك فان حكما
بالهدى يجب النظير على ما ذكرنا وان حكما بالطعام او بالصيام فعلى ما قال ابو حنيفة وابو يوسف لهما ان التخيير
شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه كما فى كفارة اليمين ولمحمد والشافعى قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم
هديا الآية ذكر الهدى منصوبا لانه تفسير لقوله يحكم به او مفعول الحكم ثم ذكر الطعام والصيام
بكلمة او فيكون الخيار اليهما قلنا الكفارة عطفت على الجزاء لا على الهدى بدليل انه مرفوع وكذا قوله تعالى او عدل ذلك
صياما مرفوع فلم يكن فيها دلالة اختيار الحكمين وانما يرجع اليهما فى تقويم المتلف ثم الاختيار بعد ذلك الى من عليه ويقومان فى المكان الذى اصابه

وهمچنین آواز کبوتر مشابه بآواز گوسفند است و دلیل شیخین رح این ست که مثل مطلق عبارت ست از مثل صورة و معنی و حمل کردن
آیت مذکوره بر مثل مطلق ممکن نیست چه یک حیوان مثل حیوان دیگر نیست ف اگرچه هر دو از یک جنس باشد پس چگونه مثل آن خواهد شد در صورتیکه
یکی خلاف جنس دیگر باشد ص هرگاه حمل آن بر مثل مطلق ممکن نیست پس حمل نموده خواهد شد بر مثل معنی ف که عبارت است از قیمت ص
بجهت آنکه آن معهود است در شرع چنانچه در حقوق عباد یا بجهت آنکه مثل معنوی مراد است بالاجماع یا بجهت آنکه مثل معنوی عام است
ف اعنی در جمیع انواع جانور یافته میشود ص و مثل باعتبار صورت خاص است ف اعنی در جمیع انواع جانور یافته نمی شود ص
و همچنین در حدیث مذکور از قول پیغمبر صلعم که در ضبع گوسفند است تقدیر جزا بگوسفند مراد است نه تعیین آن و بعد ازان باید دانست
که در اختیار نمودن هدی یا اطعام یا روزه اختلاف است برین وجه که شیخین رح میگویند که این اختیار مر قاتل راست و هر کدام ازین
سه چیز را که خواهد اختیار نماید و محمد و شافعی رح گفته اند که آن اختیار مر حکمین راست پس اگر حکمین حکم نمایند بهدی واجب میشود نظیر بنابر
آنچه مذکور شد و اگر حکم نمایند بطعام یا بروزه پس آن واجب خواهد شد موافق قول شیخین رح و دلیل شیخین رح اینست که تخییر ف
اعنی اختیار دادن در چیزی ص مشروع است برای آسانی در حق کسیکه آن چیز برو واجب است پس اختیار دران مر او را خواهد شد
چنانچه در کفاره یمین و دلیل محمد و شافعی رح این است که در قول او تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیا الآیه لفظ
هدیا منصوب است بجهت آنکه تفسیر است برای قول او تعالی یحکم به یا مفعول حکم است و بعد ازان ذکر طعام و صیام بحرف تردید
اعنی بلفظ او مذکور است پس خیار هر دو حکمین را خواهد بود و جواب علمای ما این ست که لفظ کفاره معطوف بر جزا است ف
نه بلفظ هدیا ص بدلیل اینکه کفاره مرفوع است ف و هدیا منصوب و اعراب معطوف و معطوف علیه مختلف نمی تواند شد ص
و همچنین قول او تعالی وعدل ذلک صیاما مرفوع است پس در آیت مذکوره دلالت نیست بر اختیار هر دو حکم و جز این
نیست که رجوع بسوی هر دو حکم لازم ست در قیمت کردن چیزیکه تلف شده است و بعد ازان اختیار کسی راست که
جزا برو واجب شده ست **مسئله ۶** + حکمین را باید که قیمت آن صید نمایند در موضعیکه کشته است

لاختلاف القيم باختلاف الاماكن فان كان الموضع مما لا يباع فيه الصيد يعتبر اقرب المواضع اليه مما يباع فيه ويشترى قالوا والواحد يكفي والمثنى اولى لانه احوط وابعد عن الغلط كما في حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص والهدي لا يذبح الا بمكة لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة ويجوز الاطعام في غيرها خلافا للشافعي هو يعتبره بالهدي والجامع التوسعة على سكان الحرم ونحن نقول الهدي قربة غير معقولة فيختص بمكان او زمان اما الصدقة قربة معقولة في كل زمان ومكان والصوم يجوز في غير مكة لانه قربة في كل مكان فان ذبح بالكوفة اجزأه عن الطعام معناه اذا تصدق باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام لان الاراقة لا تنوب عنه واذا وقع الاختيار على الهدي يهدي ما يجزيه في الاضحية لان مطلق اسم الهدي منصرف اليه وقال محمد والشافعي يجزي صغار النعم فيها لان الصحابة اوجبوا عناقا وجفرة وعند ابي حنيفة وابي يوسف يجوز الصغار على وجه الاطعام يعني اذا تصدق واذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا لانه هو المضمون فتعتبر قيمته واذا اشترى بالقيمة طعاما تصدق على كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير ولا يجوز ان يطعم المسكين

زیراچه در قیمت آن تفاوت میشود باعتبار تفاوت مکان پس اگر آن موضع بر و بیابان باشد که در آنجا فروخته نمیشود صید پس در بنصورت اعتبار نموده میشود قریب ترین موضعیکه فروخته میشود مسئله ۷ + فقها گفته اند که برای قیمت نمودن آن صید یک شخص عادل کافی است و اگر دو کس باشند اولی است چه آن احوط است و از احتمال غلط ابعد چنانچه همچنین است در حقوق عباد و بعضی گفته اند که درینجا دو کس معتبر است بنا بر نص مسئله ۸ + هدی ذبح کرده نمی شود مگر در مکه زیراچه در قرآن مجید چنین مذکور است و طعام دادن مساکین در غیر مکه نیز جائز است و شافعی رح میگوید که آن نیز در غیر مکه جائز نیست بنا بر قیاس آن بر هدی بسبب آنکه مقصود از آن توسعه است در حق ساکنان حرم و این معنی مشترک است میان هدی و طعام و علمای ما میگویند که ذبح کردن هدی عبادت است غیر معقول ف اعنی خلاف قیاس و عقل است ص پس آن مختص خواهد بود بمکان خاص یا بزمان خاص ف که بیان آن در شرع آمده است ص و اما صدقه پس آن عبادت معقول است در هر مکان و زمان و همچنین روزه داشتن جائز است در غیر مکه زیراچه روزه عبادت است در هر مکان پس اگر هدی ذبح کند در کوفه بخوراند مسکینان را طعام واجب ادا میشود بشرطیکه قیمت آن هدی برابر قیمت طعام واجب باشد زیراچه ذبح کردن آن قائم مقام طعام نمی شود مسئله ۹ + وقتیکه محرم مذکور اختیار نماید هدی را باید که هدی نماید چیزیرا که برای اضحیه جائز است زیراچه از مطلق اسم هدی همین فهمیده میشود و محمد و شافعی رح گفته اند که کفایت میکند برای آن جانور کوچک ف اعنی بچه ص زیراچه اصحاب رض واجب گردانیده اند در ینباب عناق و جفره را و نزد شیخین رح ذبح کردن صغار جائز است بر وجه اطعام اعنی اگر آن را ذبح کند و بمسکینان تصدق نماید واجب ادا می شود مسئله ۱۰ + اگر محرم مذکور اختیار نماید طعام را قیمت نموده میشود آن صید بطعام نزد علمای ما زیراچه واجب نیست مگر جزای آن صید و ضمان آن پس اعتبار نموده خواهد شد قیمت آن صید و بعد از ان هرگاه خرید کند بقیمت آن طعام را باید که ف تصدق نماید آن را باینطور که ص بر مسکین نصف صاع از گندم و یا یک صاع از خرما و جو بدهد و جائز نیست که بدهد بیکی از مسکینان

اقل من نصف صاع لان الطعام المذكور ينصرف الى ما هو المعهود فی الشرع وان اختار الصيام يقوم المقتول طعاما ثم يصوم عن كل نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير يوما لان تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن اذ لا قيمة للصيام فقدرناه بالطعام والتقدير على هذا الوجه معهود فی الشرع كما فی باب الفدية فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع فهو مخير ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما كاملا لان الصوم اقل من يوم غير مشروع وكذلك ان كان الواجب دون طعام مسكين يطعم قدر الواجب او يصوم يوما كاملا لما قلنا ولو جرح صيدا او نتف شعره او قطع عضوا منه ضمن ما نقصه اعتبارا للبعض بالكل كما فی حقوق العباد ولو نتف ريش طائر او قطع قوائم صيد فخرج من حيز الامتناع فعليه قيمته كاملة لانه فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه ومن كسر بيض نعامة فعليه قيمته وهذا مروی عن علی وابن عباس رضی الله عنهم ولانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فنزل منزلة الصيد احتياطا ما لم يفسد فان خرج من البيض فرخ ميت فعليه قيمته وهذا استحسان والقياس ان لا يغرم سوی البيضة لان حيوة الفرخ غير معلوم ووجه الاستحسان ان البيض معد ليخرج منه الفرخ الحی والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه احتياطا وعلى هذا اذا ضرب بطن ظبية فالقت

کم از نصف صاع زیراچه طعامیکه مذکورست درین باب حمل نموده میشود بر طعامیکه معهود است در شرع مسئله ۱۱+ اگر اختیار کند محرم مذکور روزه را پس درین صورت تقیم نموده میشود آن صید بطعام و بعد ازان باید که بمقابل هر نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما و جو یک روزه دارد زیراچه اندازه نمودن قیمت آن صید بروزه ممکن نیست پس اندازه نموده خواهد شد بطعام و اندازه نمودن روزه بر وجه مذکور ف اعنی اعتبار نمودن یک روزه بعوض نصف صاع از گندم و یا یک صاع از خرما و جو ص معهود و معلوم است در شرع چنانچه در باب فدیه روزه ف در حق شیخ فانی چنین ص آمده است پس اگر بعد از اندازه نمودن روزه بر وجه مذکوره کم از نصف صاع از گندم باقی ماند پس درینصورت آن شخص مختار است درینکه اگر خواهد تصدق نماید آن را بفقرا و اگر خواهد عوض آن یک روزه دارد چه روزه کم از یک روز مشروع نیست و همچنین در صورتیکه واجب شود طعام کمتر از طعام یک مسکین مختار میشود اگر خواهد بمقدار واجب طعام بدهد بمسکین یا عوض آن یک روزه دارد و بنا بر آنچه مذکور شد مسئله ۱۲+ اگر مجروح کند صیدی را یا برکند موی آنرا یا ببرد عضوی از اعضای آنرا پس او ضامن آن میشود بقدر نقصان بنا بر قیاس بعض بر کل چنانچه در حقوق عباد مسئله ۱۳+ اگر برکند پر طائری را یا ببرد پای صیدی را باین درجه که آن صید و طائر از انسان گریختن نتواند پس درینصورت تمام قیمت آن لازم می آید زیراچه هرگاه آلت گریختن آن را شکست و دور کرد پس آن را امن نماند ازینکه کسی بگیرد آن پس جزای آن براو لازم خواهد شد مسئله ۱۴+ هر که بشکند بیضه نعامه را پس بر او قیمت آن لازم می آید بجهت آنکه این مرویست از امیر المومنین علی و ابن عباس رض و بجهت آنکه بیضه اصل صید است و قابلیت این دارد که صید گردد پس بیضه تا وقتیکه فاسد نباشد بمنزله صید اعتبار نموده میشود احتیاطا پس اگر بعد از شکستن بیضه بچه مرده برآید ازان پس براو قیمت بچه زنده لازم می آید و این بنا بر استحسان است و مقتضای قیاس این است که براو سوای قیمت بیضه هیچ تاوان لازم نمی شود زیراچه حیات آن بچه غیر معلوم است و وجه استحسان اینست که بیضه مهیا و آماده است برای اینکه ازان بچه زنده برآید و شکستن بیضه پیش از وقت برآمدن بچه سبب مرگ آن بچه است پس بنای حکم بر سبب مذکور نموده خواهد شد بنا بر احتیاط لهذا اگر کسی عصائی و سنگی بزند بر شکم آهو و بیندازد آن آهو

حينا ميتا وماتت فعليه قيمتهما وليس في قتل الغراب والحدأة والذئب والحية والعقرب والفارة والكلب العقور جزاء لقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور وقال عليه السلام يقتل المحرم الفارة والغراب والحدأة والعقرب والحية والكلب العقور وقد ذكر الذئب في بعض الروايات وقيل المراد بالكلب العقور الذئب او يقال ان الذئب في معناه والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف ويخلط لانه يبتدئ بالاذى اما العقعق غير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدئ بالاذى وعن ابي حنيفة ان الكلب العقور وغير العقور والمستانس والمستوحش منهما سواء لان المعتبر في ذلك الجنس وكذا الفارة الاهلية والوحشية سواء والضب واليربوع ليسا من الخمس المستثناة لانهما لا يبتديان بالاذى وليس في قتل البعوض والنمل والبراغيث والقراد شيء لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن ثم هي مؤذية بطباعها والمراد بالنمل السوداء والصفراء التي تؤذي وما لا يؤذي لا يحل قتلها ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى ومن قتل قملة تصدق بما شاء مثل كف من الطعام لانها متولدة من التفث الذي على البدن وفي الجامع الصغير اطعم شيئا وهذا يدل على انه يجزيه ان يطعم مسكينا شيئا يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن مشبعا ومن قتل جرادة تصدق بما شاء لان الجراد من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده الآخذ وتمرة خير من جرادة لقول عمر رضي الله عنه تمرة خير من جرادة ولا شيء عليه في ذبح السلحفاة

بچه پرورده را خود هم بمیرد پس بر او قیمت آن آهو و بچه هر دو لازم می آید **مسئله ۱۵+** اگر قتل کند غراب یا غلیواز یا گرگ یا مار یا گژدم یا موش یا کلب گزنده را پس جزای آن لازم نمی آید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که پنج چیز از جمله فواسق است پس کشتن آن روا است در حل و حرم بغیر جزا ص و آن پنج چیز این ست غلیواز و مار و گژدم و موش و کلب گزنده و نیز فرموده است که محرم را کشتن این پنج چیز جائز ست و در بعض روایات ذکر گرگ آمده است و بعضی گفته اند که مراد از کلب گزنده درین حدیث گرگ است و جائز است که گفته شود که گرگ در معنی سگ گزنده است و مراد از غراب آنست که جیفه میخورد و خلط میکند نجس را با طاهر و تناول یعنی هر دو را میخورد چه این جانوران ابتدا میکنند بایذای انسان اما عقعق که آنرا عکه میگویند پس این مستثنی است چه آنرا غراب نمیگویند و نه ابتدا میکند بایذای انسان و از ابی حنیفه رح مروی است که کلب گزنده و غیر آن و کلب اهلی و غیر اهلی همه برابر ست زیرا چه معتبر دران جنس است و همچنین موش خانگی و موش وحشی و اهلی همه برابر ست و ضب یعنی سوسمار و یربوع از جمله پنج فواسق که مستثنی است نیست چه آن هر دو ابتدا نمیکنند بایذای انسان **مسئله ۱۶+** البته کشتن پشه و مور و کیک و کنه ف و مگس ص جزا لازم نمی آید چه این چیزها از جمله صید نیست و هم از بدن انسان متولد نیست و موذی است باعتبار مقتضای طبیعت و مراد از مور آن مور ست که ایذا برساند خواه سیاه باشد یا زرد داما موریکه ایذا نمیرساند پس کشتن آن مباح و روا نیست ولیکن اگر بکشد آنرا محرم جزای آن لازم نمی آید زیرا چه از جمله صید نیست و نه متولد از بدن است **مسئله ۱۷+** اگر محرم قتل کند شپش را لازم است مر او را که صدقه دهد هر قدر که خواهد چون یک مشت گندم زیرا چه شپش متولد میشود از چرک بدن و در جامع صغیر مذکور است که بخوراند مسکین را چیزی و این دلالت میکند بر اینکه قاتل شپش را کفایت میکند که بخوراند مسکینی را اندک چیزی بر سبیل اباحت اگر چه ازان سیری حاصل نشود مسکین را ف مانند پاره نان ص **مسئله ۱۸+** اگر محرم قتل کند ملخ را لازم می آید که صدقه دهد هر قدر که خواهد زیرا چه ملخ از جمله صید بر است زیرا چه صید آن را میگویند که گرفته نشود مگر بحیله و گیرنده بقصد میگیرد آنرا و گرفتن آن مقصود وی است و هرگاه قیمت آن بسیار کم است زیرا چه عمر رض گفته است که یک خرما بهتر ست از یک ملخ لهذا گفته شد هر قدر که خواهد بدهد **مسئله ۱۹+** محرم اگر ذبح کند باخه را هیچ چیز وی لازم نمی آید

لانه من الهوام والحشرات فاشبه الخنافس والوزغات ويمكن اخذه من غير حيلة وكذا لا يقصد بالاخذ
فلم يكن صيدا ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته لان اللبن من اجزاء الصيد فاشبه كله ومن
قتل ما لا يؤكل لحمه من الصيد كالسباع ونحوها فعليه الجزاء الا ما استثناه الشرع وهو ما
عددناه وقال الشافعي رح لا يجب الجزاء لانها جبلت على الايذاء فدخلت في الفواسق المستثناة
وكذا اسم الكلب يتناول السباع باسرها لغة ولنا ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا
بالاخذ اما لجلده او ليصطاد به او لدفع اذاه والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال
العدد واسم الكلب لا يقع على السبع عرفا والعرف املك ولا يجاوز بقيمته شاة وقال زفر رح
يجب بالغة ما بلغت اعتبارا بماكول اللحم ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه الشاة ولان اعتبار
قيمته لمكان الانتفاع بجلده لا لانه محارب موذى ومن هذا الوجه لا يزداد على قيمة الشاة ظاهرا
واذا صال السبع على المحرم فقتله لا شئ عليه وقال زفر رح يجب اعتبارا بالجمل الصائل ولنا ما روى عن عمر رض انه قتل

زیراچه باخه از جمله هوام و حشرات است پس آن مانند خنفسه و وزغ است و نیز گرفتن آن بغیر حیله ممکن است
و همچنین گرفتن آن مقصود و گیرنده نمیشود پس آن از جمله صید نیست **مسئله ۲۰** + هرکه شیر دوشید از صید حرم پس بر او قیمت
آن لازم می آید زیراچه شیر از اجزای صید است پس مانند صید خواهد بود ف در حکم ص **مسئله ۲۱** + هرکه بکشد صیدی را
که ماکول اللحم نیست ف چون شیر و غیره که از جنس درنده است ص پس بر او جزای آن لازم می آید مگر آن درنده که استثنا نموده
است آنرا شارع چون کلب گزنده و غیره که مذکور شد ف چه جزای آن لازم نمی آید ص و شافعی رح گفته است ف
بسبب کشتن درنده چون شیر مثلا ص جزا لازم نمی آید زیراچه آن بمقتضای طبیعت موذی است پس آن داخل است
در پنج فاسق که مستثنی نموده شده است و نیز کلب گزنده مستثنی است و اسم کلب جمیع درنده ها را شامل است از روی
لغت و دلیل علمای ما اینست که درنده صید است بجهت آنکه وحشی ست که بغیر حیله گرفتن آن ممکن نیست و گرفتن آن
مقصود گیرنده میشود برای پوست آن یا برای شکار کردن آن یا برای دفع ایذای آن و قیاس آن بر پنج جانور فواسق جائز
نیست زیراچه اگر قیاس نموده شود بران عدد پنج که مذکور است باطل میشود ف چه زیاده میشود بران و جواب شافعی رح اینست
که ص اسم کلب واقع نمی شود بر درنده ها باعتبار عرف و عرف غالب است بر لغت و باید دانست که جزائیکه لازم میشود
بسبب کشتن غیر ماکول اللحم باید که زیاده نباشد از قیمت یک گوسفند و زفر رح گفتست که جزای آن لازم می آید هر قدر که باشد
چنانچه همین حکم ست در ماکول اللحم و دلیل علمای ما یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که ضبع صید است و بسبب کشتن آن
گوسفند لازم می آید و دوم اینست که اعتبار قیمت آن بجهت انتفاع است بجرم آن نه بجهت آنکه آن موذی و درنده است که
حمله میکند بر انسان و بنا بر جهت مذکوره ظاهرا قیمت آن زیاده نمی شود از قیمت یک گوسفند **مسئله ۲۲** + اگر درنده حمله نماید
بر محرم و محرم آنرا بکشد پس درینصورت بر او هیچ لازم نمی آید و زفر رح گفتست که درینصورت نیز جزاے آن لازم می آید بنا بر
قیاس آن بر شتریکه حمله نماید ف و بکشد آن را محرم ص و دلیل علمای ما یکی این ست که عمر رض کشته است

سبعا واهدی کبشا وقال انا ابتدأناه ولان المحرم ممنوع عن التعرض لا عن دفع الاذی ولهذا کان ماذونا فی دفع المتوهم من الاذی کما فی الفواسق فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجزاء حقا له بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن له من صاحب الحق وهو العبد وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتله فعلیه الجزاء لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما تلوناه من قبل ولا بأس للمحرم ان یذبح الشاة والبقرة والبعیر والدجاجة والبط الاهلی لان هذه الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش والمراد بالبط الذی یکون فی المساکن والحیاض لانه الوف باصل الخلقة ولو ذبح حماما مسرولا فعلیه الجزاء خلافا لمالک رحمه الله انه الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیه لبطوء نهوضه ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطیرانه وان کان بطیء النهوض والاستیناس عارض فلم یعتبر وکذا اذا قتل ظبیا مستانسا لانه صید فی الاصل فلا یبطله الاستیناس کالبعیر اذا ند لا یاخذ حکم الصید فی الحرمة علی المحرم واذا ذبح المحرم صیدا فذبیحته میتة لا یحل اکلها وقال الشافعی

درنده را و بجهت آن هدی ساخت قچقاری را و گفت که ما ابتدا کشتیم آن را ف وازین معلوم شد که اگر ابتداء حمله از جانب آن بیشه چیزی لازم نمی آید ص دوم اینست که محرم را تعرض آن منع است و دفع نمودن ایذا از ذات خود منع نیست لهذا او از جانب شارع ماذون است که دفع نماید از ذات خود ایذائی را که موهوم است چنانچه در صورت کشتن فواسق پس دفع دن ایذای متحقق بطریق اولی روا خواهد بود ف باذن شرع ص و باوجود اذن شارع جزا لازم نخواهد شد برای حق شرع بخلاف شتریکه حمله کند و بکشد آنرا محرم زیراچه درینصورت اذن از جانب صاحب حق که بنده است یافته نشده است مسئله ۲۳+ اگر محرم بسبب مخمصه مضطر گردد بسوی کشتن صید و بنابران بکشد صیدی را پس بر او جزای آن لازم می آید زیراچه درینصورت اگرچه وی را اذن کشتن آنست در نص قرآن ولیکن آن اذن مقید است بدادن کفاره و باعتبار نص چنانچه ذکر آن بالا رفت مسئله ۲۴ باک نیست محرم را در اینکه ذبح کند گوسفند یا گاؤ یا شتر یا ماکیان یا بط اهلی را زیراچه این چیزها از جمله صید نیست چه آنها وحشت و رم نمیکنند از انسان و مراد از بط آنست که در خانها و حوضها میباشد زیراچه آن باصل خلقت وحشت ندارد مسئله ۲۵+ محرم اگر ذبح کند کبوتر مسرول را ف اعنی کبوتر پای موزه را ص پس بر او جزای آن لازم می آید و امام مالک رح میگوید که بر او هیچ لازم نمی آید زیراچه کبوتر مذکور از انسان وحشت ندارد و گریختن نمیتواند بسبب پرواز خود چه آن بطئی الحرکت است در وقت پرواز دبزودی پرواز نمیکند و علمای ما میگویند که کبوتر باعتبار اصل خلقت خود از انسان وحشت میدارد و میگریزد بسبب پرواز خود اگرچه بطئی الحرکت باشد ف در وقت پرواز ص و نگریختن از انسان و انس گرفتن او با انسان عارضی است پس این معتبر نیست مسئله ۲۶+ محرم اگر قتل کند آهوئی را که مانوس است با انسان ف مثل گوسفند ص بر او جزای آن لازم می آید زیراچه آهو در اصل صید است پس بسبب مانوس شدن آن با انسان اهلی شمرده نمیشود چنانچه شتر که اهلی است در اصل خلقت اگر رم نماید از انسان و وحشت گیرد صید شمرده نمیشود در حق محرم مسئله ۲۷+ محرم اگر ذبح کند صیدی را پس آن ذبیح مردار است و حلال نیست و شافعی رح گفته است

بحل ما ذبحه المحرم لغيره لانه عامل له فانتقل فعله اليه ولنا ان الذكاة فعل مشروع وهذا فعل
حرام فلا يكون ذكاة كذبيحة المجوسي وهذا لان المشروع هو الذي قام مقام الميز بين
الدم واللحم تيسيرا فينعدم بانعدامه وان اكل المحرم الذابح من ذلك شيئا فعليه
قيمة ما اكل عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليه جزاء ما اكل وان اكل منه محرم اخر فلا شئ عليه في قولهم
جميعا لهما ان هذه ميتة فلا يلزمه باكلها الا الاستغفار وصار كما اذا اكله محرم غيره
ولابي حنيفة ان حرمته باعتبار كونه ميتة كما ذكرنا وباعتبار انه محظور احرامه لان احرامه هو الذي
اخرج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية في حق الذكاة فصارت حرمة التناول بهذه الوسائط مضافة
الى احرامه بخلاف محرم اخر لان تناوله ليس من محظورات احرامه ولا باس بان ياكل المحرم لحم صيد اصطاده

كه حلال است ذبيحه كه ذبح كند آنرا محرم براى غير زيراچه محرم درين صورت عمل ميكند براى غير پس فعل او
منتقل و منصوب ميگردد بسوى آن غير ف و چنان شمرده ميشود كه آن غير ذبح كرده است ص دليل علماى ما اينست
كه ذبح كردن فعل مشروع است و ذبح كردن محرم غير مشروع و حرام است پس ذبح كردن او ذبح نيست ف در حقيقت
همانند ذبح كردن مجوسى و سر آن اينست كه مشروع همان ذبح است كه قائم مقام جدا كردن خون از گوشت است
براى آسانى اهل اسلام ف حتى كه اگر مسلم غير محرم ذبح كند و از ذبيحه مطلقا خون نه برآيد و از گوشت جدا نشود خوردن
آن حلال است بجهت آنكه ذبح مسلم غير محرم قائم مقام جدا كردن خون ذبيحه از گوشت آن است و اگر ذبح كند مجوسى خوردن
آن حلال نيست اگرچه خون برآيد و از گوشت جدا شود بجهت آنكه ذبح او مشروع و قائم مقام جدا كردن خون از
گوشت ذبيحه نيست ص پس اگر آن ذبح مشروع كه قائم مقام جدا كردن خون از گوشت است منعدم شود ف پس محرم
بودن ذابح ص جدا كردن خون از گوشت منعدم خواهد شد ف پس ذبيحه محرم حلال نخواهد شد مانند ذبيحه مجوسى ص پس اگر
بخورد محرم از ذبيحه خود چيزيرا لازم مى آيد براو قيمت آن چيز نزد ابى حنيفه رح و صاحبين رح گفته اند كه بر وى بجهت خوردن آن
هيچ لازم نمى آيد و اگر بخورد از ذبيحه محرم ديگر پس بر وى هيچ لازم نمى آيد بالاتفاق و دليل صاحبين رح اينست كه ذبيحه مذكور
مردار است پس لازم نيست بسبب خوردن آن مگر استغفار چنانچه لازم نمى آيد بر محرم ديگر بسبب خوردن ف آن مگر
استغفار ص و دليل ابى حنيفه رح اينست كه حرمت آن باعتبار اينست كه آن ذبح از محظورات احرام است زيراچه
آن ذبيحه بسبب احرام ذبح كننده آن از حلت بيرون شده است و هم بسبب آن احرام اهليت ذبح كردن در حق محرم باقى
نمانده است پس حرمت خوردن آن بسبب اين وسائط منسوب و مضاف است بسوى احرام آن ذبح كننده و از محظورات
احرام او گرديده است ف هرگاه چنين شد پس بر محرم مذكور بسبب خوردن چيزى از آن جزاى آن لازم خواهد آمد بر وى ص و بخلاف
محرم ديگر چه خوردن آن از محظورات احرام او نيست + مسئله ٢٨ + باك نيست محرم را اگر بخورد گوشت صيدى كه صيد كرده است آنرا

حلال وذبحه اذا لم يدل المحرم عليه ولا امره بصيده خلافًا لمالك رحمه الله فيما اذا اصطاده لاجل المحرم
له قوله عليه السلام لا بأس باكل المحرم لحم صيد ما لم يصده او يصاد له ولنا
ما روى ان الصحابة رضى الله عنهم تذاكروا لحم الصيد فى حق المحرم فقال عليه السلام لا بأس به
واللام فيما روى لام تمليك فيحمل على ان يهدى اليه الصيد دون اللحم او معناه ان يصاد بامره ثم
شرط عدم الدلالة وهذا تنصيص على ان الدلالة محرمة قالوا فيه روايتان ووجه الحرمة

حديث ابى قتادة رضى الله عنه وقد ذكرناه وفى صيد الحرم اذا ذبحه الحلال تجب قيمته يتصدق
بها على الفقراء لان الصيد استحق الامن بسبب الحرم قال عليه السلام فى حديث فيه طول
ولا يجزيه الصوم لانها غرامة وليست بكفارة فاشبه ضمان الاموال وهذا لانه يجب بتفويت
وصف فى المحل وهو الامن والواجب على المحرم بطريق الكفارة جزاء على فعله لان الحرمة باعتبار معنى فيه
وهو احرامه والصوم يصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال وقال زفر رحمه الله يجزيه الصوم اعتبارا بما يجب على المحرم والفرق قد ذكرناه

حلال ف یعنے غیر محرم ص وهم ذبح کرده است آنرا حلال بشرطیکه دلالت کرده نباشد بران محرم ونه امر کرده باشد
ان حلال را بصید کردن آن صید وامام مالک رح گفت است که خوردن ان حلال نیست محرم را در صورتیکه شکار کرده باشد آنرا
حلال برای محرم زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که باک نیست مر محرم را در خوردن گوشت صید بشرطیکه محرم شکار نکرده باشد
انرا ونه شکار کرده باشد آنرا کسی برای محرم ودلیل علمای ما اینست که اصحاب رض که باهم ذکر کردند در اباحت گوشت صید
در حق محرم پس فرمود پیغمبر صلعم که باک نیست در آن وجواب از دلیل امام مالک رح اینست که در حدیثیکه دلیل آورده اند آنرا
امام مالک رح لام تملیک مذکور است پس مراد ازان اینست که عین صید را هدیه دهد کسی محرم را نه گوشت آن را یا مراد ازان
اینست که صید کرده شود بامر او وبعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد که خوردن گوشت صید مذکور مر محرم را باک نیست بشرطیکه دلالت
نکرده باشد بران پس آن صریحا دلالت میکند براینکه اگر دلالت کند بران محرم پس او را خوردن گوشت آن حرام است وفقها
گفته اند که دران دو روایت است بنابر یک روایت حرام است ف ویرا خوردن گوشت آن صید در صورتیکه دلالت
کرده باشد بران ص ووجه حرمت حدیث ابو قتاده رضی الله عنه است که سابق مذکور شد ف در باب احرام ص
مسئله ۲۹- اگر ذبح کند صید حرم را حلال پس بر او لازم می آید که قیمت آنرا تصدق نماید بفقرا زیراچه صید حرم مستحق
امن است بسبب حرم چه پیغمبر صلعم در حدیثیکه دراز است فرموده است که مگریزانید صید حرم را وروزه در حق او کفایت نمیکند زیراچه
لزوم قیمت آن بر حلال مذکور بطریق تاوان است نه بطریق کفاره پس مانند تاوان مال شد وسر آن اینست که آن قیمت
واجب میشود بسبب تفویت وصف امن در محل وانچه بر محرم واجب میشود آن بطریق کفاره وجزای فعل اوست زیراچه حرمت
آن باعتبار معنی هست که در محرم است وآن احرام اوست وروزه صلاحیت این دارد که جزای افعال واقع شود نه تاوان
محال وزفر رح گفته است که در صورت مذکوره روزه نیز کفایت میکند ف در حق حلال مذکور بنابر ص قیاس آن بر چیزیکه
واجب میشود بر محرم ولیکن هرگاه فرق میان آن واین بیان نموده شد ف ظاهر گشت که این قیاس مع الفارق است

وحل بجزيه الهدى ففيه روايتان ومن دخل الحرم بصيد فعليه ان يرسله فيه اذا كان في يده خلافا للشافعي
فانه يقول حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض
لحرمة الحرم اذ صار هو من صيد الحرم فاستحق الامن لما روينا فان باعه رد البيع فيه ان كان قائما لان البيع لم
يجز لما فيه من التعرض للصيد وذلك حرام وان كان فائتا فعليه الجزاء لانه تعرض للصيد بتفويت الامن
الذي استحقه وكذلك بيع المحرم الصيد من محرم او حلال لما قلنا ومن احرم وفي بيته او في قفص معه صيد فليس عليه
ان يرسله وقال الشافعي رح عليه ان يرسله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه فصار
كما اذا كان في يده ولنا ان الصحابة رض كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود ودواجن ولم
ينقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من احدى الحجج ولان الواجب ترك التعرض
وهو ليس بمتعرض من جهته لانه محفوظ بالبيت والقفص لا به غير انه في ملكه ولو ارسله في مفازة فهو على
ملكه فلا معتبر ببقاء الملك وقيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع **قال** فان اصاب حلال صيدا

ص و بد آنکه هدی کفایت میکند در حق حلال از گوسپند پس دران دو روایت است **مسئله ۳۰** + اگر غیر محرم مع صید داخل شود در حرم پس
واجب است براو که بگذارد آنرا در حرم اگر آن صید در دست او باشد **ف** حقیقةً نه در قفص یا کجا و **ص** و شافعی رح میگوید که بگذاشتن
آن براو واجب نیست چه آن صید مملوک وی است و حق الشرع ظاهر نمیشود در مملوک عبد بجهت آنکه بنده محتاج است و دلیل علمای
ما این است که آن صید هرگاه داخل شد در حرم واجب گشت ترک تعرض آن بجهت تعظیم حرم چه صید درین هنگام از صید حرم
گشت پس مستحق امن شد بنا بر انچه مرویست پس اگر بفروشد آنرا مالک آن **ف** که داخل شده است در حرم **ص** پس آن بیع رد
نموده میشود اگر آن صید موجود باشد زیرا چه این بیع صحیح نیست بجهت آنکه دران تعرض صید حرم است و حال آنکه تعرض آن
حرام است و اگر آن صید موجود نباشد پس بر بائع مذکور جزای آن لازم می آید بجهت آنکه بیع مذکور تعرض آن صید است بطور
که امن برا ازان زائل گردانیده است و حال آنکه صید درین هنگام مستحق امن است و همین حکم است در صورتیکه بفروشد محرم
صید برا بدست محرم دیگر یا بدست حلال بنا بر وجهیکه مذکور شد **مسئله ۳۱** + اگر شخصی حرام نماید و حال آنکه صید در قفص دارد
همراه خود یا در خانه پس واجب نیست براو که بگذارد آن صیدرا و شافعی رح گفته است واجب است بر وی که بگذارد آن صیدرا
زیرا چه اگر نگذارد آنرا پس لازم می آید که تعرض آن نموده بسبب نگاهداشتن آن در ملک خود پس چنان شد که در دست او **ف** حقیقةً **ص**
باشد و دلیل علمای ما اینست که اصحاب رض احرام می نمودند و حال آنکه در خانهای آنها صیدها و دواجن اعنی کبوتر و نره و غیره
می بود و منقول نیست که آنهارا میگذاشتند و شان همین عمل عادت جاری است و این یک حجت است و دوم آنست
که واجب بر محرم ترک تعرض آنست و در صورت مذکوره تعرض آن از جانب محرم یافته نمیشود بلکه آن جانور در صورت مذکوره محفوظ
بخانه یا بقفص نه بدست محرم و جز این نیست که آن جانور در ملک وی است **ف** و دران مضائقه نیست **ص** چه اگر
بگذارد آنرا در صحرا و بیابان ملکیت او دران باقی می ماند پس بقای ملکیت اعتبار ندارد و بعضی گفته اند که اگر قفص آن جانور در دست محرم باشد لازم
براو که بگذارد آنرا بطوریکه ضائع نگردد **ف** باین طور که بگذارد آنرا در خانۀ خود **ص** **مسئله ۳۲** + اگر بگیرد حلال صیدرا

ثم احرم فارسله من یده غیره یضمن عند ابی حنیفة رح وقالا لا یضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناهی عن المنکر
وما علی المحسنین من سبیل وله انه ملك الصید بالاخذ ملکا محترما فلا یبطل احترامه باحرامه
فقد اتلفه المرسل فیضمنه بخلاف ما اذا اخذه فی حالة الاحرام لانه لم یملکه والواجب علیه ترک
التعرض ویمکنه ذلك بان یخلیه فی بیته فاذا قطع یده عنه کان متعدیا ونظیره الاختلاف فی کسر المعازف
واذا اصاب محرم صیدا فارسله من ید غیره لا ضمان علیه بالاتفاق لانه لم یملکه بالاخذ فان الصید
لم یبق محلا للتملك فی حق المحرم لقوله تعالی وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما فصار کما اذا اشتری
الخمر فان قتله محرم اخر فی یده فعلی کل واحد منهما جزاء لان الاخذ متعرض للصید بازالة
الامن والقاتل مقرر لذلك والتقریر کالابتداء فی حق التضمین کشهود الطلاق قبل الدخول اذا
رجعوا ویرجع الاخذ علی القاتل وقال زفر رح لا یرجع لان الاخذ مواخذ بصنعه
فلا یرجع علی غیره قلنا ان الاخذ انما یصیر سببا للضمان عند اتصال

و بعد ازان احرام نماید ورها کند کسی آنرا از دست محرم مذکور پس آنکس ضامن آن میشود نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته
که ضامن نمیشود زیراچه آنکس درینصورت امر بمعروف ونهی عن المنکر نموده است واین را احسن گفته میشود و بر محسن چیزی لازم نمی آید
ودلیل ابی حنیفه رح اینست که محرم مذکور مالک آن صید شده است بسبب گرفتن آن درحالیکه او حلال بود واین ملک محترم است
پس احترام این ملک بسبب احرام آنشخص زائل نمیشود و هرگاه چنین شد پس آنکس بسبب رها نیدن آن از دست محرم مذکور
ضامن آن خواهد شد چه او تلف کرد مملوک غیر را بخلاف آنکه اگر بگیرد محرم صیدی را درحالت احرام چه درینصورت اگر برهاند
آن را کسی از دست او آنکس ضامن آن نمیشود بالاتفاق زیراچه درینصورت محرم مالک آن صید نمیشود بجهت آنکه خدای
تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام گردانیده شده است برشما صید بر را مادامیکه شما محرم باشید پس صید نیز درحق محرم
بمنزلهٔ خمر است درحق مطلق مسلمانان ومسلمان بسبب خریدن خمر مالک آن نمیشود همچنین محرم بسبب گرفتن صید مالک
آن نخواهد شد و باید دانست که نظیر این اختلاف اختلاف آنها است در شکستن آلت لهو که آنرا معازف میگویند ف
چون طنبور وغیره اعنی اگر بشکند کسی معازف کسی را پس او ضامن آن میشود نزد ابی حنیفه رح نه نزد صاحبین ص
مسئله ۳۲۳ + اگر بگیرد محرم صیدی را و قتل کناند آنرا در دست محرم دیگر پس بر هر واحد ازان دو محرم جزا لازم می آید زیراچه
گیرنده تعرض آن نموده است باینطور که او بسبب گرفتن امنیت ازان زائل گردانیده است وکشندهٔ مذکور تعرض مذکور
را ثابت وبرقرار داشته است بسبب کشتن آن واین بمنزلهٔ تعرض نمودن است ابتداءً درحق وجوب ضمان وجزا چنانچه گواهان
طلاق قبل الدخول اگر رجوع نمایند ف ضامن نصف مهر میشوند ص و بعد ازان باید دانست که درصورت مذکوره
گیرندهٔ صید آنچه جزای آن صید ده میگیرد آنرا از کشندهٔ آن و زفر رح گفته است که او را نمیرسد که بگیرد آنرا از کشندهٔ مذکور زیراچه
برگیرندهٔ مذکور جزا لازم آمده است بجهت فعل او که گرفتن صید است پس مواخذهٔ آن نخواهد کرد از غیر
ودلیل علمای ما اینست که گرفتن صید سبب ضمان وجزا نمیشود درحق محرم مگر وقتیکه آن گرفتن مفضی شود

الهلاك به فهو بالقتل جعل فعل الاخذ علة فيكون في معنى مباشرة علة العلة فيحال بالضمان
عليه فان قطع حشيش الحرم او شجرة ليست بمملوكة وهو مما لا ينبته الناس فعليه قيمته
الا فيما جف منه لان حرمتهما تثبت بسبب الحرم قال عليه السلام لا يختلى خلاها ولا يعضد
شوكها ولا يكون للصوم في هذه القيمة مدخل لان حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب
الاحرام فكان من ضمان المحال على ما بينا ويتصدق بقيمته على الفقراء واذا اداها ملكه كما في
حقوق العباد ويكره بيعه بعد القطع لانه ملكه بسبب محظور شرعا فلو اطلق
له في بيعه لتطرق الناس الى مثله الا انه يجوز البيع مع الكراهة بخلاف الصيد
والفرق ما نذكره والذي ينبته الناس عادة عرفناه غير مستحق للامن
بالاجماع ولان المحرم المنسوب الى الحرم والنسبة اليه على الكمال عند
عدم النسبة الى غيره بالانبات وما لا ينبت عادة اذا انبته انسان التحق بما

بهلاکت آن پس کشندۀ مذکور بسبب کشتن آن در دست محرم مذکور فعل وی را سبب جزا گردانیده است پس کشندۀ مذکور
در معنی مباشر علت العلت است پس ضمان وجزای آن برو عائد خواهد شد **مسئله ۴۳**
محرم اگر ببرد گیاه حرم را ف که سبز است ص یا ببرد درختی را که مملوک کسی نیست
وهم خشک نباشد وهم درخت مذکور از جنس آن درخت نباشد که انسان آنرا می نشاند از روی عادت پس برو قیمت
آن لازم می آید بالاتفاق زیراچه حرمت آن گیاه و درخت ثابت است بسبب حرمت حرم چه پیغمبر صلعم فرموده است
در حق حرم که ای دانا آگاه باشید که بریده نمیشود گیاه آن و نه بریده میشود خار آن و باید دانست که روزه داشتن
بجای قیمت آن گیاه و درخت کفایت نمیکند زیراچه حرمت آن گیاه و درخت بجهت حرمت حرم است نه بسبب
احرام پس قیمت مذکور ضمان بیجاست ف و در ضمان محل روزه را دخل نیست و خبر نیست که روزه در جزای فعل
است ص و باید که قیمت مذکور را تصدق نماید و بدهد بفقرا و بعد از دادن قیمت آن گیاه و درخت او مالک آن
میشود چنانچه همین حکم است در حقوق عباد و باید دانست که فروختن آن گیاه و درخت بعد از بریدن آن وی را مکروه است
زیراچه او مالک آن شده است بنا بر سببیکه محظور است از روی شرع پس اگر جائز داشته شود بیع ف آن بی کراهیت ص
هر آینه مردمان جرات خواهند نمود در بریدن و فروختن آن ولیکن بیع آن جائز است مع کراهیت بخلاف صید ف چه
بیع آن اصلا جائز نیست ص و بیان فرق میان گیاه و درخت و میان صید در حکم بیع خواهد آمد انشاء الله تعالی و درختی که نشاند
آنرا انسان از روی عادت پس آن مستحق امن نیست بنا بر اجماع و بنا بر آنکه بریدن آن گیاه و درخت حرام است که منسوب بحرم
باشد و منسوب بر وجه کمال نمیشود مگر وقتیکه منسوب بسوی غیر نباشد ف و درختی که می نشاند آن را انسان از روی عادت منسوب است
بسوی غیر حرم که انسان است ص بجهت نشاندن ف او پس درختی که نشانده است آنرا انسان و در زمین حرم منسوب بحرم
نیست بر وجه کمال ص و باید دانست که درختیکه نمی نشاند آنرا انسان از روی عادت اگر نشاند آنرا انسان پس آن بمنزله آن درخت شمرده میشود

ينبت عادة ولو نبت بنفسه في ملك رجل فعلى قاطعه قيمة لحرمتها لحرمة حقا للشرع وقيمة اخرى ضمانا للمالك وهو
كالصيد المملوك في الحرم وما جف من شجر الحرم لا ضمان فيه لانه ليس بنامي ولا يرعى حشيش الحرم ويقطع الا
الاذخر وقال ابو يوسف رحمه الله لا بأس بالرعي فيه لان فيه ضرورة فان منع الدواب عنه
متعذر ولنا ما رويناه والقطع بالمشافر كالقطع بالمناجل وحمل الحشيش من الحل ممكن
فلا ضرورة بخلاف الاذخر لانه استثناه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيجوز قطعه
ورعيه وبخلاف الكماة لانها ليست من جملة النبات وكل شيء فعله القارن مما ذكرنا
ان فيه على المفرد دما فعليه دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي رحمه الله دم واحد بناء
على انه محرم باحرام واحد عنده وعندنا باحرامين وقد مر من قبل **قال** الا ان يتجاوز
الميقات غير محرم بالعمرة او الحج فيلزمه دم واحد خلافا لزفر لما ان المستحق عليه عند
الميقات احرام واحد وبتاخير واجب واحد لا يجب الا جزاء واحد واذا اشترك محرمان في قتل صيد

کہ مے نشاند آنرا انسان از روے عادت **مسئلہ ۳۵** + درختیکہ نمی نشاند آن را انسان اگر از خود روید
در حرم در زمینی کہ مملوک کسی است پس درینصورت بر قاطع آن دو قیمت لازم می آید یکی برای حرمت حرم و دوم برای مالک
چنانچہ دو قیمت لازم می آید بر کسی کہ بکشد در حرم صیدیرا کہ مملوک کسی است **مسئلہ ۳۶** + اگر ببرد کسی در حرم گیاہ خشک یا درخت
خشک را پس بر وی ضمان و جزای آن لازم نیست چہ آن نامی نیست **مسئلہ ۳۷** + روا نیست چرانیدن دواب گیاہ
حرم و نہ بریدن آن مگر گیاہیکہ آنرا اذخر میگویند و این نزد طرفین رح است و ابو یوسف رح گفتہ است کہ در چرانیدن دواب
در گیاہ حرم باکی نیست زیرا چہ دران ضرورت و حاجت است بجہت آنکہ باز داشتن دواب ازان متعذر است و دلیل طرفین رح
انیست کہ مرویست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ بریدن بمشفر اعنی بلب شتر مانند بریدن بداس است و جواب از دلیل ابی یوسف
انست کہ برداشتن گیاہ برای علف دواب از حل ممکن است پس در چرانیدن آن گیاہ حرم ضرورت نیست بخلاف اذخر چہ
رسول خدا صلعم آنرا استثنا نمودہ است پس جائز است بریدن آن و ہم چرانیدن آن بخلاف کمات ف اعنی سماروغ ص
چہ آن از جملہ نباتات نیست **مسئلہ ۳۸** + در ہر صورت کہ از صورتہای جنایت مذکور بر مفرد یکدم لازم می آید پس دران بر قارن
دو دم لازم می آید یکی بجہت حج و دیگر بجہت عمرہ و شافعی رح گفتہ است کہ در صورتہای مذکورہ بر قارن نیز یکدم لازم می آید بنابر آنکہ
قارن محرم است باحرام واحد نزد شافعی رح و نزد علمای ما او محرم است بدو احرام ف پس دو دم لازم خواہد شد ص
مگر در صورتیکہ تجاوز نماید از میقات بدون احرام حج و عمرہ ف اعنی احرام یکی ازان ہم ننماید از میقات ص پس درینصورت
براو یکدم لازم می آید زیرا چہ واجب نیست براو در میقات مگر احرام واحد و ہر گاہ یک احرام ہم نکرد در میقات پس لازم می آید
تاخیر واجب واحد و بسبب تاخیر واجب واحد لازم نمی آید مگر جزای واحد و درین اختلاف زفر رح است **مسئلہ ۳۹** + اگر شریک
شوند دو محرم در کشتن صیدی پس بر ہر واحد از آنہا لازم می آید جزای کامل زیرا چہ ہر واحد درینصورت جنایتی کردہ است کہ فوق دلالت
است پس لازم خواہد شد جزای متعدد بسبب تعدد جنایت **مسئلہ ۴۰** + اگر شریک شوند دو حلال در کشتن صید حرم

فعلى كل واحد منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما بالشركة يصير جانيا جناية تفوق الدلالة فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية واذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان الضمان بدل عن المحل لا جزاء عن الجناية فيتحد باتحاد المحل كرجلين قتلا رجلا خطأ يجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما كفارة

واذا باع المحرم الصيد او ابتاعه فالبيع باطل لان بيعه حيا تعرض للصيد بتفويت الامن وبيعه بعد ما قتله بيع ميتة ومن اخرج ظبية من الحرم فولدت اولادا فماتت هي واولادها فعليه جزاءهن لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن شرعا ولهذا وجب رده الى مأمنه وهذه صفة شرعية فتسري الى الولد فان ادى جزاءها ثم ولدت ليس عليه جزاء الولد لان بعد اداء الجزاء لم تبق آمنة لان وصول الخلف كوصول الاصل والله اعلم بالصواب

باب مجاوزة الوقت بغير احرام

واذا اتى الكوفي بستان بني عامر فاحرم بعمرة فان رجع الى ذات عرق ولبى بطل عنه دم الوقت وان رجع اليه ولم يلب حتى دخل مكة وطاف لعمرته فعليه دم وهذا عند ابي حنيفة وقالا ان رجع اليه محرما فليس عليه شيء

پس بران هر دو جزای واحد لازم می آید زیراچه جزا درینصورت عوض محل جنایت است نه بمقابل جنایت ومحل درینصورت واحد است پس جزای واحد بعوض آن لازم خواهد شد چنانچه اگر دو کس قتل نمایند کسی را بخطا واجب میشود بران دو کس دیت واحد و بر هر واحد از انها کفاره علیحده لازم می آید مسئله ۳۶+ اگر بفروشد محرم صید را یا خرید کند آنرا پس بیع درین هر دو صورت باطل است زیراچه محرم اگر صید را زنده بفروشد پس این تعرض آن است و اگر بفروشد آن را بعد از کشتن آن پس درینصورت فروختن آن فروختن مردار ست ف چه صیدیکه بکشد آن را محرم مردار ست پس بهر طور بیع آن جائز نیست مسئله ۳۷ هر که بیرون کند آهوی را از حرم و بعد از ان بزاید آن آهو بچه ها را و بمیرد آن آهو و بچه های آن پس جزای هر واحد از انها لازم می آید زیراچه صید حرم بعد از اخراج آن از حرم مستحق امن ست شرعا لهذا ردآن واجب است بسوی مامن آن ف که حرم است ص و این استحقاق صفت شرعیست پس سرایت خواهد کرد بسوی اولاد ف لهذا درصورت مذکوره برای هر یک از آهو و بچه های آن جزای علیحده لازم خواهد شد ص و اگر بعد از اخراج آن ادا نماید اخراج کننده و بعد از ان بچه ها بزاید آن آهو پس درینصورت لازم نمی آید بروجزای بچه آن زیراچه آهو مذکور بعد از ادای جزای آن مستحق امن باقی نمی ماند ف لهذا درین هنگام رد آن بمامن آن که حرم است براو واجب نیست ص زیراچه جزای آن که بدل آن است بمنزله عین آنست ف و درینصورت ادای جزای آن نمود است پس بعد از ان چیزی دیگر لازم نخواهد شد ص والله اعلم

باب دربیان احکام تجاوز نمودن از میقات بغیر احرام **مسئله ۱**+ کوفی اگر داخل شود در بستان بنی عامر و بعد از ان احرام نماید برای عمره پس اگر بازگشت نماید بسوی ذات عرق ف که میقات اهل کوفه است ص و در آنجا تلبیه بگوید پس ساقط می شود از و دم ف که واجب میشود بر انسان بجهت تجاوز نمودن او از ص میقات خود و اگر بعد از بازگشت نمودن او بذات عرق تلبیه نگوید تا آنکه بمکه داخل شود و طواف نماید برای عمره پس براو دم لازم می آید و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که اگر کوفی مذکور بعد از احرام نمودن از بستان مذکور بازگشت نماید بذات عرق در حالیکه محرم ست پس هیچ لازم نمی آید

لبی او لم يلبّ وقال زفر رح لا يسقط لبی او لم يلب لان جنايته لم ترتفع بالعود وصار كما اذا افاض من عرفات ثم عاد اليه بعد الغروب ولنا انه تدارك المتروك فی اوانه وذلك قبل الشروع فی الافعال فيسقط الدم بخلاف الافاضة لانه لم يتدارك المتروك على ما مرّ ثم ان التدارك عندهما بعوده محرما لانه اظهر حق الميقات كما اذا مرّ به محرما ساكتا وعنده رح بعوده محرما ملبيا لان العزيمة فی الاحرام من دويرة اهله فاذا ترخص بالتاخير الی الميقات وجب عليه قضاء حقه بانشاء التلبية وكان التلافی بعوده ملبيا وعلى هذا الخلاف اذا احرم بحجة بعد المجاوزة مكان العمرة فی جميع ما ذكرنا ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا يسقط عنه الدم بالاتفاق ولو عاد اليه قبل الاحرام يسقط بالاتفاق وهذا الذی ذكرنا اذا كان يريد الحج او العمرة فان دخل البستان لحاجته فله ان يدخل مكة بغير احرام ووقته البستان

تلبيه بگويد بعد از رسيدن بذات عرق يا نگويد و زفر رح گفته است که دم بر او لازم است خواه بعد از رسيدن بذات عرق تلبيه بگويد يا نگويد زيراچه جنايت او مرتفع نميگردد بسبب عود نمودن او بذات عرق چنانچه اگر افاضه نمايد کسی از عرفات پيش از امام و بعد از ان عود نمايد بعرفات بعد از غروب آفتاب ف پس بسبب عود نمودن او جنايت او مرتفع نميگردد و همچنين درينجا نيز ص و دليل علمای ما اينست که کوفی از ميقات تجاوز نموده بود بغير احرام پس او ترک نموده بود احرام را از ميقات بعد از ان تدارک آن نموده در وقت آن چه پيش از شروع نمودن افعال عمره يا حج همه وقت آنست پس ساقط خواهد شد دميکه بسبب تجاوز نمودن از ميقات بدون احرام لازم ميشود بخلاف آنکس که افاضه نمايد از عرفات و بعد از ان عود نمايد بعرفات بعد از غروب آفتاب زيراچه او تدارک متروک نموده است در وقت آن بنابر انچه سابق مذکور شده است وليکن تدارک متروک در صورت مذکوره نزد صاحبين رح حاصل ميشود بسبب عود نمودن کوفی مذکور بذات عرق در حالت احرام چه درين هنگام حق ميقات از و فوت نشد چنانچه در صورتيکه بحالت احرام بگذرد از ميقات در حاليکه ساکت است و نزد ابی حنيفه رح تدارک آن حاصل ميشود بسبب عود نمودن او بذات عرق در حالت احرام بشرطيکه تلبيه بگويد در ذات عرق زيراچه عزيمت در احرام اينست که از خانه خود احرام کند و هرگاه بطريق رخصت جائز داشته شد تاخير آن تا ميقات پس واجب است بر تاخير کننده مذکور که قضا نمايد حق آنرا باينطور که بعد از رسيدن بذات عرق تجديد تلبيه نمايد و چنين اختلاف است در صورتيکه احرام حج نمايد کوفی بعد از تجاوز نمودن از ميقات و بعد از ان بازگشت نمايد بسوی ميقات که ذات عرق است بطوريکه در صورت عمره بازگشت نموده بود و اگر کوفی مذکور عود نمايد بسوی ذات عرق بعد از شروع نمودن او در طواف خانه کعبه و استلام حجر اسود پس درين صورت دم از و ساقط نمی شود بالاتفاق و اگر عود کند از بستان مذکور بسوی ذات عرق پيش از احرام پس درين صورت دم ساقط ميشود بالاتفاق و اينهمه که مذکور شد وقتی است که کوفی مذکور اراده حج و عمره باشد و اگر او داخل شود در بستان بنی عامر برای حاجتی پس ميرسد و يرا که داخل شود در مکه بغير احرام و درين صورت وی را اگر بعد از رسيدن به بستان مذکور اراده حج يا عمره شود پس ميقات او بستان مذکور است

وهو وصاحب المنزل سواء لان البستان غير واجب التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصده واذا دخله التحق باهله وللبستانى ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذلك له والمراد بقوله ووقته البستان جميع الحل الذى بينه وبين الحرم وقد مر من قبل فكذا وقت الداخل الملحق به فان احرما من الحل ووقفا بعرفة لم يكن عليهما شئ يريد به البستانى والداخل فيه لانهما احرما من ميقاتهما ومن دخل مكة بغير احرام ثم خرج من عامه ذلك الى الوقت واحرم بحجة عليه اجزاه ذلك من دخوله مكة بغير احرام وقال زفر رح لا يجزيه وهو القياس اعتبارا بما لزمه بسبب النذر فصار كما اذا تحولت السنة ولنا انه تلافى المتروك فى وقته لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما اذا اتاه محرما بحجة الاسلام فى الابتداء

وصاحب بستان هر دو برابر اند زيرا چه بستان مذكور واجب التعظيم نيست پس بسبب قصد رفتن به بستان مذكور احرام واجب نيست وهرگاه داخل شد دران ولاحق شد باهل آن بستان بمنزله يكى از انها گشت وبستانى را جائز است كه براى حاجت بمكه رود بغير احرام پس همچنين كوفى مذكور را نيز جائز خواهد شد رفتن بمكه براى حاجت بدون احرام وبايد دانست كه انچه مذكور شد كه بستان مذكور ميقات وى است پس مراد ازان جميع زمين حل است كه واقع است ميان آن وميان حرم چنانچه سابق مذكور شده است پس اگر كوفى مذكور يا يكى از اهل بستان احرام نمايد از حل ووقوف بعرفات نمايد پس بر آنها هيچ لازم نمى آيد زيرا چه آنها احرام نموده اند از ميقات خود ۱۲ مسئله آفاقى اگر داخل شود در مكه بدون احرام وبعد ازان خارج شود از مكه دران سال ورود بسوے ميقات خود واز ميقات احرام حج فرض نمايد پس بسبب اين احرام جنايتيكه بسبب داخل شدن در مكه بدون احرام بوقوع آمده بود مرتفع ميگردد وچنان ميشود كه گويا او بدون احرام در مكه داخل نشده است وزفر رح گفته است كه آن جنايت مرتفع نميگردد وهمين موافق قياس است چنانچه در صورت نذر ف اعنى اگر نذر كند كسى باينطور كه بگويد على ذهاب الى مكة بالاحرام پس او اگر احرام از ميقات براى حج فرض نمايد وبعد ازان داخل شود در مكه پس نذر مذكور بسبب رفتن باين احرام بسوى مكه ادا نميشود بلكه ص لازم است ف مراو را ص كه با احرام مستقل در بسوى مكه چنانچه آفاقى مذكور را اگر بعد از گذشتن آن سال در سال ديگر بسوى ميقات رفته احرام حج نمايد وبمكه رود پس بسبب رفتن بمكه با احرام حج در سال ديگر مرتفع نميشود جنايتيكه بوقوع آمده بود بسبب داخل شدن در مكه بدون احرام در سال اول ودليل علماى ما اينست كه آفاقى مذكور تلافى متروك ف تدارك آن ص نمود در وقت آن زيرا چه واجب بر او اين است كه تعظيم اين بقعه نمايد باينطور كه با احرام داخل شود دران ف ولازم نيست تخصيص بنا بر داخل شدن در مكه كه احرام مستقل نمايد در صورت مذكوره داخل شدن در مكه با احرام يافته شد پس كفايت خواهد كرد ص چنانچه اگر داخل ميشد در مكه با احرام حج فرض در ابتدا ف كفايت ميكرد

بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دینا فی ذمته فلا یتادی الا باحرام مقصود کما فی الاعتکاف المنذور فانه یتادی بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثانی ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرة وافسدها مضی فیها وقضاها لان الاحرام یقع لازما فصار کما اذا افسد الحج ولیس علیه دم لترک الوقت وعلی قیاس قول زفر رح لا یسقط عنه وهو نظیر الاختلاف فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام وفیمن جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجته هو یعتبر المجاوزة هذه بغیرها من المحظورات ولنا انه یصیر قاضیا حق المیقات بالاحرام منه فی القضاء وهو یحکی الفائت ولا ینعدم به غیره من المحظورات فوضح الفرق

ص نیز آنکه سال دیگر در آید چه درین هنگام داخل شدن بمکه با حرام برای آن حرین واجب میشود بر ذمۂ او پس آن ادا نمیشود مگر باینطور که با حرام مستقل داخل شود در مکه چنانچه اگر نذر کند کسی باینکه اعتکاف خواهم نمود در ماه رمضان درین سال پس اعتکاف مذکور ادا میشود بروزۂ رمضان مذکور و برای آن اعتکاف روزه علیحده سوای روزۂ رمضان درکار نمیشود و اگر در رمضان مذکور اعتکاف نماید پس بعد ازان واجب میشود براو که اعتکاف نماید در ماه دیگر سوای رمضان بروزۂ مستقل و اگر در سال آینده در ماه رمضان آن اعتکاف ادا نماید بروزۂ رمضان مذکور صحیح نمیشود مسئله ۳ + هر که بعد از گذشتن از میقات احرام عمره نماید و بعد ازان عمرۂ مذکور را فاسد کند باید که افعال آن عمره را تمام کند و بعد ازان آن را قضا کند زیرا چه احرام لازم میشود پس این چنان شد که فاسد کند حج ف بعد از احرام ص و درینصورت براو واجب نمیشود دم بسبب تجاوز نمودن او از میقات بدون احرام زیرا چه براو قضای آن حج و عمره لازم است پس وقت قضا احرام آن از میقات خواهد کرد و بسبب آن این جنایت مجاوزت نمودن از میقات بغیر احرام مرتفع خواهد گشت بجهت آنکه بسبب احرام نمودن از میقات در قضای آن حج و عمره حق میقات که فوت شده بود نیز قضا خواهد شد و هرگاه قضای آن خواهد شد پس سوای آن چیزی دیگر لازم نیست و بنابر قیاس قول زفر رح دم مذکور ازو ساقط نمیشود چنانچه همین اختلاف است در حق کسیکه حج او فوت شود ف و ایام حج باقی ماند ص و آنکس بغیر احرام تجاوز نماید از میقات و در حق کسیکه تجاوز نماید از میقات بغیر احرام ف و بعد ازان ص احرام حج نماید و بعد ازان آن حج را فاسد گرداند ف اعنی درینصورتها نزد زفر رح دم مجاوزت از میقات بغیر احرام برو لازم می آید و بسبب قضا نمودن آن حج و عمره ساقط نمیشود و نزد علمای ما ساقط میشود ص نزد زفر رح این جنایت را قیاس میکند بر محظورات دیگر ف و دران دمیکه واجب میشود بسبب قضا نمودن آن حج و عمره که دران محظورات ص واقع شده بود آن دم ساقط نمیشود و همچنین این ساقط نمیشود و دمیکه واجب میشود بسبب ف مجاوزت نمودن از میقات بغیر احرام ص و علمای ما میگویند که ف قیاس آن بر محظورات دیگر معقول نیست زیرا چه ص بسبب احرام نمودن از میقات در وقت قضای حج و عمره حق میقات نیز قضا نموده میشود پس جنایت مجاوزت مرتفع میگردد بخلاف محظورات دیگر ف چه بسبب قضا نمودن آن حج و عمره مرتفع نمیگردد ص پس فرق واضح شد

واذا خرج المكی يريد الحج فاحرم ولم يعد الی الحرم ووقف بعرفة فعليه شاة لان وقته الحرم وقد جاوزه بغير احرام فان عاد الی الحرم ولبی او لم يلب فهو علی الاختلاف الذی ذكرناه فی الآفاقی والمتمتع اذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم فاحرم ووقف بعرفة فعليه دم لانه لما دخل مكة واتی بافعال العمرة صار بمنزلة المكی واحرام المكی من الحرم لما ذكرنا فيلزمه الدم بتاخيره عنه فان رجع الی الحرم واهل فيه قبل ان يقف بعرفة فلا شیء عليه وهو علی الخلاف الذی تقدم فی الآفاقی

باب اضافة الاحرام

قال ابو حنيفة رح اذا احرم المكی بعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض الحج وعليه لرفضه دم وعليه حجة وعمرة وقال ابو يوسف ومحمد رح رفض العمرة احب الينا وقضاؤها وعليه دم لرفضها لانه لا بد من رفض احدهما لان الجمع بينهما فی حق المكی غير مشروع والعمرة اولی بالرفض لانها ادنی حالا واقل اعمالا وايسر قضاء لكونها غير موقتة وكذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم يات بشیء من افعال العمرة لما قلنا فان طاف للعمرة اربعة اشواط ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف لان للاكثر حكم الكل

مسئله هرگاه مکی خارج شود از حرم وبعد ازان اراده حج نماید واحرام کند وعود نکند بحرم ووقوف بعرفات نماید پس براو یک گوسفند لازم می آید زیرا چه میقات او حرم ست وازان تجاوز نموده است بغیر احرام پس اگر عود کند بسوی حرم وتلبیه بگوید یا نگوید پس دران اختلاف ست بروجهی که مذکور شد درحق آفاقی **مسئله** ۵ متمتع اگر بعد از فراغت از عمره خارج شود از حرم واحرام حج نماید ووقوف بعرفات کند پس بروی دم لازم می آید زیرا چه او هرگاه داخل شد در مکه وافعال عمره را بجا آورده بمنزله مکی گشت ومیقات مکی حرم ست واو تجاوز نموده است از میقات خود بغیر احرام پس دم لازم خواهد شد براو پس اگر باز آید بحرم پیش ازانکه وقوف بعرفات نماید وتلبیه بگوید درحرم پس براو هیچ چیز لازم نیست ودرین صورت نیز اختلاف ست بروجهی که مذکور شد درحق آفاقی والله اعلم

باب در بیان اضافت احرام بسوی احرام دیگر **مسئله** ۱ مکی اگر احرام عمره نماید ویک شوط طواف نماید برای آن وبعد ازان احرام حج نماید پس ابو حنیفه رح گفته است که درین صورت مکی مذکور را لازم ست که بالفعل ترک کند حج را وبروی دم واجب میشود بسبب ترک نمودن حج وبراو لازم ست که درصورت ترک نمودن حج حج وعمره نماید وابو یوسف ومحمد رح گفته اند که درصورت مذکوره نزد علمای ما این ست که ترک کند عمره را وقضا کند آن را وبراو دم واجب میشود بسبب ترک عمره ودلیل ابن یوسف ومحمد رح اینست که یکی را ترک نمودن یکی از حج وعمره لازم ست زیرا چه جمع نمودن میان حج وعمره درحق مکی غیر مشروع ست وترک عمره اولی ست چه آن ادنی ست از روی رتبه واعمال آن قلیل ست بنسبت اعمال حج وقضای آن آسان ست بجهت آنکه عمره موقت نیست **ف** بلکه عمره نمودن درهر وقت رواست **ص** واگر احرام عمره نماید مکی وبعد ازان احرام حج نماید بی آنکه از افعال عمره چیزی بعمل آورده باشد پس درین صورت نیز همان حکم ست که درصورت اول مذکور شد بنا بر وجهی که مذکور شد پس اگر مکی بعد از احرام چهار شوط طواف نماید وبعد ازان احرام حج نماید پس درین صورت لازم ست براو که ترک کند حج را بالاتفاق زیرا چه چهار شوط اکثر اجزای طواف ست واکثر شیء بمنزله کل آن ست

فتعذر رفضها كما اذا فرغ منها ولا كذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عند ابي حنيفة رح وله ان احرام العمرة قد تأكد باداء شيء من اعمالها واحرام الحج لم يتأكد ورفض غير المتأكد ايسر ولان في رفض العمرة والحالة هذه ابطال العمل وفي رفض الحج امتناع عنه وعليه دم بالرفض ايهما رفضه لانه تحلل قبل اوانه لتعذر المضي فيه فكان في معنى المحصر الا ان في رفض العمرة قضاءها لا غير وفي رفض الحج قضاءه وعمرة لانه في معنى فائت الحج وان مضى عليهما اجزأه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه منهي عنه والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا وعليه دم لجمعه بينهما لانه تمكن النقصان في عمله لارتكابه المنهي عنه وهذا في حق المكي دم جبر وفي حق الآفاقي دم شكر ومن احرم بالحج ثم احرم يوم النحر بحجة اخرى فان حلق في الاولى لزمته الاخرى ولا شيء عليه وان لم يحلق في الاولى لزمته الاخرى وعليه دم قصر او لم يقصر عند ابي حنيفة رح وقالا ان لم يقصر فلا شيء عليه لان الجمع بين احرامي الحج او احرامي العمرة بدعة فاذا حلق فهو وان كان نسكا في الاحرام الاول فهو جناية على الثاني لانه في غير اوانه فلزمه الدم بالاجماع وان لم يحلق حتى حج في العام القابل فقد اخر الحلق عن وقته في الاحرام الاول وذلك يوجب الدم عند ابي حنيفة رح

پس درین صورت ترک نمودن عمره متعذر ست چنانچه ترک آن متعذر ست در صورتی که فراغت نماید از عمره و دلیل ابی حنیفه رح اینست که در صورت مذکوره احرام عمره موکد شده است بسبب ادا نمودن بعضی از افعال آن و احرام حج موکد نشده است و ترک نمودن غیر موکد آسان ست ف بنسبت ترک نمودن موکد ص و دوم اینست که در ترک نمودن عمره بعد از شروع دران ابطال عمل لازم می آید و در ترک نمودن حج ابطال عمل لازم نمی آید و جز این نیست که دران باز ماندن از عمل ست و باید دانست که براو دم لازم ست می آید هر کدام را که ترک نماید زیرا چه او حلال گشت پیش از وقت آن بسبب آنکه متعذر شد تمام نمودن افعال آن پس او در معنی محصر گشت ولیکن در صورت ترک نمودن عمره براو قضای عمره است فقط و در صورت ترک نمودن حج قضای حج و ادای عمره لازم ست می آید زیرا چه او مانند کسی ست که حج او فوت شود ف و بر عکس آن حج و عمره لازم می آید ص و اگر کسی مذکور ترک ننماید یکی از حج و عمره را بلکه ص افعال هر دو را بجا آورد ادا میشود هر دو زیرا چه او بجا آورده افعال آن حج و عمره را بطوری که التزام آن نموده بود ولیکن بجا آوردن هر دو در حق او منهی ست و منهی اگر هر دو را بجا آورد صحیح میشود زیرا چه نهی مانع تحقق فعل نیست بنا بر قاعده علمای ما که مقرر ست در موضع خود و درین صورت براو دم لازم می آید بسبب جمع نمودن از میان حج و عمره زیرا چه بسبب نمودن حج و عمره نقصان راه می یابد در عمل بجهت ارتکاب منهی عنه و باید دانست که این دم در حق مکی برای جبر نقصان ست و در حق آفاقی برای ادای شکر ست مسئله ۲ هر که احرام حج نماید و بعد از آن در روز عید احرام حج دیگر نماید پس اگر پیش از احرام دیگر حلق نموده باشد بجهت احرام اول واجب میشود براو حج و هیچ چیز براو لازم نمی آید و اگر پیش از احرام دیگر حلق نموده باشد بجهت احرام اول حج دیگر براو واجب میشود و دم بسبب اجتماع میان دو احرام حج لازم می آید و آن بدعت ست پس اگر حلق نماید بعد از احرام دوم براو دم لازم می آید بالاجماع زیرا چه این حلق نمودن اگر چه نسکی از مناسک احرام اول ست لیکن این جنایت ست در حق احرام دوم زیرا چه این حلق بنسبت احرام دوم در غیر وقت آن واقع شده است و اگر حلق نکند تا آنکه حج نماید سال دیگر پس عیوض دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح زیرا چه او درست تاخیر کرده است حلق را از وقت آن در حق احرام اول بسبب تاخیر حلق از وقت آن دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح

وعندهما لا يلزمه شيء على ما ذكرنا فلهذا سوى بين التقصير وعدمه عنده وشرط التقصير عندهما ومن فرغ
من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى فعليه دم لاحرامه قبل الوقت لانه جمع بين احرامي العمرة وهذا مكروه فيلزمه
الدم وهو دم جبر وكفارة ومن اهل بالحج ثم احرم بعمرة لزماه لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي والمسألة
فيه فيصير بذلك قارنا لكنه اخطأ السنة فيصير مسيئا فلو وقف بعرفات ولم يأت بافعال العمرة فهو رافض
لعمرته لانه تعذر عليه اداؤها اذ هي مبنية على الحج غير مشروعة فان توجه اليها لم يكن رافضا حتى
يقف وقد ذكرناه من قبل فان طاف للحج ثم احرم بعمرة فمضى عليهما لزماه وعليه دم لجمعه بينهما لان الجمع
بينهما مشروع على ما مر فصح الاحرام بهما والمراد بهذا الطواف طواف التحية وانه سنة وليس بركن حتى
لا يلزمه بتركه شيء واذا لم يأت بما هو ركن يمكنه ان يأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج فلهذا لو مضى عليهما
جاز وعليه دم لجمعه بينهما وهو دم كفارة وجبر هو الصحيح لانه بان بافعال العمرة على افعال الحج من وجه ويستحب ان يرفض
عمرته لان احرام الحج قد تأكد بشيء من اعماله بخلاف ما اذا لم يطف للحج واذا رفض عمرته يقضيها لصحة الشروع فيها وعليه دم لرفضها

ونزد صاحبین رحمهما الله درین صورت هیچ چیز براو لازم نمی آید بنابر آنچه مذکور شده است ف درباب جنایت در حج ص وهرگاه چنین مسئله
پس بنابر مذهب ابی حنیفه رح حلق کردن بعد از احرام دوم ونکردن آن هر دو برابر ست و بنابر مذهب صاحبین رح حلق نمودن بعد از احرام دوم
شرط لزوم دم ست ✽ **مسئله ۳** ✽ هرکه فراغت نماید از افعال عمره مگر حلق و پیش از حلق نمودن احرام نماید برای عمره دیگر پس براو
دم لازم می آید بجهت احرام نمودن او برای عمره پیش از وقت آن چه او جمع نمود میان دو احرام عمره وآن مکروه است پس دم لازم خواهد شد
واین دم برای جبر وکفاره است ✽ **مسئله ۴** ✽ هرکه احرام حج نماید وبعد ازان احرام عمره نماید هر دو لازم میشود براو زیرا چه جمع نمودن
میان حج وعمره مشروع است درحق آفاقی وکلام درحق وی ست پس او درینصورت قارن میگردد ولیکن طریق سنت را مرعی نداشت لهذا
تارک سنت میشود واگر او وقوف بعرفات نماید درحالی که افعال عمره بجا نیاورده است پس عمره متروک میگردد زیرا چه ادا نمودن عمره
بانطور که افعال عمره را بعد از حج بعمل آرد غیر مشروع است ولیکن باید دانست که بمجرد متوجه شدن او بسوی عرفات عمره متروک نمی شود
بلکه وقتی متروک میشود که او وقوف بعرفات نماید ✽ **مسئله ۵** ✽ هرکه طواف قدوم نماید برای حج وبعد ازان احرام عمره نماید و حج
وعمره هر دو را بجا آرد پس هر دو لازم ست براو ودم لازم می آید بجهت جمع نمودن او میان حج وعمره زیرا چه جمع نمودن میان حج وعمره
مشروع است بنابر آنچه سابق مذکور شد پس صورت مذکوره احرام هر دو صحیح است زیرا چه طواف قدوم سنت ست ورکن حج نیست لهذا
اگر ترک کند آنرا کسی براو هیچ لازم نمی آید پس پیش از بجا آوردن رکن حج ممکن ست وی را که افعال عمره بجا آرد وبعد ازان حج
نماید لهذا اگر درصورت مذکوره هر دو را ادا نماید جائز ست وبراو دم لازم می آید برای جمع نمودن میان حج وعمره وباید دانست
که این دم برای جبر نقصان ست وهمین صحیح ست زیرا چه درینصورت بنا نموده است افعال عمره را بر افعال حج من وجه ومستحب ست
وی را که درین صورت ترک نماید عمره را زیرا چه احرام حج موکد شده است بسبب بجا آوردن بعض اعمال حج ف
چه طواف قدوم را او بجا آورده است ص بخلاف آنکه طواف قدوم ننموده باشد برای حج پس اگر ترک کند عمره را چنانچه
مستحب ست باید که قضا کند آن را چه شروع دران صحیح شده است ودرینصورت براو دم لازم می آید برای ترک نمودن عمره

ومن اهل بعمرة في يوم النحر او في ايام التشريق لزمته لما قلنا ويرفضها اي يلزمه الرفض لانه قد ادى ركن الحج فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج من كل وجه وقد كرهت العمرة في هذه الايام ايضا على ما ذكرنا فلهذا يلزمه رفضها فان رفضها فعليه دم لرفضها وعمرة مكانها لما بينا فان مضى عليها اجزاه لان الكراهة لمعنى في غيرها وهو كونه مشغولا في هذه الايام باداء بقية اعمال الحج فيجب تخليص الوقت له تعظيما وعليه دم لجمعه بينهما اما في الاحرام او في الاعمال الباقية قالوا وهذا دم كفارة ايضا وقيل اذا حلق للحج ثم احرم لا يرفضها على ظاهر ما ذكر في الاصل وقيل يرفضها احترازا عن النهي قال الفقيه ابو جعفر ومشائخنا على هذا فان فاته الحج ثم احرم بعمرة او بحجة فانه يرفضها لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة من غير ان ينقلب احرامه احرام العمرة على ما يأتيك في باب الفوات ان شاء الله فيصير جامعا بين العمرتين من حيث الافعال فعليه ان يرفضها كما لو احرم بعمرتين وان احرم بحجة يصير جامعا بين الحجتين احراما فعليه ان يرفضها كما لو احرم بحجتين وعليه قضاؤهما لصحة الشروع فيهما ودم لرفضها بالتحلل قبل اوانه

مسئله اگر آفاقی احرام عمره نماید در روز عید یا در روزی از ایام تشریق پس آن عمره لازم میشود مراو را زیرا چه جمع نمودن میان حج و عمره مشروع ست در حق آفاقی ولیکن لازم ست وی را که ترک نماید این عمره را زیرا چه او ادا نموده است رکن حج را پس در عمرهٔ مذکوره بنای افعال عمره بر افعال حج لازم می آید من کل وجه و نیز عمره نمودن درین ایام مکروه است بنا بر آنچه مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی پس لازم ست وی را که ترک نماید این عمره را پس اگر ترک نماید آن را بر او دم لازم می آید بسبب ترک آن و هم واجب بر او که قضای آن نماید بجهت آنکه جمع نمودن میان حج و عمره در حق او مشروع ست و معهذا اگر هر دو را بجا آرد هر دو ادا میشوند زیرا چه کراهیت در ان لغیره است و آن اینست که او درین ایام مشغول میباشد بادای باقی افعال حج پس ضرورست که آن وقت خالص باشد برای باقی افعال بجهت تعظیم حج و بر او دم لازم ست بجهت آنکه او جمع نموده است حج و عمره را در احرام یا در باقی افعال حج و فقها گفته اند که این دم نیز برای جبر نقصان ست زیرا چه جمع نمودن میان حج و عمره بطور مذکور ف خلاف سنت ست ص و بعضی گفته اند که اگر کسی حلق نماید برای حج و بعد از ان احرام عمره نماید ترک نکند آن عمره را بنا بر آنچه فهمیده میشود از ظاهر عبارت مبسوط و بعضی گفته اند که ترک کند عمره را برای احتراز نمودن از چیزی که منهی ست و فقیه ابو جعفر گفته است که مشائخ ما هم باین فتوی داده اند

مسئله اگر فوت شود حج شخصی و بعد از ان احرام حج یا عمره نماید آن شخص پس باید که ترک کند آن را زیرا چه کسی که حج او فوت میشود لازم ست وی را که افعال عمره بجا آورده حلال شود بی آنکه احرام نماید برای عمره بنا بر آنچه ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در باب فوات پس اگر احرام نماید برای عمرهٔ دیگر لازم می آید که او جمع کرد میان دو عمره باعتبار افعال لهذا لازم ست وی را که آن عمره را ترک نماید چنانچه همین حکم ست در صورتی که احرام دو عمره نماید کسی و شخص مذکور اگر احرام حج نموده باشد لازم می آید که جمع کرد میان دو حج باعتبار احرام لهذا لازم ست مر او را که ترک نماید آن حج را چنانچه اگر احرام دو حج نماید کسی ولیکن بر شخص مذکور در صورت مذکوره قضای آن حج یا عمره که ترک کرده است آن را واجب ست بجهت صحیح شدن شروع در ان و هم بر او دم لازم ست بسبب ترک نمودن آن بحلال شدن پیش از وقت والله اعلم

باب الاحصار

واذا احصر المحرم بعدو او اصابه مرض فمنعه من المضی جاز له التحلل وقال الشافعی رحمه الله لا یکون الاحصار الا بالعدو ولان التحلل بالهدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاة وبالاحلال ینجو من العدو لا من المرض ولنا ان آیة الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو والتحلل قبل اوانه لدفع الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام والحرج فی الاصطبار علیه مع المرض اعظم

واذا جاز له التحلل یقال له ابعث شاة تذبح فی الحرم وواعد من تبعثه بیوم بعینه یذبح فیه ثم تحلل وانما تبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا فی زمان او مکان علی ما مر فلا یقع قربة دونه فلا یقع به التحلل والیه الاشارة بقوله تعالی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله فان الهدی اسم لما یهدی الی الحرم وقال الشافعی رحمه الله لا یتوقت به لانه شرع

باب دربیان احصار **ف** وآن عبارت ست ازاینکه محرم را عارضه از ادای حج درپیش شود که بسبب آن برای حج رفتن نتواند چون عدو و بیماری مثلاً و این محرم را محصر میگویند بفتح صاد **ص** **مسئلہ ۱** محرم اگر محصر شود بسبب عدو یا بیماری که مانع ست وی را از ادا نمودن حج پس جائز ست وی را که حلال شود و شافعی رح گفته است که احصار متحقق نمیشود مگر بسبب عدو زیراچه حلال شدن بفرستادن هدی مشروع نیست مگر درحق کسیکه محصر شود و برای تحصیل نجات از دست عدو و بسبب حلال شدن نجات می یابد از دست عدو نه از بیماری و دلیل علمای ما این ست که لفظ احصار که در قرآن مجید آمده است اطلاق آن بر احصار بسبب بیماری صحیح ست باجماع چه اهل لغت میگویند که احصار بسبب بیماری گفته میشود و بسبب عدو حصر گفته میشود وجواب شافعی رح این ست که حلال شدن پیش از وقت آن برای دفع حرج ست یعنی اگر محصر را حلال شدن جائز نباشد باید که او تا مدت دراز در حالت احرام بماند و این حرج ست **ف** و حلال شدن پیش از وقت آن مشروع شده است برای دفع این **ص** و در حالت احرام تا مدت دراز ماندن اشد حرج ست در حق بیمار و هرگاه جائز باشد مر محصر را حلال شدن پس باید او را که بفرستد گوسفندے را بدست شخصی برای ذبح کردن در حرم و بگوید آن شخص را که در فلان تاریخ این را در حرم ذبح کن و از شخص مذکور وعده آن بگیرد و بعد از ان **ف** هرگاه آن تاریخ بگذرد **ص** حلال شود و بدانکه وجه فرستادن آن گوسفند در حرم این ست که ذبح کردن این گوسفند قربت و عبادت ست **ف** و ذبح کردن گوسفند **ص** و ریختن خون آن معلوم نیست که عبادت شود مگر در زمان خاص و مکان خاص چنانچه سابق مذکور شده است پس بدون آن زمان و مکان خاص ذبح آن قربت و عبادت واقع نخواهد شد و درصورتی که ذبح آن قربت واقع نشود حلال شدن بسبب آن متحقق نخواهد شد چنانچه قول خدای تعالی در قرآن مجید که حلق نکنید سرهای خود ها را تا آن زمان که برسد هدی بمحل خود بران دلالت می کند چه هدی اسم آن چیز ست که فرستاده شود بسوی حرم و شافعی رح گفته است **ف** که ذبح آن گوسفند که درصورت احصار ست واجب ست **ص** ومقید و مخصوص **ف** بحرم **ص** نیست بلکه آن مشروع شده است

رخصة والتوقيت يبطل التخفيف قلنا المراعى اصل التخفيف لا نهايته ويجوز الشاة لان المنصوص عليه الهدي والشاة ادناه وتجزيه البقرة والبدنة كما في الضحايا وليس المراد بما ذكرنا بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث بالقيمة حتى تشترى الشاة هنالك وتذبح عنه وقوله ثم تحلل اشارة الى انه ليس عليه الحلق او التقصير وهو قول ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف عليه ذلك ولو لم يفعل لا شيء عليه لانه عليه السلام حلق عام الحديبية وكان محصرا بها وامر اصحابه بذلك ولهما ان الحلق انما عرف قربة مرتبا على افعال الحج فلا يكون نسكا قبلها وفعل النبي عليه السلام واصحابه ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصراف **قال** وان كان قارنا بعث بدمين لاحتياجه الى التحلل عن احرامين فان بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما شرع في حالة واحدة ولا يجوز ذبح دم الاحصار الا في الحرم ويجوز ذبحه قبل يوم النحر عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجوز الذبح للمحصر بالحج الا في يوم النحر ويجوز للمحصر بالعمرة متى شاء اعتبارا بهدي المتعة والقران وربما يعتبرانه بالحلق

بطریق رخصت است تخفیف تمام اگر مقید شود ذبح کردن آن بحرم تخفیف حاصل نشود و علمای ما در جواب این میگویند که مقصود از آن مطلق تخفیف است نه نهایت تخفیف **ف** و بسبب حلال شدن بفرستادن ہدی مطلق تخفیف حاصل است **ص** و بدانکه محصر را فرستادن ہدی لازم است خواه آن ہدی گوسفند باشد یا شتر یا گاو و حاصل آنکه فرستادن گوسفند نیز جائز است زیراچه در نص قرآن ذکر ہدی آمده است و آن شامل است مر گوسفند را نیز و بدانکه مراد از فرستادن گوسفند این نیست که اگر گوسفند معین را بفرستد چه این گاہے متعذر میشود بلکه جائز است وی را که قیمت آن را بفرستد تا با آن قیمت گوسفند ہدی را خریده در حرم ذبح کند شخص مذکور و باید دانست که بر محصر واجب نیست که حلق یا قصر نماید برای حلال شدن و این قول ابی حنیفه رح و محمد رح است و ابو یوسف رح میگوید که واجب است بر او زیراچه پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حلق نموده است در سال حدیبیه و امر کرده اصحاب خود را آن و در آن سال پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مع اصحاب خود محصر بودند و معهذا اگر او حلق یا قصر نکند چیزی لازم نمی شود بر او نزد ابی یوسف رح و دلیل طرفین رح این است که قربت و عبادت بودن حلق معلوم نشده است مگر در صورتی که مرتب بر افعال حج باشد پس بدون ادای حج قربت نخواهد شد و فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب او برای آن بود که تا ظاہر شود بر مردمان که عزم آنها درست و محکم است برای برگشتن **مسئله ۲** قارن اگر محصر شود پس لازم است بر او که دو ہدی فرستد زیراچه او محتاج است باینکه حلال شود از دو احرام پس اگر یک ہدی فرستد قارن تا که حلال شود از احرام حج و باقی ماند در حالت احرام عمره حلال نمی شود از ہیچ یکے از دو احرام زیراچه حلال شدن از ہر دو احرام در یک حالت مشروع است **مسئله ۳** جائز نیست ذبح کردن ہدی احصار مگر در حرم و جائز است ذبح نمودن آن پیش از روز عید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که جائز نیست ذبح نمودن دم احصار محصر را مگر در روز عید **ف** در صورتیکه احصار او از حج باشد **ص** و اگر احصار او از عمره باشد پس جائز است وی را ذبح نمودن آن ہر وقتیکه خواہد و دلیل صاحبین رح این است که دم احصار حج مانند دم تمتع و قران است **ف** و ذبح نمودن دم تمتع و قران جائز نیست پیش از روز عید **ص** و گاہے قیاس نمودن دم احصار را

اذ كل واحد منهما محلل ولابى حنيفة رح انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات بخلاف دم المتعة والقران لانه دم نسك وبخلاف الحلق لانه فى اوانه لان معظم افعال الحج وهو الوقوف ينتهى به قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة هكذا روى عن ابن عباس وابن عمر رض ولان الحجة تجب قضاءها لصحة الشروع والعمرة لما انه فى معنى فائت الحج وعلى المحصر بالعمرة القضاء والاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك رح لا يتحقق لانها لا تتوقت ولنا ان النبى عليه السلام واصحابه رض احصروا بالحديبية وكانوا عمارا ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود فى احرام العمرة واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل كما فى الحج وعلى القارن حج وعمرتان اما الحج وواحدة منهما فلما بينا والثانية لانه خرج منها بعد صحة الشروع فان بعث القارن هديا وواعدهم ان يذبحوه فى يوم بعينه ثم زال الاحصار فان كان لا يدرك الحج والهدى لا يلزمه ان يتوجه بل يصبر حتى يتحلل بنحر الهدى لفوات المقصود من التوجه وهو اداء الافعال وان توجه ليتحلل بافعال العمرة

سبب حلال شدن ست مانند حلق و حلق جائز نیست پیش از روز عید و دلیل ابی حنیفه رح آنست که دم احصار واجب است بطریق کفاره ف و جبر نقصان لهذا اصلا خوردن گوشت جائز نیست مر محصر را پس ذبح نمودن آن مختص خواهد شد بمکان نه بزمان مانند جمیع دمهای کفاره بخلاف دم تمتع و قران چه آن دم کفاره نیست و بخلاف حلق چه حلال شدن بسبب آن در وقت خود ست چه معظم افعال حج که وقوف بعرفات ست منتهی میشود بآن ف و درین حال حلال شدن بسبب ذبح نمودن دم احصار پیش از وقت آنست پس قیاس این بر حلق مع الفارق ست ص مسئله ۴ محصر از حج اگر حلال شود پس بر او لازم میشود حج و عمره بجهت آنکه چنین مرویست از ابن عباس و ابن عمر رض و بجهت آنکه حج واجب میشود بطریق قضا و برای صحت شروع در آن عمره واجب میشود بر او بجهت آنکه او مانند کسی ست که حج او فوت شده باشد مسئله ۵ بر محصر از عمره واجب نیست مگر قضای آن و بدانکه احصار از عمره متحقق میشود نزد علمای ما و امام مالک رح میگوید که متحقق نمیشود زیرا چه عمره موقت نیست و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم و اصحاب وی محصر شده بودند در حدیبیه و آنها احرام عمره نموده بودند فقط و دوم آنست که در صورت احصار از حج حلال شدن مشروع شده است بسبب دفع حرج و این سبب موجود است در احرام عمره و هرگاه ثابت شد که احصار از عمره متحقق میشود پس در صورتیکه احصار از آن متحقق شود در حق کسی قضای آن بر او واجب خواهد شد وقتیکه حلال شود چنانچه در صورت احصار از حج قضای حج واجب میشود مسئله ۶ قارن اگر محصر گردد پس بر او یک حج و دو عمره لازم می آید اما لزوم یک حج و یک عمره پس آن بنا بر وجهی ست که سابق مذکور شد و اما لزوم عمره دیگر پس آن بجهت آنست که او از حج و عمره بیرون شده است بعد از آنکه شروع نمودن او در آن صحیح شده بود مسئله ۷ قارن اگر فرستاد هدی را بدست شخصی و وعده بگیرد از او باینکه در فلان روز ذبح خواهد کرد آن را و بعد از آن زائل شود احصار پس اگر زائل شود احصار در وقتیکه در آن اینقدر فرصت نباشد که ادا نماید حج را و دریابد هدی را پس درین صورت لازم نیست بر او که متوجه شود برای ادای حج زیرا چه آنچه مقصود از آنست درین صورت حاصل نمیشود بلکه باید که صبر کند تا آن زمان که حلال گردد بسبب ذبح نمودن هدی که فرستاده است آن را و همچنین اگر متوجه شود باراده اینکه افعال عمره بجا آورده حلال خواهد شد

له ذلك لانه فاتت الحج وان كان يدرك الحج والهدى لزمه التوجه لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف واذا ادرك هديه يصنع به ما شاء لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه وان كان يدرك الهدى دون الحج يتحلل لعجزه عن الاصل وان كان يدرك الحج دون الهدى جاز له التحلل استحسانا وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدى وانما يستقيم على قول ابي حنيفة رح وفي المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقت الدم بيوم النحر وجه القياس وهو قول زفر رح انه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى ووجه الاستحسان انا لو الزمناه التوجه لضاع ماله لان المبعوث على يديه الهدى يذبحه ولا يحصل مقصوده وحرمة المال كحرمة النفس وله الخيار ان شاء صبر في ذلك المكان او في غيره ليذبح عنه فيتحلل وان شاء توجه ليؤدي النسك الذي التزمه بالاحرام وهو افضل لانه اقرب الى الوفاء بما وعد ومن

پس این جائز است زیراچه حج او فوت شده است **ف** وکسیکه حج او فوت میشود افعال عمره بجا آورده حلال میشود **ص** واگر احصار او زائل گردد در وقتیکه دران ادای حج و ادراک هدی تواند کرد لازم میشود براو که متوجه شود برای ادای حج زیراچه عجزی که بسبب مانع ادای حج عارض شده بود زائل گشت پیش ازانکه خلف وعوض آنرا بعمل آورده باشد پس درینصورت هرگاه روانه شود وهدی خود را سلامت بیابد پس آن را هرچه خواهد کند زیراچه آن هدی ملک اوست وآنرا برای مقصودی معین نموده بود که استغنا ازان حاصل گشت واگر احصار او زائل گردد در وقتی که دران ادراک هدی تواند کرد نه ادای حج پس درینصورت حلال خواهد شد بسبب عجز او از ادای اصل و اگر احصار او زائل گردد در وقتیکه دران ادای حج تواند کرد نه ادراک هدی باین طور که وعده گرفته باشد از برندهٔ هدی که ذبح کند آنرا بتاریخ هفتم شهر ذی حجه پس درینصورت نیز جائز است وی را که حلال شود بنا بر استحسان و زفر رح گفته است که درینصورت وی را جائز نیست که حلال شود وهمین موافق قیاس است زیراچه او درینصورت قادر است بر اصل که حج است پیش از حاصل کردن مقصود از بدل که هدی است و باید دانست که این تقسیم و تردید که مذکور شد بنا بر قول صاحبین رح درست نمی شود در حق کسیکه محصر باشد از حج زیراچه ذبح نمودن دم احصار حج نزد ایشان جائز نیست مگر در روز عید پس هرکه حج را خواهد یافت هدی را نیز و جز این نیست که تقسیم مذکور درست میشود در حق محصر مذکور بنا بر قول ابی حنیفه رح و در حق محصر از عمره درست است بالاتفاق چه ذبح نمودن دم احصار از عمره موقت نیست بروز عید بالاتفاق و باید دانست که وجه استحسان این است که درصورت مذکور اگر لازم گردانیده شود براو که متوجه شود برای ادای حج هرآینه مال او ضائع خواهد شد زیراچه شخصی که بدست او هدی فرستاده است ذبح خواهد کرد آنرا بیفایده چه مقصود ازان حاصل نخواهد شد و حرمت مال مانند حرمت ذات انسان است و باید دانست که درصورت مذکوره محصر مذکور مختار است اگر خواهد صبر کند در مکانیکه محصر شده است دران یا در غیر آن تا آن زمان که هدی ذبح کرده شود از جانب وی پس او درین هنگام حلال گردد و اگر خواهد متوجه شود بسوی ادا نمودن عبادتی که التزام آن نموده بود بسبب احرام و ادا نماید آن را و این افضل است چه درین وفا نمودن چیزیست که وعدهٔ آن نموده بود **مسئله** هرکه بعد از

وقف بعرفة ثم احصر لا يكون محصرا لوقوع الامن عن الفوات ومن احصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر لانه تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل وان قدر على احدهما فليس بمحصر اما على الطواف فلان فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل واما على الوقوف فلما بينا وقد قيل في هذه المسئلة خلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف رح والصحيح ما اعلمتك من التفصيل

باب الفوات

ومن احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج لما ذكرنا ان وقت الوقوف يمتد اليه وعليه ان يطوف ويسعى ويتحلل ويقضي الحج من قابل ولا دم عليه لقوله عليه السلام من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليتحلل بعمرة وعليه الحج من قابل والعمرة ليست الا الطواف والسعي ولان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه الا باداء احد النسكين كما في الاحرام المبهم وهنا عجز عن الحج فتعين عليه العمرة

وقوف بعرفات محصر گردد پس او درحقیقت محصر نیست زیراچه درین هنگام بسبب احصار حج او فوت نمی شود **مسئله ۹** هرکه محصر شود در مکه بسبب احصار طواف خانه کعبه وقوف بعرفات نتواند کرد پس او محصر ست زیراچه درحق او متعذر ست اتمام حج پس او مانند کسی ست که محصر شود در زمین حل واگر او قادر باشد بر یکی از طواف ووقوف بعرفات پس درین دو صورت او محصر نیست اما در صورت اول پس بجهت آنکه فائت الحج حلال میشود بسبب طواف ودر صورتی که قادر نباشد بر طواف پس دم قائم مقام آن میشود ودرین صورت بسبب دم حلال میشود **ف** واصل همان طواف ست درحق وی هرگاه او بر طواف قادر باشد محصر نخواهد شد **ص** واما در صورت دوم پس بخاطر وجهی ست که در مسئلهٔ اول مذکور شد وبعضی گفته اند که درین مسئله اختلاف ست میان ابی حنیفه ومیان ابی یوسف رح **ف** باین طور که امام ابوحنیفه رح میگوید که محرم محصر نمیشود درحرم وابویوسف رح میگوید که اگر عدو غالب شود بر مکه حتی که حائل شود عدو میان محرم ومیان خانه کعبه پس درین صورت احصار متحقق میشود ولیکن این بیان اختلاف صحیح نیست **ص** وصحیح همانست که اول مذکور شد والله اعلم ✦ ✦ ✦ ✦

باب دربیان فوت شدن حج **مسئله ۱** هرکه احرام حج نماید وبعد ازان اتفاق وقوف بعرفات نافتد تا فجر روز عید پس حج او فوت میشود بجهت آنکه سابق مذکور شده است که وقت وقوف بعرفات تا فجر روز عید ست ودرین هنگام بر وی واجب ست که طواف خانه کعبه وسعی میان صفا ومروه نموده حلال شود ودرسال آینده قضای حج نماید وبر او دم لازم نیست بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرکرا وقوف بعرفات اتفاق نشود ودر شب عید نیز وقوف بعرفات اتفاق نافتد پس حج او فوت میشود ولازم ست وی راکه عمره نموده حلال شود ودرسال آینده حج نماید وعمره عبارتست از طواف وسعی وبجهت آنکه هرگاه احرام صحیح ومنعقد گردد پس خروج ازان متصور نیست مگر بادای حج یا عمره چنانکه اگر کسی احرام مبهم کند ودر **ف** تلبیه گوید اللهم لبیک وتعیین حج وعمره ننماید ودردل هم نیت یکی ازان نکند پس خروج او از احرام متصور نمی شود مگر بادای یکی از دو نسک **ص** ودرصورت مذکوره ادای حج متصور نیست پس ادای عمره بر او لازم ست

ولا دم علیه لان التحلل وقع بافعال العمرة فكانت في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يجمع بينهما والعمرة لا تفوت وهي جائزة في جميع السنة الا خمسة ايام يكره فيها فعلها وهي يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لما روي عن عائشة انها كانت تكره العمرة في هذه الايام الخمسة ولان هذه ايام الحج فكانت متعينة له وعن ابي يوسف رحمه انه لا تكره في يوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت ركن الحج بعد الزوال لا قبله والاظهر من المذهب ما ذكرناه ولكن مع هذا لو اداها في هذه الايام صح ويبقى محرما فيها لان الكراهة لغيرها وهو تعظيم امر الحج وتخليص وقته له فيصح الشروع والعمرة سنة وقال الشافعي رح فريضة لقوله عليه السلام العمرة فريضة كفريضة الحج ولنا قوله عليه السلام الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتادى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذه امارة النفلية وتاويل ما رواه انها مقدرة باعمال كالحج اذ لا تثبت الفرضية مع التعارض في الآثار قال وهي الطواف والسعي وقد ذكرناه في باب التمتع والله اعلم بالصواب

باب الحج عن الغير

الاصل في هذا الباب ان الانسان له ان يجعل ثواب عمله لغيره صلوة او صوما او صدقة او غيرها عند اهل السنة والجماعة لما روي عن النبي عليه السلام

دم لازم نیست زیراچه او حلال شد بسبب افعال عمره وافعال عمره در حق او که فائت الحج ست بمنزله دم ست در حق محصر پس جمع نموده نمیشود میان آن هر دو **ف** آنی افعال عمره ودم **ص** **مسئله ۲** عمره فوت نمیشود وچه آن جائز ست در جمیع ایام سال مگر در پنج روز از ایام سال و آن پنج روز روز عرفه وعید اضحی وسه روز ایام تشریق ست چه درین پنج روز ها عمره مکروه است بجهت آنکه مرویست که عائشه رض مکروه داشته است عمره را درین روز های پنجگانه وبجهت آنکه این روز ها ایام حج ست پس این روز ها برای حج متعین ست و از ابی یوسف رح مرویست که او مکروه نمی داشت عمره را در روز عرفه پیش از وقت زوال زیراچه وقت رکن حج میرسد بعد از وقت زوال در روز عرفه نه قبل از ان ومذهب ظاهر همانست که اول مذکور شد ولیکن مع هذا اگر عمره کند کسی درین روزها صحیح میشود واو محرم میماند برای عمره درین روزها زیراچه کراهت آن درین روزها لغیره است بجهت تعظیم امر حج وهم بجهت آنست که این ایام وقت حج ست پس باید که خالصا برای حج باشد پس شروع او بکار است صحیح خواهد بود **مسئله ۳** عمره سنت ست وشافعی رح گفته است که فرض ست زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که عمره فرض ست مانند حج ودلیل علمای مایکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که حج فرض است وعمره نفل ست ودوم اینست که عمره موقت نیست وبنیت غیر ادا کرده میشود چنانچه در صورتی که فوت شود حج کسی **ف** چه او در بصورت عمره می نماید بنا بر آنچه مذکور شد حال آنکه وی بنیت حج بود نه بنیت عمره **ص** واین احکام دلالت میکند بر آنکه عمره نفل ست وحدیثی که شافعی رح آورده است که عمره فرض ست مانند حج پس جواب آن اینست که میان این حدیث ومیان حدیثی که علمای ما آورده اند تعارض ست وبا وجود این تعارض فرضیت ثابت نخواهد شد پس تاویل آن ضرورست وتاویل آن اینست که فرض بمعنی تقدیر ست ودر حدیث مذکور یعنی اعمال عمره مقدر ست مانند اعمال حج **مسئله ۴** عمره عبارت از طواف خانه کعبه وسعی نمودن میان صفا ومروه چنانچه مذکور شد در باب تمتع والله اعلم

باب در بیان حج نمودن انسان از جانب غیر **مسئله ۱** قاعده **ف** نزد اهل سنت وجماعت **ص** اینست که جائز ست مر انسان را که بگرداند ثواب عمل خود را برای غیر خواه آن عمل روزه باشد یا نماز یا صدقه باشد یا غیر آن وجه جواز آن اینست که پیغمبر صلعم

انه ضحّی بکبشین املحین احدهما عن نفسه والاخر عن امته ممن اقر بوحدانیة الله تعالی وشهد له بالبلاغ جعل تضحیة احدی الشاتین لامته والعبادات انواع مالیة محضة کالزکوٰة وبدنیة محضة کالصلوٰة ومرکبة منهما کالحج والنیابة تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب ولا تجری فی النوع الثانی بحال لان المقصود وهو اتعاب النفس لا یحصل به وتجری فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الثانی وهو المشقة بتنقیص المال ولا تجری عند القدرة لعدم اتعاب النفس والشرط العجز الدائم الی وقت الموت لان الحج فرض العمر وفی الحج النفل تجوز الانابة حالة القدرة لان باب النفل اوسع ثم ظاهر المذهب ان الحج یقع عن المحجوج عنه وبذلک تشهد الاخبار الواردة فی الباب کحدیث الخثعمیة فانه علیه السلام قال فیه حجی عن ابیک واعتمری وعن محمد ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة لانه عبادة بدنیة وعند العجز اقیم الانفاق مقامه کالفدیة فی باب الصوم قال ومن امره رجلان

قربانی نمود دو قوچ را الخ یکی را برای ذات خود و دیگری را برای امت خود که ایمان آورده باشند بوحدانیت خدای تعالی و برسالت پیغمبر او صلی الله علیه وسلم پس ازین معلوم شد که انسان اگر دانیدن ثواب عمل خود برای غیر جائز ست چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بامت خود بخشید ثواب قربانی نمودن یکی قوچ را که عمل او ست و باید دانست که عبادات بر چند نوع ست یکی عبادت مالی فقط چون ادای زکوٰة مال دوم عبادت بدنی فقط چون نماز سوم عبادتی ست که ببدن و بمال هر دو تعلق دارد چون حج و در نوع اول نیابت جاری ست در هر دو حال یعنی در حالت صحت و اختیار و در حالت ضرورت و بیماری زیرا چه مقصود از عبادت مالی دادن مال ست و آن حاصل میشود از فعل نائب نیز و در نوع دوم نیابت جاری نیست در هیچ حال زیرا چه مقصود ازان رنج و مشقت دادن نفس ست و آن حاصل نمیشود از فعل نائب و در نوع سوم نیابت جاری میشود در وقت عجز و ضرورت و جاری نمیشود در وقت قدرت زیرا چه دران جهت مالی و جهت بدنی هر دو متحقق ست پس وران در حالت عجز نیابت جاری خواهد شد بنا بر جهت اول و جاری نخواهد شد در حالت قدرت بنا بر جهت دوم و باید دانست که شرط جواز حج نمودن انسان از جانب غیر اینست که آن غیر همیشه عاجز باشد تا دم مرگ زیرا چه حج نمودن در تمامی عمر یکبار فرض ست پس وقت آن تمام عمر ست **ف** پس عجز از ان متحقق نمیشود مگر وقتیکه حالت عجز مستمر شود تا دم مرگ **ص** **مسئله ۲** در حج نفل نیابت جائز ست در حالت قدرت نیز زیرا چه در باب نفل وسعت ست و بعد ازان باید دانست که محمد رحمه الله میگوید که در صورتیکه حج نماید انسان از جانب غیر حج واقع میشود از حج کننده و ثواب نفقه آن میشود مر آن غیر را که امر کرده است آن انسان را بحج نمودن از جانب او و عین حج از جانب آن غیر واقع نمیشود زیرا چه حج عبادت بدنی ست و در صورت عجز انفاق یعنی خرچ دادن قائم مقام حج نموده میشود مانند فدیه در باب روزه **ف** پس ساقط میشود حج از ذمه امر کننده **ص** و ظاهر روایت اینست که در صورت مذکوره حج واقع میشود از جانب آن غیر زیرا چه برین دلالت میکند احادیثی که در باب وارد شده است چون حدیث خثعمیه چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است خثعمیه را که حج بکن از جانب پدر خود و عمره بکن از جانب او **مسئله ۳** اگر شخصی را امر کنند دو کس

ان يحج عن كل واحد منهما حجة فاهل بحجة عنهما فهي عن الحاج ويضمن النفقة لان الحج يقع عن الآمر حتى لا يخرج الحاج عن حجة الاسلام وكل واحد منهما امره ان يخلص الحج له من غير اشتراك ولا يمكن ايقاعه عن احدهما لعدم الاولوية فيقع عن المأمور ولا يمكنه ان يجعله عن احدهما بعد ذلك بخلاف ما اذا حج عن ابويه فان له ان يجعله عن احدهما لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما او لهما فيبقى على خياره بعد وقوعه سببا للثواب وهنا يفعل بحكم الآمر وقد خالف امرهما فيقع عنه ويضمن النفقة ان انفق من مالهما لانه صرف نفقة الآمر الى حج نفسه وان ابهم الاحرام بان نوى عن احدهما غير عين فان مضى على ذلك صار مخالفا لعدم الاولوية وان عين احدهما قبل المضي فكذلك عند ابي يوسف وهو القياس لانه مامور بالتعيين والابهام يخالفه فيقع عن نفسه بخلاف ما اذا لم يعين حجة او عمرة حيث كان له ان يعين ما شاء لان الملتزم هناك مجهول

باینکه از جانب هر واحد از ایشان حج فرض نماید واز جانب هر دو کس احرام حج نماید پس درین صورت آن حج واقع میشود از جانب آن حج کننده ف نه از جانب هیچ از آنها ص زیرا چه هر واحد از آنها امر کرده بود مر آن شخص را باینکه حج نماید از جانب او ف فقط و گرداند آن حج را برای وے ص خالصًا بغیر اشتراک ف وشخص مذکور مخالفت آن نمود ص وممکن نیست که آن حج واقع شود از جانب یکی از آن دو کس چه یکی اولی نیست از دیگر ف پس بالضرورة ص از جانب مامور واقع خواهد شد وبعد ازان اگر خواهد آن شخص که بگرداند آن حج را برای یکی از آن دو کس پس آن نیز ممکن نیست بخلاف آنکه اگر شخصے حج نماید از جانب پدر ومادر هر دو چه آن شخص را میرسد که بگرداند آن حج را برای یکی از مادر وپدر زیرا چه این شخص تبرع کننده است در حق مادر وپدر بسبب گردانیدن ثواب عمل خود برای مادر وپدر ف پس او مختار است درینکه بخشد ثواب عمل خود را بهر کدام که خواهد از مادر وپدر ص پس اختیار او باقی خواهد ماند بعد از تحقق عمل که سبب ثواب ست ودر صورتی که کلام دران ست شخص مذکور حج نموده است بحکم آن دو کس ف وبامر آنها ص وهر که مخالفت امر آنها کرد پس آن حج از او واقع خواهد شد ف نه از جانب هیچ یکی از آنها ص ودرین صورت شخص مذکور ضامن نفقه میشود برای هر واحد از آنها اگر خرج نموده باشد ف در راه حج ص مال آنها را زیرا چه او خرج کرده است مال امر کننده را در حج خود واگر شخص مذکور احرام مبهم نماید باینطور که احرام حج نماید از جانب یکی از آن دو کس بغیر تعیین ف یعنی احرام حج از جانب یک کس مبهم نماید ص پس درین صورت اگر باین احرام مبهم حج نماید آن حج از جانب او واقع میشود ف نه از جانب هیچ کس از آنها ص چه یکی اولی نیست از دیگر واگر پیش از تمام حج معین نماید حج را برای یکی پس این جائز ست بنابر استحسان نزد طرفین رح ونزد ابی یوسف درین صورت نیز حج او واقع میشود از جانب آن شخص ف نه از جانب هیچ یکی از آنها ص وهمین موافق قیاس ست زیرا چه شخص مذکور مامور بود بحج نمودن برای معین ومبهم مخالف معین ست ف وهرگاه شخص مذکور مخالف امر آنها کرد ص پس آن حج از جانب او واقع خواهد شد ف نه از جانب آنها ص بخلاف آنکه اگر شخصے احرام مبهم نماید باینطور که در احرام خود تعیین حج یا عمره ننماید چه درین صورت آن شخص را میرسد که آن احرام را معین نماید برای هر کدام که خواهد ف از حج وعمره ص زیرا چه درین صورت امری که التزام آن نموده است آن شخص مجهول

وههنا المجهول من له الحق وجه الاستحسان ان الاحرام شرع وسيلة الى الافعال لا مقصودا بنفسه والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفى به شرطا بخلاف ما اذا ادى الافعال على الابهام لان المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا **قال** فان امره غيره ان يقرن عنه فالدم على من احرم لانه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمامور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه وهذه المسئلة تشهد بصحة المروي عن محمد رح ان الحج يقع عن المامور وكذلك ان امره واحد بان يحج عنه والآخر بان يعتمر عنه واذنا له بالقران فالدم عليه لما قلنا ودم الاحصار على الآمر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف على الحاج لانه وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع اليه فيكون الدم عليه ولهما ان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه فان كان يحج عن ميت فاحصر فالدم في مال الميت عندهما خلافا لابي يوسف رح ثم قيل هو

و در صورتیکه کلام دران است صاحب حق مجهول است وجه استحسان این است که احرام مشروع است برای حج که وسیله افعال حج است و مقصود بنفسه نیست و احرام مبهم وسیله آن میتواند شد بواسطه تعیین پس احرام مبهم معتبر خواهد شد در صورت مذکوره بخلاف آنکه اگر تمام نماید افعال حج را باحرام مبهم **ف** و برای یک کس معین نکند بعد ازان بخواهد که معین نماید آنرا برای یک کس از آن دو کس چنین جائز نیست **ص** زیرا چه حجی که ادا نموده شد **ف** باحرام مبهم **ص** صلاحیت این ندارد که **ف** بعد ازان **ص** معین نموده شود **ف** برای یکی ازان دو کس **ص** پس ثابت شد که درین صورت حج شخص مذکور مخالف امر آن کسانست **ف** لهذا آن حج از جانب شخص مذکور واقع خواهد شد نه از جانب آن کس **ص** **مسئله ۴** اگر کسی امر کند شخصی را بآنکه قران نماید از جانب او پس درین صورت دم قران واجب میشود بر شخص مذکور که مامور است زیرا چه دم قران واجب شده است بطریق شکر الله بر توفیق جمع نمودن میان دو نسک و این جمع نمودن میان دو نسک فعل مامور است فقط چه او جمع مینماید میان آن هر دو **ف** نه آمر **ص** و باید دانست که این مسئله دلالت میکند بر صحت آنچه از محمد رح مرویست که حج از مامور واقع میشود **ف** چنانچه سابق مذکور شده است **ص**

مسئله ۵ اگر امر کنند انسانی را دو کس بر وجهی که یکی امر کند وی را بآنکه حج نماید از جانب او و دیگر امر کند وی را بآنکه عمره نماید از جانب او و هر دو اذن قران بدهند وی را پس درین صورت دم واجب میشود بر انسان مذکور **ف** زیرا چه او درین صورت قران مینماید پس قران بر او واجب خواهد شد **ص** بنا بر آنچه در مسئله سابق مذکور شد **مسئله ۶** اگر امر کند کسی کسی را بحج نمودن از جانب خود پس درین صورت اگر محصر شود مامور پس دم احصار بر آمر است و این نزد طرفین رح است و ابو یوسف رح گفته است که این دم بر محصر مذکور است زیرا چه وجوب دم احصار برای دفع ضرر است و این ضرر عبارت است از امتداد احرام و این ضرر راجع است در حق محرم محصر پس دم احصار بر او واجب خواهد شد و دلیل طرفین رح این است که در صورت مذکوره آمر مذکور آن مامور را درین ضرر انداخته است پس بر آمر است که خلاص کند وی را ازین ضرر **مسئله ۷** اگر کسی احرام حج نماید از جانب میت و بعد ازان محصر گردد پس دم احصار درین صورت واجب میشود در مال میت نزد طرفین رح بر خلاف قول ابی یوسف رح و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که در صورت مذکوره دم مذکور

من ثلث مال الميت لانه صلة كالزكوة وغيرها وقيل من جميع المال لانه وجب حقا للمامور فصار دينا ودم الجماع على الحاج لانه دم جناية وهو الجاني عن اختيار ويضمن النفقة معناه اذا جامع قبل الوقوف حتى فسد حجه لان الصحيح هو المأمور به بخلاف ما اذا فاته الحج حيث لا يضمن النفقة لانه ما فاته باختياره اما اذا جامع بعد الوقوف لا يفسد حجه ولا يضمن النفقة لحصول مقصود الامر وعليه الدم في ماله لما بينا وكذلك سائر دماء الكفارات على الحاج لما قلنا ومن اوصى بان يحج عنه فاحجوا عنه رجلا فلما بلغ الكوفة مات او سرقت نفقته وقد انفق النصف يحج عن الميت من منزله بثلث ما بقي وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا يحج عنه من حيث مات الاول فالكلام ههنا في اعتبار الثلث وفي مكان الحج اما الاول فالمذكور قول ابي حنيفة رح اما عند محمد رح يحج عنه بما بقي من المال المدفوع اليه ان بقي شيء والا بطلت الوصية اعتبارا بتعيين الموصي اذ تعيين الوصي كتعيينه وعند ابي يوسف رح يحج عنه بما

از ثلث مال میت ادا میشود زیرا چه آن عطیه است مانند زکوة وغیره ف چه صله عبارت است از دادن مال بغیر عوض مانند احسان ونذر وکفاره ص وبعضی گفته اند که آن ادا میشود از جمیع مال میت زیرا چه دادن آن واجب شده است در مال میت بجهت حق مامور پس آن دین شد ف ودین میت از جمیع مال ادا نموده میشود ص مسئله ۸ اگر مامور بحج از جانب غیر بعد از احرام جماع نماید پس دم بر مامور مذکور واجب میشود زیرا چه این دم بسبب جنایت است و مامور مذکور باختیار خود جنایت کرده است و مامور مذکور ضامن نفقه میشود برای آمر اگر او جماع نموده باشد پیش از وقوف بعرفات زیرا چه او بسبب جماع نمودن پیش از وقوف بعرفات فاسد کرده حج را و مامور نبود مگر بحج صحیح بخلاف آنکه اگر فوت شود حج بغیر اختیار او چه نمیشود او ضامن نفقه نمیشود بجهت آنکه باختیار او حج فوت نشده است و اگر جماع نماید بعد از وقوف بعرفات حج او فاسد نمیشود ف ولهذا درین صورت ص او ضامن نفقه نمیشود برای آمر چه مقصود آمر درین صورت حاصل است ولیکن دم لازم می آید بر مامور مذکور بنابر دلیلی که مذکور شد وهمچنین واجب است بر مامور جمیع دمها که واجب میشود بطریق کفاره جنایت بنابر آنچه مذکور شد مسئله ۹ هر که وصیت کرد باینکه حج نموده شود از جانب او پس وارثان او مقرر نمودند شخصی را برای آنکه حج نماید از جانب او و بعد از آن هرگاه رسید آن شخص بکوفه و مرد یا مالی که بوی داده بود برای حج دزد برد آنرا حال آنکه آن شخص نصف آن مال را خرج نموده بود پس درین صورت باید که شخص دیگر را مقرر نماید که او برای حج رود از جانب میت از خانه میت و خرج او داده شود از ثلث مال میت که باقی است و اینکه مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که درصورت مذکوره وارثان میت مذکور را لازم است که مقرر نمایند شخصی را برای حج نمودن از جانب میت مذکور برین وجه که آن شخص برای حج رود از مکانی که مامور اول در آنجا مرده است ولیکن نزد محمد رح خرچ آن داده میشود از مالیکه باقی مانده است از مالی که بمامور اول داده شده بود اگر از آن مال چیزی باقی مانده باشد و اگر چیزی از آن باقی نمانده باشد پس درین صورت وصیت مذکوره باطل میشود بنابر قیاس این بر صورتیکه موصی معین نماید مقدار مال را برای حج و آن مال خرچ شود و باقی نماند ف چه درین صورت وصیت او باطل میگردد پس همچنین درینجا نیز ص چه معین نمودن وصی مقدار مال را برای حج مانند معین نمودن موصی است و نزد ابی یوسف رح خرچ آن داده میشود از مالی که

بقی من الثلث الاول لانه هو المحل لنفاذ الوصیة ولابی حنیفة ان قسمة الوصی وعزله المال لایصح الا بالتسلیم
الی الوجه الذی سماه الموصی لانه لاخصم له لیقبض ولم یوجد فصار کما اذا هلک قبل الافراز والعزل فیحج بثلث
ما بقی واما الثانی فوجه قول ابی حنیفة رح وهو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام
الدنیا قال علیه السلام اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلث الحدیث وتنفیذ الوصیة من احکام الدنیا
فبقیت الوصیة من وطنه کان لم یوجد الخروج ووجه قولهما وهو الاستحسان ان سفره لم یبطل
لقوله تعالی ومن یخرج من بیته مهاجرا الی الله ورسوله الایة وقال علیه السلام من مات فی طریق الحج کتب له حجة مبرورة
فی کل سنة واذا لم یبطل سفره اعتبرت الوصیة من ذلک المکان واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسه ویبنی علی الخلاف المامور بالحج

باقی مانده است از ثلث جمیع مال میت ف که از ان خرج داده شده بود بمامور اول ص زیرا چه ثلث جمیع مال محل نفاذ وصیت است
و دلیل ابی حنیفه رح اینست که قسمت نمودن وصی مال میت را و علیحده نمودن مقداری را از ان برای حج نمودن از جانب او صحیح نیست
مگر وقتیکه تسلیم نماید آنرا در وجهی که مقرر نموده بود آنرا موصی زیرا چه کسی خصم نیست در ان مال تا قبض کند آنرا و در صورت مذکوره مقدار
مال که آن را بمامور اول داده بود در حج خرج نشد در وجهی که موصی آنرا مقرر نموده بود پس چنان شد که مال هلاک شود پیش از انکه علیحده نماید
آنرا وصی برای خرچ حج و درین صورت حج نموده میشود از جانب میت از ثلث انچه باقی است همچنین در اینجا نیز حج داده خواهد شد از ثلث
مال میت که باقی هست ف بعد از مردن مامور اول و بعد از خرچ نمودن او مقداری را که خرچ کرد آن را مامور اول ص باید دانست
که اختلاف میان علمای ما در دو مقام است یکی در اعتبار ثلث مال و دوم در مکانی که از انجا برای حج رود مامور دوم و اختلاف آنها در
مقام اول مع دلیل هر یک بیان نموده شد و اما دلیل قول ابی حنیفه رح در مقام دوم پس آن این است که هر قدر سفر که مامور اول نموده بود
در صورت مذکوره بسبب مردن او باطل گشت در حق احکام دنیا زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرگاه می میرد انسان
منقطع میگردد عمل او مگر سه چیز باقی میماند الی آخر الحدیث و یکی از ان سه چیز وصیت است پس حیثیت میت مذکور در صورت مذکوره
باقی است و وصیت کننده بود باینکه حج نماید ف از جانب او باینطور که شخصی برای ص حج از وطن او ف سفر کند ص پس چنانکه در صورت مذکوره کسی برای حج نمودن از
جانب او اصلا نرفته است همین موافق قیاس است و وجه قول صاحبین رح ف در مقام دوم ص اینست که آن مقدار سفر که مامور اول نموده بود باطل نگشته است
بجهت آنکه خدا تعالی فرموده است که هر که بیرون شود از خانه خود بنیت آنکه هجرت نماید بسوی خدا و رسول خدا صلی الله علیه وسلم ف و بعد از ان بمیرد پس اجر او بر خدا است
ص و بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که بمیرد در راه حج نوشته میشود برای او ثواب حج مقبول هر سال و هرگاه باطل نشد مقدار سفر مذکور پس اعتبار نموده
خواهد شد وصیت مذکوره از مکانیکه رسیده بود در ان مامور اول و این استحسان است باید دانست که این اختلاف در صورت مذکوره مبنی است بر اختلاف آنها در
انسانی که حج نماید برای خود و بعد از ان در مکانی رسیده بمیرد ف پس درین صورت ابو حنیفه رح میگوید که از جانب او حج نموده شود از خانه او بدینطور که شخصی
بیشود از خانه او تا حج نماید از جانب او و صاحبین رح میگویند که فرستاده میشود شخصی از مکانیکه در ان مرده است تا آن شخص حج نماید از جانب او

قال ومن أهل بحجة عن أبويه يجزيه أن يجعلها عن أحدهما لأن من حج عن غيره بغير إذنه فإنما يجعل ثواب حجه له وذلك بعد أداء الحج فلغت نيته قبل أدائه وصح جعله ثوابه لأحدهما بعد الأداء بخلاف المأمور على ما مر وقد مر من قبل والله أعلم بالصواب

باب الهدي

الهدي أدناه شاة لما روي أنه عليه السلام سئل عن الهدي فقال أدناه شاة قال وهو من ثلاثة أنواع الإبل والبقر والغنم لأنه عليه السلام لما جعل الشاة أدنى لا بد أن يكون له أعلى وهو البقر والجزور ولأن الهدي ما يهدى إلى الحرم ليتقرب به فيه والأصناف الثلاثة سواء في هذا المعنى ولا يجوز في الهدايا إلا ما جاز في الضحايا لأنه قربة تعلقت بإراقة الدم كالأضحية فيتخصصان بمحل واحد والشاة جائزة في كل شيء إلا في موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف فإنه لا يجوز فيهما إلا البدنة وقد بينا المعنى فيما سبق ويجوز الأكل من هدي التطوع والمتعة والقران لأنه دم نسك فيجوز الأكل منها بمنزلة الأضحية وقد صح أن النبي عليه السلام أكل من لحم هديه وحسا من المرقة ويستحب أن يأكل منها لما روينا وكذا يستحب أن يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا ولا يجوز الأكل من بقية الهدايا لأنها دماء كفارات وقد صح أن النبي عليه السلام لما أحصر بالحديبية وبعث الهدايا على يدي ناجية الأسلمي قال له لا تأكل أنت

ص **مسئلہ ۱** هر که احرام حج نماید از جانب پدر و مادر خود پس جایز است وی را که بگرداند آنرا برای یکی از پدر و مادر زیرا چه هر که حج نماید از جانب غیر بغیر امر وی پس جز این نیست که او میگرداند ثواب حج خود را برای آن غیر و ثواب متحقق میشود بعد از ادای حج پس نیت او پدر و مادر که پیش از ادای حج بود لغو گشت و بعد ادای آن ثواب آنرا برای هر که از ایشان خواهد گرداند صحیح است بخلاف مامور بنا بر آنچه سابق مذکور شد والله اعلم

باب در بیان هدی

مسئلہ ۱ ادنی هدی گوسفند است بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که ادنی هدی گوسفند است و بدانکه هدی بر سه نوع است یکی شتر دوم گاو سوم گوسفند بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه گوسفند را ادنی هدی گردانید پس معلوم شد که چیزی اعلی از آن خواهد بود و اعلی از آن گاو و شتر است و بجهت آنکه هدی آنرا می گویند که برده شود بحرم برای ذبح بطریق عبادت و این معنی یافته میشود در هر سه نوع مذکور **مسئلہ ۲** جایز نیست هدی نمودن چیزی از این سه نوع مذکور مگر چیزی که اضحیه نمودن آن جایز است زیرا چه ذبح نمودن هدی عبادت است که تعلق دارد بر ریختن خون مانند اضحیه پس مختص خواهد شد هدی بچیزی که مختص است باضحیه **مسئلہ ۳** ذبح نمودن گوسفند جایز است در هر صورتی که دم لازم می آید در حج مگر در دو صورت ف یکی ص اینکه طواف زیارت نماید در حالت جنابت ف دوم ص اینکه جماع نماید بعد از وقوف بعرفات پس در این دو صورت جایز نیست مگر شتر یا گاو بنا بر آنچه سابق بیان نموده شده است **مسئلہ ۴** کسی که ذبح کند هدی را پس جایز است وی را خوردن گوشت آن هدی اگر آن هدی نفل باشد یا هدی تمتع یا هدی قران زیرا چه این هر سه هدی نسک است پس جایز است خوردن گوشت آن چنانچه اگر قربانی نماید کسی جایز است وی را خوردن گوشت آن نیز بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم خورده است گوشت و شوربای هدی خود را بلکه مستحب است اینکه از گوشت هدی خود چیزی بخورد بجهت آنچه مذکور شد از عمل ف پیغمبر صلی الله علیه وسلم ص و همچنین مستحب است وی را که تصدق نماید گوشت هدی خود را بوجهی که بیان نموده شده است در تصدق نمودن گوشت قربانی و جایز نیست وی را خوردن گوشت هدی سوای هدیهائی که مذکور شد زیرا چه هدیهای دیگر برای کفاره جنایت است و بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه محصر شده بود در حدیبیه و هدیها فرستاده بود بدست ناجیه اسلمی رض فرموده بود وی را که تو

ورفقتك منها شيئا ولا يجوز ذبح هدي التطوع والمتعة والقران الا في يوم النحر قال في الاصل يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر وذبحه يوم النحر افضل وهذا هو الصحيح لان القربة في التطوعات باعتبار انها هدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك جاز ذبحها في غير يوم النحر وفي ايام النحر افضل لان معنى القربة في اراقة الدم فيها اظهر اما دم المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وقضاء التفث يختص بيوم النحر ولانه دم نسك فيختص بيوم النحر كالاضحية ويجوز ذبح بقية الهدايا في اي وقت شاء وقال الشافعي رح لا يجوز الا في يوم النحر اعتبارا بدم المتعة والقران فان كل واحد دم جبر عنده ولنا ان هذه دماء كفارات فلا تختص بيوم النحر لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى لارتفاع النقصان به من غير تاخير بخلاف دم المتعة والقران لانه دم نسك قال ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم لقوله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فصار اصلا في كل دم هو كفارة ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكان ومكانه الحرم قال عليه السلام منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر ويجوز ان يتصدق بها على مساكين الحرم وغيرهم خلافا للشافعي رح لان الصدقة قربة معقولة والصدقة على كل فقير قربة قال ولا يجب التعريف بالهدايا لان الهدي ينبي

رفیقان تو چیزی از گوشت آن نباید خورد مسئله ذبح کردن هدی نفل و هدی تمتع و قران جائز نیست مگر در روز عید اضحی و در مبسوط مذکور است که ذبح نمودن هدی نفل پیش از روز عید نیز جائز است و ذبح کردن آن در روز عید افضل است و همین صحیح است زیرا چه معنی عبادت در هدی نفل باعتبار آنست که آن هدی است و این معنی متحقق میشود برسانیدن آن در حرم و هرگاه یافته شود این معنی پس جائز است ذبح کردن آن در غیر روز عید ولیکن ذبح کردن آن در ایام نحر افضلست زیرا چه معنی عبادت در ذبح کردن آن درین روزها ظاهر است و ذبح نمودن هدی تمتع و قران جائز نیست مگر در روز عید بجهت آنکه از قرآن مجید چنین فهمیده میشود زیرا چه حق تعالی فرموده است که بخورید از آن و بخورانید فقیر را و بعد از آن ادا کنید تفث خود را ف یعنی شرائط حج را مانند حلق و رمی و غیره ص و ادای تفث مختص است بروز نحر ف و هدی تمتع و قران در تفث داخل است ص و بجهت آنکه این هر دو هدی هدی نسک است پس ذبح کردن آن مختص بروز عید خواهد شد مانند اضحیه و ذبح نمودن هدیهای دیگر در هر وقت جائز است و شافعی رح گفته است که ذبح نمودن هدیهای دیگر نیز جائز نیست مگر در روز عید بنا بر قیاس آن بر هدی تمتع و قران زیرا چه هدی تمتع و قران نیز در جبر نقصان است نزد شافعی رح و دلیل علمای ما آنست که هدیهای دیگر سوای تمتع و قران برای کفاره جنایت است پس ذبح کردن آن مختص بروز عید نخواهد شد زیرا چه آن هرگاه واجب شده است برای جبر نقصان پس تعجیل آن بهتر است تا بسبب آن نقصان ازو مرتفع شود بلا تاخیر بخلاف هدی تمتع و قران چه آن دم نسک است نه برای کفاره جنایت مسئله جائز نیست ذبح نمودن هدیها مگر در حرم بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است در بیان جزای صید باید که هدی برسد بکعبه و این اصلست و ازین معلوم شد که هر هدیهائیکه واجب شود برای کفاره جنایت آنرا تا بحرم باید برد و بجهت آنکه هدی نام چیزیست که برده شود بسوی مکانی و مکان آن حرم است چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که منا تمامه مکان نحر است و راههای مکه همه مکان نحر است مسئله جائز است مر صاحب هدی را که تصدق نماید گوشت آنرا بمساکین حرم و غیر حرم زیرا چه تصدق نمودن عبادت معقولست ف یعنی موافق عقلست ص و صدقه دادن بهر فقیر عبادت معقولست و شافعی رح بر خلاف این میگوید مسئله تعریف هدیها واجب نیست زیرا چه هدی آگاهی

على القول الاول مكان ليتقرب باراقة دم فيه لاجل التعريف ولا يجب فان عرف هدى التمتع فحسن لانه يتوقت بيوم النحر فعسى لا يجد من يمسكه فيحتاج الى ان يعرف به ولانه دم نسك فيكون مبناه على التشهير بخلاف دماء الكفارات لانه يجوز ذبحها قبل يوم النحر على ما ذكرنا وسببها الجناية فيليق به الستر **قال** والافضل في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح لقوله تعالى فصل لربك وانحر قيل في تاويله الجزور وقال الله تعالى ان تذبحوا بقرة وقال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم والذبح ما اعد للذبح وقد صح ان النبي عليه السلام نحر الابل وذبح البقر والغنم ثم ان شاء نحر الابل في الهدايا قياما او اضجعها واي ذلك فعل فهو حسن والافضل ان ينحرها قياما لما روي انه عليه السلام نحر الهدايا قياما واصحابه رضي الله عنهم كانوا ينحرونها قياما معقولة اليد اليسرى ولا يذبح البقر والغنم قياما لان في حالة الاضطجاع المذبح ابين فيكون الذبح ايسر والذبح هو السنة فيهما قال والاولى ان يتولى ذبحها بنفسه اذا كان يحسن ذلك لما روي ان النبي عليه السلام ساق مائة بدنة في حجة الوداع فنحر نيفا وستين بنفسه وولى الباقي عليا رضي الله عنه ولانه قربة والتولي في القربات اولى لما فيه من زيادة الخشوع الا ان الانسان قد لا يهتدي لذلك ولا يحسنه فجوزناه توليه غيره

از بردن آن در حرم تا که عبادت حاصل شود بر مختص چون بران نه آگاهی نیند ها او تعریف آن پس تعریف آن واجب نخواهد شد **ف** حاصل آنکه دلیل وجوب آن یافته نشده است **ص** ومعهذا اگر تعریف نماید هدی تمتع را پس این حسن است بجهت آنکه ذبح کردن آن مختص بروز عید است پس شاید که محرم نیابد کسی را که نگاه دارد آنرا **ف** تا روز عید **ص** پس او بتعریف نمودن آن محتاج است وبجهت آنکه هدی تمتع هدی نسک است پس بنای آن بر تشهیر **ف** واشتهار **ص** است بخلاف هدیهای که برای کفاره جنایات است زیرا چه ذبح نمودن آن پیش از روز عید جائز است چنانچه سابق مذکور شد ونیز سبب آن جنایت است پس ستر واخفای آن سزاوار است **مسئلہ ۹** شتر را نحر کردن افضل است وگوسفند وگاو را ذبح کردن زیرا چه چنین فهمیده میشود از قرآن مجید چه او تعالی فرموده است فصل لربک وانحر یعنی نماز بخوان برای پروردگار خود ونحر بکن ودر تاویل آن گفته شده است که مراد شتر است ونیز فرموده است او تعالی که ذبح کنید گاوی را ونیز فرموده است او تعالی که عوض دادیم ابراهیم علیه السلام را بذبح عظیم وذبح بالکسر چیزیست که آماده باشد برای ذبح **ف** بالفتح **ص** ونیز بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم نحر نموده است شتر را وذبح نموده است گاو وگوسفند را وبعد از آن باید دانست که اگر خواهد صاحب هدی نحر کند شتر را باین طور که استاده دارد شتر را وبه بندد دست چپ آنرا ونحر نماید آنرا واگر خواهد نحر نماید آنرا باین طور که بغلطاند آنرا ونحر نماید واین هر دو طور حسن است ولیکن همان طور اول افضل است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بطور اول نحر نموده است وهمچنین اصحاب رض بطور اول نحر نموده اند ونباید که گاو وگوسفند را ذبح نماید در حالیکه استاده باشند زیرا چه در حالت غلطانیدن گلوی آن که موضع ذبح است واضح ودرخشان میشود وهم ذبح کردن در حالت غلطانیدن آسان تر است نسبت حالت قیام وذبح نمودن گاو وگوسفند سنت است **مسئلہ ۱۰** اولی اینست که صاحب هدی خود ذبح یا نحر کند آن را بشرطیکه ذبح نمودن داند بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حجة الوداع صد هدی روان کرده بود واز آنجمله شصت وچند هدی را بدست مبارک خود نحر نموده بود وباقی علی رض را فرموده وبجهت آنکه ذبح نمودن هدی عبادت است وعبادت را بذات خود بجا آوردن اولی است چه از زیاده خشوع متحقق میشود لیکن گاه باشد که انسان نه داند آنرا لهذا جائز داشته شد که امر کند غیر را بذبح نمودن آن

قال ويتصدق بجلالها وخطامها ولا يعطي أجرة الجزار منها لقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وبخطمها ولا تعط
أجرة الجزار منها ومن ساق بدنة فاضطر الى ركوبها ركبها وان استغنى عن ذلك لم يركبها لانه جعلها خالصا لله تعالى فلا ينبغي
ان يصرف شيئا من عينها او منافعها الى نفسه الى ان يبلغ محله الا ان يحتاج الى ركوبها لما روي انه عليه السلام رأى رجلا يسوق
بدنة فقال اركبها ويلك وتأويله انه كان عاجزا محتاجا ولو ركبها فانتقص بركوبه فعليه ضمان ما نقص من ذلك وان كان لها
لبن لم يحلبها لان اللبن متولد منها فلا يصرفه الى حاجة نفسه وينضح ضرعها بالماء البارد حتى ينقطع اللبن ولكن هذا اذا كان
قريبا من وقت الذبح فان كان بعيدا منه يحلبها ويتصدق بلبنها كيلا يضر ذلك بها وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثله
او بقيمته لانه مضمون عليه ومن ساق هديا فعطب فان كان تطوعا فليس عليه غيره لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات وان كان
عن واجب فعليه ان يقيم غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته وان اصابه عيب كثير يقام غيره مقامه لان المعيب بمثله
لا يتأدى به الواجب فلا بد من غيره وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق بسائر املاكه واذا عطبت البدنة في الطريق فان كان تطوعا نحرها وصبغ نعلها بدمها
وضرب بها صفحة سنامها ولا يأكل هو ولا غيره من الاغنياء بذلك امر رسول الله عليه السلام ناجية الاسلمي والمراد بالنعل قلادتها وفائدة ذلك ان يعلم الناس انه هدي

مسئلہ ۱۱ باید کہ تصدق نماید جل و مہار آنرا و باید کہ جزوی از اجزای ہدی را و اجرت پاک کنندہ آن نکند زیرا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
بعلی فرمودہ بود کہ جل و مہار آنرا تصدق نما و اجرت جزار از آن مدہ **مسئلہ ۱۲** ہر کہ ہدی نماید شتری را و در اثنای راہ محتاج و مضطر
شود بسوی سوار شدن بران جائز ست کہ سوار شود بران و اگر محتاج نباشد بآن باید کہ سوار نشود بران زیرا کہ آن ہدی را خالص
برای خدا گردانیدہ است پس سزاوار نیست کہ جزوی از اجزا یا از منافع آن صرف نماید برای ذات خود تا آن زمان کہ برسد بمحل خود مگر آنکہ
محتاج شود بسوی سوار شدن بران بجہت آنکہ مرویست کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم دید شخصی را کہ در پیش ہدی خود میرود و میراند آنرا پس فرمود
بوی کہ سوار شو بران و تاویل اینست کہ شخص مذکور محتاج بود بسوار شدن بران پس اگر سوار شود کسے بر ہدی خود و بسبب آن نقصان شود
چیزی از ہدی مذکور پس بر او ضمان نقصان آن لازم می آید **مسئلہ ۱۳** ہدی اگر شیردار باشد باید کہ ندوشد آنرا زیرا کہ شیر متولد ست
از ان پس باید کہ صرف نکند آنرا برای ذات خود و باید کہ آب سرد بپاشد بپستان آن حتی کہ شیر آن منقطع گردد و این عمل کفایت میکند
وقتیکہ زمانہ ذبح نمودن قریب باشد پس اگر بعید باشد آنوقت جائز ست کہ شیر آنرا دوشیدہ تصدق نماید تا بسبب جمع شدن شیر پستان
آن ضرر نرسد بآن و اگر صرف نماید آنرا در حاجت خود باید کہ تصدق نماید آن مقدار شیر را یا قیمت آنرا زیرا کہ ضمان آن شیر بر او واجب ست
مسئلہ ۱۴ اگر ہدی روان کند کسی و آن ہدی در اثنای راہ ہلاک گردد پس اگر آن ہدی ہدی نفل باشد بر او لازم نیست کہ بجای آن
ہدی دیگر را ہدی نماید زیرا کہ قربت و عبادت او متعلق شدہ بود بہدیہ کہ ہلاک شدہ و محل قربت در حق او ہمان بودہ است و آن فوت شد
و اگر آن ہدی ہدی واجب باشد باید کہ بجای آن ہدی دیگر نماید زیرا کہ واجب بر ذمہ او باقی ست و ہمچنین اگر یافتہ شود دران عیب کثیرہ
بجای آن ہدی دیگر نماید زیرا کہ بسبب معیوب بعیب کثیر واجب ادا نمیشود پس ضرورست کہ دیگری را قائم مقام آن نماید و آن معیوب را ہرچہ
خواہد بکند چہ آن از جملہ مملوکات وی ست **مسئلہ ۱۵** ہدی نفل اگر در اثنای راہ قریب بہلاکت رسد پس اگر آن ہدی شتر باشد باید کہ
نحر کند آنرا و رنگ کند قلادہ آن را بخون آن و ملوث گرداند بخون آن کوہان آنرا و باید کہ نخورد آنرا صاحب ہدی و نہ غیر او از اغنیا چہ
باین امر کردہ بود پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ناجیہ اسلمی را و باید دانست کہ فائدہ رنگ کردن قلادہ آن اینست کہ بدانند مردمان کہ آن ہدی ست

فيأكل منه الفقراء دون الأغنياء وهذا لأن الإذن يتناوله معلقا بشرط بلوغه محله فينبغي أن لا يحل قبل ذلك أصلا
إلا أن التصدق على الفقراء أفضل من أن يتركه جزرا للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود فإن كانت واجبة أقام
غيرها مقامها وصنع بها ما شاء لأنه لم يبق صالحا لما عينه وهو ملكه كسائر أملاكه ويقلد هدي التطوع والمتعة والقران
لأنه دم نسك وفي التقليد إظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الإحصار ولا دم الجنايات لأن سببها الجناية
والستر أليق بها ودم الإحصار جابر فيلحق بجنسها ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لأنه لا يقلد الشاة عادة
ولا يسن تقليده عندنا لعدم فائدة التقليد على ما تقدم والله أعلم **مسائل منثورة**
أهل عرفة إذا وقفوا في يوم وشهد قوم أنهم وقفوا يوم النحر أجزأهم والقياس أن لا يجزيهم اعتبارا
بما إذا وقفوا يوم التروية وهذا لأنه عبادة تختص بزمان ومكان فلا يقع عبادة دونهما وجه
الاستحسان أن هذه شهادة قامت على النفي وعلى أمر لا يدخل تحت الحكم لأن المقصود منها نفي حجهم والحج لا يدخل
تحت الحكم فلا يقبل ولأن فيه بلوى عاما لتعذر الاحتراز عنه والتدارك غير ممكن وفي الأمر بالإعادة حرج بين فوجب أن يكتفى به

پس نخورند گوشت آن را فقرا نه اغنیا و سر آن اینست که اذن خوردن گوشت هدی معلق است بشرط رسیدن آن تا محل آن که حرم است
پس سزاوار است که حلال نشود خوردن آن پیش از رسیدن بمحل آن اصلا مگر اینکه تصدق بر فقیران افضل است از اینکه ضایع گذاشته شود
آنرا برای ددان و دران نوعی از عبادت است و همان مقصود است اگر آن هدی هدی واجب باشد بجای آن دیگری را قائم نماید و آن هدی را هرچه
خواهد بکند چه آن از جمله مملوکات وی است **مسئله** باید که قلاده ببندد در گردن هدی نفل و هدی تمتع و قران زیرا چه این هرسه هدی
نسک است و بسبب قلاده بستن در گردن آن شهرت آن میشود پس قلاده بستن لائق آنست و باید که قلاده نه بندد در گردن هدیکه بسبب احصار
واجب میشود یا بسبب جنایت زیرا چه سبب وجوب آن جنایت است پس ستر و اخفای آن لائق است و دم احصار برای جبر نقصان است پس
ملحق خواهد شد بدمهائیکه برای جبر نقصانست **ف** یعنی دمهائیکه برای جبر نقصان جنایت واجب میشود **ص** باید دانست که
مراد از هدی درین مسئله شتر است زیرا چه در گردن گوسفند قلاده بسته نمی شود باعتبار عادت و نه قلاده بستن در
گردن آن سنت است نزد علمای ما چه در بستن قلاده در گردن آن فائده نیست چنانچه سابق مذکور شده است والله اعلم
مسائل متفرقه **مسئله ۱** اهل طوفان اگر وقوف بعرفات نمایند در روزی بگمان آنکه آن روز روز عرفه است و بعد
ازان گواهی دهند قومی باینکه روزیکه وقوف بعرفات نموده اند آنها روز عرفه نبود بلکه آن روز روز عید بود پس حج صحیح است وقوف نموده
آنها جائز و معتبر است و گواهی قوم مذکور مقبول نیست و این بنابر استحسانست و مقتضای قیاس اینست که وقوف مذکور صحیح نباشد چنانچه اگر وقوف
بعرفات نمایند بتاریخ هشتم ذیحجه که آنرا یوم ترویه میگویند **ف** و بعد ازان معلوم شود که آن روز روز عرفه نبود پس این وقوف بعرفات
جائز نیست **ص** زیرا چه وقوف بعرفات عبادتی است مختص بمکان خاص و زمان خاص پس بدون آن مکان و زمان عبادت نخواهد شد و وجه استحسان
یکی اینست که گواهی قوم مذکور در صورت مذکوره قائم شده است بر نفی و بر چیزی که تحت حکم قاضی داخل نمیشود زیرا چه مقصود آن قوم از گواهی
مذکور نفی حج است و حج چیزیست که داخل نمیشود تحت حکم قاضی پس این گواهی مقبول نخواهد شد و دوم اینست که در صورت مذکوره عموم
بلوی است بجهت آنکه احتراز نمودن ازان متعذر است و تدارک آن در صورت مذکوره ممکن نیست [illegible] که تدارک نموده شود بوقوف ثانی مذکور

عند الاشتباه بخلاف ما اذا وقفوا یوم الترویة لان التدارک ممکن فی الجملة بان یزول الاشتباه فی یوم عرفة ولان جواز المؤخر له نظیر ولا کذلک جواز المقدم قالوا وینبغی للحاکم ان لا یسمع هذه الشهادة ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا لانه لیس فیها الا ایقاع الفتنة وکذا اذا شهدوا عشیة عرفة برؤیة الهلال ولا یمکنه الوقوف فی بقیة اللیل مع الناس او اکثرهم لم یعمل بتلک الشهادة **قال** ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرة الوسطی والثالثة ولم یرم الاولی فان رمی الاولی ثم الباقیتین فحسن لانه راعی الترتیب المسنون ولو رمی الاولی وحدها اجزاه لانه تدارک المتروک فی وقته وانما ترک الترتیب وقال الشافعی رح لا یجزیه ما لم یعد الکل لانه شرع مرتبا فصار کما اذا سعی قبل الطواف او بدأ بالمروة قبل الصفا ولنا ان کل جمرة قربة مقصودة بنفسها فلا یتعلق الجواز بتقدیم البعض علی البعض بخلاف السعی لانه تابع للطواف لانه دونه والمروة عرف منتهی السعی بالنص فلا تتعلق بها البدایة **قال** ومن جعل علی نفسه ان یحج ماشیا فانه لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارة وفی الاصل خیره بین الرکوب والمشی وهذا اشارة الی الوجوب وهو الاصل لانه التزم القربة بصفة الکمال

در صورت اشتباه بخلاف آنکه اگر وقوف بعرفات نمایند بتاریخ هشتم زیرا چه تدارک آن درین صورت ممکن ست فی الجمله بایطور که اشتباه زائل گردد در روز عرفه و نیز جواز چیزی که موخر شود از وقت خود نظیر آن موجود است در شرع و جواز تقدیم چیزی بر وقت آن چنین نیست **ف** یعنی نظیر آن در شرع یافته نشده است لهذا در صورتیکه گواهی دهند گواهان که وقوف بعرفات واقع شده است در روز عید گواهی مقبول داشته نمی شود چه این موخرست از وقت بخلاف وقتیکه گواهی دهند باینکه وقوف بعرفات واقع شده است بتاریخ هشتم چه این مقدم واقع شده است از وقت **ص** و باید دانست که فقها گفته اند که در صورت مذکوره سزاوار است مر حاکم را که بسوی گواهی قوم مذکور گوش نکند و متوجه نشود و بگوید بقوم مذکور که حج مردمان تمام شده و شما بروید زیرا چه در شنیدن این گواهی جز فتنه نیست و همچنین اگر وقت شام در روزی که تاریخ هشتم ست بر غم امام گواهی دهند قومی برویت هلال عید در روزی که بحساب آن روز تاریخ مذکور روز عرفه میشود پس درین صورت نیز باید که گواهی آنها را قبول نکند حاکم زیرا چه درین صورت ممکن نیست امام را که در بقیه شب وقوف نماید بعرفات مع اکثر مردمان پس در شنیدن گواهی مذکور فتنه برپا میشود **مسئله ۲** هر که رمی نماید در روز دوم جمرهٔ وسطی و ثالث او جمرهٔ اول را جمره رمی ننماید پس اگر او رمی نماید جمرهٔ اول او اعاده نماید رمی جمره دوم و سوم را پس این حسن ست زیرا چه او رعایت کرد ترتیبی را که سنت ست و اگر همان اول را رمی نماید فقط کفایت میکند زیرا چه او تدارک کرد متروک را در وقت آن و جزین نیست که ترک کرد ترتیب را **ف** که مسنون ست و از ترک مسنون چیزی لازم نمی آید **ص** و شافعی رح گفته است که این جائز نیست بلکه ضرورست که اعاده کل نماید زیرا چه رمی نمودن آن جمره ها بترتیب مذکور مشروع ست پس این چنانست که سعی نماید میان صفا و مروه پیش از طواف نمودن **ف** خانه کعبه **ص** یا ابتدا نماید در سعی نمودن از مروه نه از صفا و دلیل علمای ما اینست که رمی نمودن هر جمره عبادت علیحده است پس جواز آن متعلق نیست بتقدیم بعضی ازان بر بعض دیگر بخلاف سعی نمودن **ف** میان صفا و مروه **ص** زیرا چه آن تابع طواف ست چه سعی مذکور کمتر ست از طواف خانه کعبه معلوم شده است از نص که مروه منتهای سعی است پس ابتدا کردن بآن متعلق نخواهد شد **مسئله ۳** هر که بطریق نذر واجب گرداند بر خود حج را باینطور که حج خواهد کرد پیاده پس لازم ست وی را که سوار نشود تا آن زمان که فراغت نماید از طواف زیارت زیرا چه او التزام نموده است عبادتی را بصفت کمال

فلزم ما يثبت السنة كما اذا نذر الصوم متتابعا وافعال الحج تنتهي بطواف الزيارة فيمشي الى ان يطوف ثم قيل يبتدئ المشي من حين يحرم وقيل من بيته لان الظاهر انه هو المراد ولو ركب اراق دما لانه ادخل نقصا فيه قالوا انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي واذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي ان لا يركب ومن باع جارية محرمة قد اذن لها في ذلك فللمشتري ان يحللها ويجامعها وقال زفر ليس له ذلك لان هذا العقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما اذا اشترى جارية منكوحة ولنا ان المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع ان يحللها فكذا المشتري الا انه يكره ذلك للبائع لما فيه من خلف الوعد وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبائع ان يفسخه اذا باشر باذنه فكذا لا يكون ذلك للمشتري واذا كان له ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا وعند زفر يتمكن لانه ممنوع عن غشيانها وذكر في بعض النسخ او يجامعها والاول يدل على انه يحللها بغير الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم يجامع والثاني يدل على انه يحللها بالمجامعة لانه لا يخلو عن تقديم مس يقع به التحلل والاولى ان يحللها بغير المجامعة تعظيما لامر الحج والله اعلم

پس بیان سنت لازم خواهد شد چنانچه اگر نذر کند روزه را بطریق تتابع پس بصفت تتابع لازم میشود و افعال حج منتهی و تمام میشود بطواف زیارت پس لهذا آن شخص تا آن زمان که طواف زیارت نماید پیاده خواهد رفت ف واینکه مذکور شد کلام در انتهای پیاده رفتن بود واما کلام در ابتدای آن پس آن اینست ص که بعضی گفته اند که از وقت احرام پیاده رود و بعضی گفته اند که از خانهٔ خود پیاده رود زیراچه ظاهر مراد همین است واگر سوار شود دم لازم آید زیراچه بسبب سوار شدن نقصان واقع میشود دران و فقها گفته اند که سوار نشود مگر وقتیکه مسافت بعید باشد و پیاده رفتن شاق باشد براو واگر مسافت قریب باشد و پیاده رفتن شاق نباشد براو بلکه عادت او باشد پس مر اورا اینست که سوار نشود **مسئلهٔ** در بعضی نسخهٔ جامع صغیر مذکور است که هر که بفروشد کنیز را که احرام نموده است باذن او پس میرسد مشتری را که حلال گرداند آن کنیز او جماع کند آنرا و زفر رح گفته است که این نمیرسد او را زیراچه کنیز مذکوره عقد احرام نموده است پیش از انکه مشتری مذکور مالک آن شود پس نمیرسد او را که احرام آنرا فسخ نماید چنانچه اگر خرید کند کسی کنیز را که منکوحهٔ کسی است ف نمیرسد او را که فسخ نماید عقد نکاح آنرا ص و دلیل علمای ما اینست که مشتری قائم مقام بائع است و بائع را جائز بود که حلال میگردانید آنرا پس همچنین میرسد مشتری را نیز ولیکن بائع را حلال گردانیدن آن مکروه است زیراچه دران خلاف وعده لازم می آید و این معنی یافته نمیشود در حق مشتری بخلاف نکاح چه بائع را نمیرسد که فسخ آن نماید وقتیکه آن نکاح متحقق شده باشد باذن او پس همچنین مشتری را نیز نخواهد رسید که فسخ نماید آنرا و بعد ازان بدانکه هرگاه در صورت مذکوره مشتری را میرسد که حلال گرداند آن کنیز را پس نمیرسد مر اورا که رد کند آن کنیز را بسبب عیب احرام نزد علمای ما و نزد زفر رح میرسد او را که رد نماید آنرا بسبب عیب مذکور زیراچه نزد زفر رح نمیرسد او را که حلال گرداند آن را و جماع کند و بدانکه در بعض نسخها آن مذکور است که میرسد مشتری را که حلال گرداند آن کنیز را یا جماع کند آنرا و این نسخه دلالت میکند بر اینکه حلال گرداند آنرا بمجامعت چه مجامعت خالی نمی باشد از انکه مقدم ازان مس یا بوسه یافته شود و بدان تحلل متحقق میشود و نسخهٔ اول دلالت میکند بر اینکه اول آنرا حلال گرداند بغیر مجامعت چون بریدن موی و تراشیدن ناخن و بعد ازان جماع کند و اولی همین است چه درین تعظیم امر حج است والله اعلم

ا

فهرس المجلد الثاني للهداية

فهرست جلد دوم ترجمه فارسی هدایه

واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم
بیمن توفیقات یزدان وفیض مفیض الاحسان گلدستہ دین متین اعنی
جلد دوم
مع ترجمہ شرح فارسی
منقول از مطبع کلکتہ
بحسن اہتمام کارپردازان والا فطرت مشتغر تمتع طلباء علوم و وکلاء و مفتیان عدالت
در مطبع … گرامی منشی نولکشور … مطبوع … شد

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب النكاح

قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة وينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالاخر عن المستقبل مثل ان يقول زوجني فيقول زوجتك لان هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح على ما نبينه ان شاء الله وينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والتمليك والصدقة وقال الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لان التمليك ليس حقيقة فيه ولا مجازا عنه

كتاب النكاح ف وآن در لغت عبارتست از وطی وبعضی گفته اند که عبارتست از ضم ودر شرع عبارتست از عقد خاص که موضوعست برای حلت وطی ص مسئله ۱- نکاح منعقد میشود ف یعنی حاصل ومتحقق میگردد ص بسبب ایجاب وقبول بدو لفظ ماضی بجهت آنکه وضع صیغهٔ ماضی اگرچه برای اخبارست ولیکن مقرر گردانیده شده است در شرع برای انشا تا حاجت مندفع گردد ف بدانکه ایجاب در شرع عبارتست از لفظیکه اول صادر گردد از یکی از دو عاقد وآنرا ایجاب بجهت آن میگویند که واجب می شود جواب بر دیگری بانضمام وقبول عبارتست از لفظیکه صادر شود از دیگر بمقابل ایجاب ص مسئله ۲- نکاح منعقد میشود بدو لفظ که یکی از آن ماضی ودیگر مستقبل ف یعنی امر ص باینطور که بگوید شخصی بکسی که تزویج کن دختر خود را از من وآن کس بگوید که تزویج کردم بجهت آنکه قول وی تزویج کن دختر خود را از من توکیل است بنکاح وشخص واحد متولی هر دو طرف نکاح میشود چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی ف پس قول وی تزویج کردم بمنزلهٔ ایجاب وقبول هر دو است یعنی تزویج کردم وقبول نمودم ص مسئله ۳- منعقد میشود عقد نکاح بلفظ نکاح وبلفظ تزویج وبلفظ هبه وبلفظ تملیک وبلفظ صدقه وگفته است شافعی رح که منعقد نمی شود مگر بلفظ نکاح یا تزویج بجهت آنکه نکاح نه معنی حقیقی تملیک است ونه مجازی ف اما نبودن آن حقیقی ظاهرست چه لفظ تملیک موضوع برای نکاح نیست ص واما نبودن آن مجازی بجهت آنکه مجاز یافته نمی شود مگر بسبب مناسبت از ضم ودر معنی خاص آن یافته نمی شود

لان التزويج للتلفيق والنكاح للضم ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوك اصلا ولنا ان التمليك سبب لملك المتعة
في محلها بواسطة ملك الرقبة وهو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز وينعقد بلفظة البيع هو الصحيح لوجود
طريق المجاز ولا ينعقد بلفظة الاجارة في الصحيح لانه ليس بسبب لملك المتعة ولا بلفظة الاباحة والاحلال والاعارة
لما قلنا ولا بلفظة الوصية لانها توجب الملك مضافا الى ما بعد الموت قال ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور شاهدين
حرين عاقلين بالغين مسلمين رجلين او رجل وامرأتين عدولا كانوا او غير عدول او محدودين في القذف قال اعلم ان الشهادة شرط في باب
النكاح لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهو حجة على مالك في اشتراط الاعلان دون الاشهاد ولا بد من اعتبار الحرية فيها لان العبد لا شهادة له
لعدم الولاية ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية بدونهما ولا بد من اعتبار الاسلام في انكحة المسلمين لانه لا شهادة للكافر
على المسلم ولا يشترط وصف الذكورة حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين وفيه خلاف الشافعي وستعرف في الشهادات ان شاء الله ولا تشترط العدالة حتى
ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي له ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة ولنا انه من اهل الولاية فيكون من
اهل الشهادة وهذا لانه لما لم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لا يحرم على غيره لانه من جنسه ولانه صلح مقلدا فيصلح مقلدا وكذا شاهدا

بسبب آنکه تزویج و نکاح در لغت عبارت ست از ضم و میان مالک و مملوک ضم و ازدواج نیست اصلا و دلیل علمای ما اینست که تملیک بسبب ملک وطی ست
و محل وطی بواسطهٔ ملک رقبه و ملک وطی ثابت می شود بنکاح پس علاقهٔ سببیت میان هر دو یافته می شود و آن مصحح مجاز ست
مسئله ۶۹ ـ منعقد می شود نکاح بلفظ بیع و همین صحیح ست زیراچه ف بیع سبب ملک رقبه است و ملک رقبه سبب
ملک وطی ست پس ص علاقهٔ مجاز دران یافته میشود مسئله ۷۰ ـ بنا بر روایت صحیح منعقد نمی شود نکاح بلفظ اجاره و نه
بلفظ اباحت و نه بلفظ احلال و نه بلفظ عاریت بجهت آنکه این همه الفاظ سبب ملک وطی نیست و نه بلفظ وصیت بجهت آنکه از وصیت
ثابت می شود ملکیکه منسوب ست بسوی ما بعد موت مسئله ۷۱ ـ منعقد نمی شود نکاح دو مسلمان مگر بحضور دو گواه آزاد
که هر دو عاقل و بالغ و مسلمان باشند یا یک مرد و دو زن عادل باشند آنها یا غیر عادل یا محدود بحد قذف و باید دانست که شهادت
شرط نکاح ست چه پیغمبر صلعم فرموده ست که نیست نکاح مگر بشهود و این حجت ست بر مالک رح زیراچه او میگوید که اعلان شرط است در نکاح
نه شهادت و باید دانست که ضرورست که گواهان آزاد باشند زیراچه شهادت بنده جائز نیست بجهت آنکه او را ولایت نیست ف
برذات خود ص و نیز ضرورست که آنها عاقل و بالغ باشند چه غیر عاقل و بالغ را ولایت نیست برذات خود و نیز ضرورست که آنها مسلمان
باشند در صورت نکاح مسلمانان زیراچه جائز نیست گواهی کافران بر مسلمانان و باید دانست که وصف ذکورت شرط نیست در گواهان
حتی که نکاح منعقد میشود بحضور یک مرد و دو زن و دران خلاف شافعی رح ست و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الشهادات
و باید دانست که عدالت گواهان شرط نیست حتی که منعقد می شود بحضور دو فاسق نزد علمای ما رح و شافعی رح میگوید که عدالت شرط ست
بجهت آنکه شهادت از باب کرامت و تعظیم ست ف یعنی تکریم و تعظیم گواهان باید نمود چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده ست که تکریم
و تعظیم گواهان نمائید ص و فاسق ف قابل تکریم نیست ص بلکه اهانت او باید نمود و دلیل علمای ما رح این ست که فاسق
اهلیت ولایت برذات خود دارد پس اهلیت شهادت نیز خواهد بود مر او را بجهت آنکه بسبب فسق هرگاه او محروم نگشت از ولایت
ت خود ف و بر مال خود ص بسبب اسلام پس محروم نخواهد گشت از ولایت بر غیر چه ولایت بر غیر از جنس ولایت برذات
ت و بجهت آنکه فاسق اهلیت این دارد که سلطان و امام شود پس صلاحیت این خواهد بود مر او را که قاضی گردد و گواه شود

والمحدود فی القذف من اهل الولایة فیکون من اهل الشهادة تحملا وانما الفائت ثمرة الاداء بالنهی لجریمته ولا یبالی بفواته کما فی شهادة العمیان وابنی العاقدین **قال** وان تزوج مسلم ذمیة بشهادة ذمیین جاز عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد وزفر لا یجوز لان السماع فی النکاح شهادة ولا شهادة للکافر علی المسلم فکانهما لم یسمعا کلام المسلم ولهما ان الشهادة شرطت فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لوروده علی محل ذی خطر لا علی اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تشترط فی لزوم المال وهما شاهدان علیها بخلاف ما اذا لم یسمعا کلام الزوج لان العقد ینعقد بکلامیهما والشهادة شرطت علی العقد ومن امر رجلا بان یزوج ابنته الصغیرة فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل واحد سواهما جاز النکاح لان الاب یجعل مباشرا لاتحاد المجلس فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا فیبقی المزوج شاهدا وان کان الاب غائبا لم یجز لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشرا وعلی هذا اذا زوج الاب ابنته البالغة بمحضر شاهد واحد ان کانت حاضرة جاز وان کانت غائبة لا یجوز

و باید دانست که محدود بحد قذف از اهل ولایت ست پس او اهلیت تحمل شهادت دارد یعنی اگر بشنود ایجاب و قبول را جایز است که مقبول نیست گواهی آن اگر ادای شهادت نماید بسبب نهی که وارد است و در آن باک نیست چنانچه در صورتیکه دو کور شاهد باشند و یا دو پسر هر دو عاقد **ف** چه مقبول نیست گواهی آنها و منعقد می شود نکاح بگواهی آنها پس همچنین در اینجا نیز **ص مسئله**. اگر نکاح کند مسلمان ذمیه را **ف** کتابیه را **ص** بشهادت دو ذمی **ف** کتابی **ص** جائز ست نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و گفته اند محمد و زفر رح که جائز نیست بجهت آنکه شنیدن ایجاب و قبول در باب نکاح شهادت ست و جائز نیست شهادت کافر بر مسلمان پس گویا آنها نشنیدند کلام مسلمان را و دلیل شیخین رح اینست که شهادت شرط است در نکاح بجهت آنکه ثابت می شود ملک متعه یعنی ملک وطی زن مر زوج را چه آن محل شریف ست و عظیم **ف** پس شرط شهادت برای تعظیم متعه ست **ص** برای وجوب مهر زیرا چه شهادت بجهت لزوم مال شرط نیست و هرگاه چنین شد پس آن هر دو ذمیان شاهد آمد **ف** برای زوج مذکور **ص** بر زن ذمیه **ف** **سوال** هرگاه گواهان مذکوران گواه اند برای مرد بر زن مذکوره پس باید که کفایت کند شنیدن کلام زن مذکوره و حاجت شنیدن کلام زوج نباشد و حالانکه چنین نیست زیرا چه اگر نشنوند آنها کلام هر دو نکاح منعقد نشود **جواب ص** شنیدن کلام زوج ضرور ست بجهت آنکه عقد منعقد نمی شود مگر بکلام هر دو و شهادت بر عقد شرط انعقاد آنست **مسئله**. اگر شخصی امر نمود مردی را که تزویج کند دختر شخص مذکور را که صغیره است و او تزویج نمود دختر مذکوره را بکسی بحضور شخص مذکور بشهادت مرد واحد سوای آمر و مامور پس این نکاح جائز ست زیرا چه پدر مذکور اعتبار نموده میشود عقد کننده نکاح بسبب اتحاد مجلس پس وکیل مذکور خواهد بود سفیر و تعبیر کننده محض **ف** مانند پیام بر **ص** پس او شاهد دیگر خواهد شد و اگر پدر صغیره مذکوره در مجلس عقد حاضر نباشد پس نکاح مذکور جائز نیست بجهت آنکه ممکن نیست که پدر مذکور اعتبار نموده شود عاقد بسبب اختلاف مجلس **ف** پس عاقد نکاح وکیل مذکور خواهد بود و گواه همان مرد واحد خواهد شد فقط و گواهی یکس کفایت نمیکند **ص** و همین حکم ست وقتیکه تزویج کند پدر دختر خود را که بالغه است **ف** بامر آن **ص** بحضور شاهد واحد یعنی اگر حاضر باشد دختر مذکوره در وقت نکاح پس جائز ست نکاح آن و اگر حاضر نباشد جائز نیست والله اعلم

فصل فی بیان المحرمات قال لا یحل للرجل ان یتزوج بامه ولا بجداته من قبل الرجال والنساء لقوله تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهٰتُکُمْ وَبَنٰتُکُمْ والجدات امهات اذ الام هو الاصل لغة او ثبتت حرمتهن بالاجماع قال

ولا ببنته لما تلونا ولا ببنت ولده وان سفلت للاجماع ولا باخته ولا ببنات اخته ولا ببنات اخیه ولا بعمته

ولا بخالته لان حرمتهن منصوص علیها فی هذه الآیة وتدخل فیها العمات المتفرقات والخالات المتفرقات

وبنات الاخوة المتفرقین لان جهة الاسم عامة قال ولا بام امراته التی دخل بابنتها او لم یدخل

لقوله تعالی وَاُمَّهٰتُ نِسَائِکُمْ من غیر قید الدخول ولا ببنت امراته التی دخل بها لثبوت قید الدخول بالنص سواء

کانت فی حجره او فی حجر غیره لان ذکر الحجر خرج مخرج العادة لا مخرج الشرط ولهذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول

فصل دربیان محرمات ف یعنی بیان زنهائیکه نکاح از آنها حرام ست ص **مسئله ۱**۔ حلال نیست کسی را که نکاح کند مادر خود را و جدات خود را مادری باشند خواه پدری بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام ست بر شما امّهات شما یعنی مادران شما و دختران شما و جده ام ست چه ام در لغت بمعنی اصل ست یا بجهت آنکه حرمت جده ثابت ست باجماع **مسئله ۲**۔ حلال نیست که نکاح کند دختر خود را بسبب آیت مذکوره و همچنین حلال نیست که نکاح کند دختر فرزند خود را اگرچه پائین باشد باجماع و نه خواهر خود را و نه دختران خواهر خود را و نه دختران برادر خود را و نه عمه خود را و نه خاله خود را زیرا چه حرمت آنها منصوص ست در آیت مذکوره و داخل ست دران عمات متفرقات ف یعنی عمه مادری و پدری و عمه پدری عمه مادری ص و خالات متفرقات ف یعنی خاله مادری و پدری و خاله پدری و خاله مادری ص و همچنین دختران همه برادران ف یعنی برادر مادری و پدری و برادر پدری و برادر مادری ص و همچنین دختران همه خواهران ف یعنی خواهر مادری و پدری و خواهر پدری و خواهر مادری ص بجهت آنکه اسم ف عمه و خاله و اخ و اخت که مذکور ست در آیت مذکوره ص عام و شامل ست ف مر جمیع اینها را ص **مسئله ۳**۔ حلال نیست که نکاح کند مادر زن خود را وطی کرده باشد زن مذکوره را یا نکرده باشد چه حق تعالی فرموده است که حرام ست بر شما مادرهای زنان شما و حرمت آنها را مقید بوطی نکرده است و همچنین حلال نیست که نکاح کند دختر زن خود را که وطی کرده است آنرا بجهت آنکه در نص حرمت آن مقید ست بوطی زن مذکوره ف پس نکاح دختر آن حرام ست وقتیکه وطی کرده باشد با زن مذکوره خواه دختر مذکوره ص در کنار وی باشد یا نباشد بدانکه ف آنچه در قرآن مجید آمده است که حرام ست بر شما ربیبه های شما که در کنار شما اند و متولد اند از آنها از زنهای شما که وطی کرده اید آنها را پس ص این ذکر ف قید ص کنار بنابر عادت ست ف یعنی عادت ست که فرستاده میشود زن با دختر خود بخانه شوهر پس دختر وی در کنار شوهر می باشد ص بنابر شرط نیست و بدین دلالت میکند آنچه خدا تعالی فرموده است در اباحت آن چه اباحت آن را مقید نکرده است مگر بنفی وطی ف واگر ذکر کنار بطریق شرط می بود مقید میکرد آنرا بنفی کنار نیز

قال ولا بامرأة ابيه واجداده لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اٰباؤكم ولا بامرأة ابنه وبني اولاده لقوله تعالى
وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وذكر الاصلاب لاسقاط اعتبار التبني لا لاحلال حليلة الابن
من الرضاعة ولا بامه من الرضاعة ولا باخته من الرضاعة لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
واخواتكم من الرضاعة ولقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجمع بين اختين نكاحا ولا
بملك يمين وطيا لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين
فان تزوج اخت امة له قد وطيها صح النكاح لصدوره من اهله مضافا الى محله واذا جاز لا يطأ الامة وان كان لم يطأ المنكوحة لان المنكوحة
موطوءة حكما ولا يطأ المنكوحة للجمع الا اذا حرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطأ المنكوحة لعدم الجمع وطيا ويطأ المنكوحة ان لم
يكن وطي المملوكة لعدم الجمع وطيا اذ المرقوقة ليست موطوءة حكما فان تزوج اختين في عقدتين ولا يدري ايتهما اولى فرق بينه وبينهما لان نكاح احداهما

ص مسئله ۴ - حلال نیست کسی را که نکاح کند زن پدر خود را و زن جد خود را چه حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید زنان را
که نکاح کرده اند آنرا آبای شما یعنی پدر و جد شما مسئله ۵ - حلال نیست که نکاح کند زن پسر خود را و زن پسر فرزند
خود را بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید زنان پسران خود را که از صلب شما اند و باید دانست که ذکر صلب در قرآن مجید
برائی آنست که اعتبار متبنی نیست نه برائی آنکه حلال ست زن پسر رضاعی ف چه آن حرام ست بحدیثیکه ذکر آن خواهد آمد
در مسئله آینده ص مسئله ۶ - حلال نیست کسی را که نکاح کند مادر رضاعی خود را یا خواهر رضاعی خود را بجهت آن که
حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید مادران خود را که شیر داده اند شما را و خواهران خود را که رضاعی اند و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است
که حرام میگردد بسبب رضاعت آنچه حرام میگردد بسبب نسب مسئله ۷ - جائز نیست که جمع کند میان دو خواهر در نکاح ف
باینطور که نکاح کند دو خواهر را ص و نیز جائز نیست که جمع کند میان دو خواهر در وطی بملک رقبه ف یعنی وطی کند هر دو
خواهر را بملک رقبه ص بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که حرام ست اینکه جمع کند میان دو خواهر و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است
که شخصیکه ایمان آورده است بخدا و بروز آخرت باید که جمع نکند آب منی خود را در رحم دو خواهر پس اگر نکاح کند خواهر کنیز خود را که
وطی کرده است آنرا صحیح ست نکاح آن چه عقد مذکور صادر شده است از کسیکه اهلیت نکاح دارد و مضاف و منسوب ست بسوی محل
نکاح و هرگاه نکاح مذکور جائز گشت پس کنیز مذکوره را وطی نخواهد کرد اگرچه وطی نکرده باشد منکوحه مذکوره را بجهت آنکه منکوحه در حکم
موطوءه است و منکوحه مذکوره را نیز وطی نخواهد کرد تا جمع میان دو خواهر در وطی لازم نیاید مگر وقتیکه حرام گرداند کنیز مذکوره را بر ذات
خود بسببی از اسباب ف باینطور که آزاد کند او را یا تزویج کند او را از غیر و جز آن ص پس درین هنگام وطی خواهد کرد منکوحه
را چه جمع میان دو خواهر در وطی درین هنگام لازم نمی آید و اگر نکاح کند خواهر کنیز خود را که وطی نکرده است آنرا جائز ست که وطی کند
منکوحه را چه جمع میان دو خواهر در وطی لازم نمی آید بجهت آنکه کنیز در حکم موطوءه نیست مسئله ۸ - اگر شخصی نکاح کند دو خواهر
را در دو عقد و معلوم نشود که نکاح کدام از آنها اول ست تفریق نموده میشود میان او و میان هر دو بجهت آنکه نکاح یکے از آنها

باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ مع التجهيل لعدم الفائدة او للضرر فتعين التفريق ولهما نصف المهر لانه وجب للاولى منهما وانعدمت الاولوية للجهل بالاولية فينصرف اليهما وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما انها الاولى او الاصطلاح لجهالة المستحقة ولا يجمع بين المرأة وعمتها او خالتها او ابنة اخيها او ابنة اختها لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها وهذا مشهور يجوز الزيادة على الكتاب بمثله ولا يجمع بين امرأتين لو كانت احداهما رجلا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى لان الجمع بينهما يفضي الى القطيعة والقرابة المحرمة للنكاح محرمة للقطع ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع تحرم لما روينا من قبل ولا بأس بان يجمع بين امرأة وابنة زوج كان لها من قبل لانه لا قرابة بينهما ولا رضاع وقال زفر لا يجوز لان ابنة الزوج لو قدرتها ذكرا لا يجوز له التزوج بامرأة ابيه قلنا

باطل ست یقیناً و تعیین آن متصور نیست بسبب عدم اولویت و نیز متصور نیست که حکم نموده شود بجواز نکاح یکی غیر معین چه هرگاه مجهول ماند و متعین نگشت نکاح یکی از آنها پس حکم بجواز آن جائز نیست بجهت آنکه فائده ندارد **ف** چه مقصود از نکاح توالد و تناسل ست و آن بدون وطی متصور نیست و ممکن نیست که وطی کند غیر معین را زیرا چه آنها درین صورت معلق خواهند ماند که صاحب شوهر و نه مطلقه **ص** پس ضرورست که تفریق نموده شود و خواهد رسید بهر دو نصف مهر بجهت آنکه واجب میشود نصف مهر برای آنکه نکاح آن اول ست **ف** چون آن مجهول ست و کسی از آنها اولویت ندارد بر دیگری پس نصف مهر مذکور مقسوم خواهد شد میان هر دو و بعضی گفته اند که این وقتی ست که هر واحد از آنها دعوی نماید که نکاح من اول شده ست و حجتی نباشد مر کسی را و یا هر دو متفق شوند بر گرفتن نصف مهر بجهت آنکه نصف مهر واجب شده ست برای مجهول **مسئله ۹**—جائز نیست که جمع کند در نکاح میان دو زن که یکی از آنها عمه دیگر ست یا خاله دیگر یا دختر برادر دیگر یا دختر خواهر دیگر بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح نموده نمیشود زنی بر عمه وی و نه بر خاله وی و نه بر دختر برادر وی و نه بر دختر خواهر وی این حدیث مشهور ست و جائز ست بامثال این حدیث زیاده کردن بر کتاب الله تعالی **مسئله ۱۰**—جائز نیست که جمع کند در نکاح میان دو زنی که اگر هر کدام از آن مرد بودی جائز نمی شد وی را نکاح آن زن دیگر بجهت آنکه جمع در نکاح میان آن هر دو موجب قطع رحم ست **ف** چه عداوت میان دو زن یک کس معتاد ست و قطع رحم میان آنها حرام ست **ص** بجهت آنکه قرابتی که موجب حرمت نکاح ست **ف** میان آنها یافته میشود و این قرابت **ص** موجب حرمت قطع رحم ست **ف** لهذا حرام ست نکاح محارم چه اگر جائز می بود قطع رحم لازم می آمد زیرا چه نکاح مشتمل ست بر معنی اذلال و مملوک نمودن **ص** همچنین حلال نیست جمع در نکاح میان هر دو زن که باشد میان آنها محرمیت بسبب رضاعت چه **ف** پیغمبر صلعم فرموده است که حرام میگردد بسبب رضاعت آنچه حرام میگردد بسبب نسب **ص** چنانچه سابق مذکور شد **مسئله ۱۱**—باک نیست اگر جمع کند در نکاح میان زنی و دختر شوهر زن مذکوره که از زن دیگر ست بجهت آنکه میان زن و دختر مذکوره هیچ قرابت نیست و نه رضاعت و گفته است زفر رح که جائز نیست بجهت آنکه دختر مذکوره را اگر مرد فرض نمایند جائز نیست مر او را که نکاح کند زن پدر خود را و علمای ما رح میگویند که حرمت جمع میان دو زن که بجهت قرابت مذکوره است

امراة الاب لم تصر حراما لها ذلك اجاز له التزوج بها والشرط ان يصدق ذلك

من كل جانب ومن زنا بامرأة حرمت عليه امها وبنتها وقال الشافعي الزنا لا يوجب

حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا تنال بالمحظور ولنا ان الوطي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى

يضاف الى كل واحد منهما كملا فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وكذلك على العكس

والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطي محرم من

یافته نمی شود دیگر وقتیکه حرمت از هر دو جانب متحقق شود ف باینطور که هر کدام را که ازان دو زن مرد فرض کنند حرام باشد بر وی نکاح دیگر ص در صورت مذکوره ف چنین نیست زیرا چه ص زن مذکوره را اگر مرد فرض نمایند جائز ست مراو را که نکاح کند دختر مذکوره را و نیز بنقل صحیح آمده ست که عبد الله بن جعفر رض جمع نموده بود میان زن علی رض و دختر وی ص مسئله ۱۲۔ اگر شخصے زنا کند از زنی حرام میگردد بران شخص مادر زن مذکوره و دختر آن و شافعی رح گفته است که حرام نیست زیرا چه زنا موجب حرمت مصاهرت نیست چه حرمت مذکوره نعمت ست ف بجهت آنکه حق تعالی منت نهاده ست بآن بر بندگان خود ص پس زانی بسبب زنا که حرام ست نخواهد یافت حرمت مصاهرت را که نعمت ست و دلیل علمای ما رح اینست که وطی سبب جزئیت ست ف میان وطی کننده و زن موطوءه ص بواسطهٔ ولد زیرا چه ولد ف جزء مادر و پدر هر دو ست چه ولد ص منسوب میشود بسوی هر دو از مادر و پدر تمامه ف و گفته میشود که این ولد فلان ست و ولد فلان زن ست و هرگاه ثابت شد جزئیت میان ولد و میان هر واحد از مادر و پدر ثابت شد جزئیت میان وطی کننده و موطوءه بواسطهٔ ولد حکما بجهت آنکه بعض فرزند جزء مادر ست منسوب ست تمامه بسوی پدر پس جزء مادر منسوب شد بسوی پدر و همچنین عکس آن و هرگاه ثابت شد جزئیت میان وطی کننده و موطوءه ص پس ثابت شد که مادر موطوءه و دختر آن در حکم مادر و دختر وطی کننده است ف از یک وجه بجهت آنکه مادر موطوءه مذکوره جده ولد مذکور ست پس آن اصل اصل ولد ست و ولد مذکور تمامه فرع وطی کننده است و ولد مذکور تمامه فرع وطی کننده است و این در صورتی ممکن ست که جده مذکوره اصل وطی کننده ص و همچنین ست اعتبار مذکور در دختر ف پس مادر موطوءه مذکوره و دختر آن در حکم مادر و دختر وطی کننده خواهد بود پس حرام خواهد شد بر وی سوال هرگاه جزئیت میان وطی کننده و موطوءه ثابت شد و وطی نمودن بجزء حرام ست پس باید که حرام شود وطی موطوءه نیز اگرچه منکوحه باشد جواب ص وطی از جزء حرام ست مگر در موضع ضرورت و آن ضرورت یافته میشود در موطوءه ف پس آن حرام نخواهد گشت ص و جواب شافعی رح این ست که ف در وطی مذکور دو جهت ست یکی آنکه سبب ولد ست و باین اعتبار حرام نیست چه باین جهت سبب بقاست و دوم آنکه وطی مذکور زنا ست و باین اعتبار حرام ست پس ص حرمت مصاهرت

من حیث انه سبب الولد لا من حیث انه زنا ومن مسته امرأة بشهوة حرمت علیه امها
وابنتها وقال الشافعی لا تحرم وعلی هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظره الی فرجها ونظرها الی ذکره عن شهوة له
ان المس والنظر لیسا فی معنی الدخول ولهذا لا یتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلا یلحقان
به ولنا ان المس والنظر سبب داع الی الوطی فیقام مقامه فی موضع الاحتیاط ثم ان المس بشهوة ان تنتشر
الآلة او تزداد انتشارا هو الصحیح والمعتبر النظر الی الفرج الداخل ولا یتحقق ذلک الا عند اتکائها ولو مس
فانزل فقد قیل انه یوجب الحرمة والصحیح انه لا یوجبها لانه بالانزال تبین انه غیر مفض
الی الوطی وعلی هذا اتیان المرأة فی الدبر واذا طلق امرأته طلقة بائنا او رجعیا لم یجز له
ان یتزوج باختها حتی تنقضی عدتها وقال الشافعی رح ان کانت العدة عن طلاق
بائن او ثلث یجوز لانقطاع النکاح بالکلیة اعمالا للقاطع ولهذا لو وطیها مع العلم بالحرمة
یجب الحد ولنا ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامه کالنفقة والمنع والفراش

بجهت اول که مشروع ست نه بجهت زنا **ف** که حرام ست پس لازم نیاید که حصول نعمت شود بسببی که حرام ست
ص مسئله ۱۳ - اگر زنی مس کند شخصی را بشهوت حرام میگردد بر آن شخص مادر آن زن و دختران و گفته است شافعی رح
که حرام نمیشود و برهمین اختلاف ست اگر مس کند مردی زنی را بشهوت یا به بیند بسوی فرج آن یا به بیند زنی ذکر مرد را بشهوت
پس نزد شافعی رح حرام نمیشود مادر و دختر زن مذکوره در صورتها بجهت آنکه مس و دیدن در معنی دخول نیست و بنا بر آن
فاسد نمیشود بسبب آن روزه و احرام حج و واجب نمیشود بسبب آن غسل **ف** پس مس و دیدن در حکم دخول نخواهد بود **ص** و دلیل
علمای ما رح اینست که مس و دیدن سبب باعث وطی ست پس قائم مقام وطی خواهد بود در موضع احتیاط و بعد از ان باید دانست
که مس بشهوت عبارت ست از اینکه منتشر گردد آلت مرد یا انتشار زیاده گردد **ف** اگر منتشر بود **ص** و همین صحیح ست و باید دانست
که مراد از دیدن بسوی فرج دیدن داخل فرج ست و آن حاصل نمیگردد مگر وقتیکه تکیه زده نشسته باشد زن **مسئله ۱۴** - اگر شخصی
مس نمود زنی را و انزال کرد پس بعضی گفته اند که موجب حرمت مصاهرت ست و صحیح اینست که آن موجب حرمت مذکوره نیست
زیرا چه بسبب انزال ظاهر گشت که آن مفضی بوطی نیست پس قائم مقام آن نخواهد شد و برهمین اختلاف ست اگر کسی دخول کند
در دبر زنی **ف** پس بعضی گفته اند که آن موجب حرمت مصاهرت ست چه آن خالی از مس بشهوت نیست و صحیح این ست که آن موجب
حرمت مصاهرت نیست بجهت آنکه وطی قائم مقام ولد نیست مگر باین جهت که سبب ولد ست و دخول در دبر سبب ولد نیست پس قائم مقام
آن نخواهد شد **ص مسئله ۱۵** - اگر شخصی طلاق بائن دهد زن خود را یا طلاق رجعی پس جائز نیست او را که نکاح کند خواهر
آنرا تا که نگذرد عدت آن و گفته است شافعی رح که اگر در عدت نشسته باشد از طلاق بائن یا از سه طلاق پس جائز ست هر او را که نکاح کند
خواهر آنرا بجهت آنکه نکاح منقطع گردیده بالکلیه بسبب قاطع نکاح که طلاق بائن ست یا سه طلاق و بنا بر آن اگر وطی کند زن مذکوره را در ایام
عدت با وجودیکه مطلع باشد بر حرمت آن واجب میشود برو می حد **ف** زنا **ص** و دلیل علمای ما رح اینست که نکاح خواهر اول
هنوز باقی ست بسبب باقی ماندن بعضی احکام آن چون نفقه و ممانعت از بیرون شدن و از نکاح نمودن با شوهر دیگر

والقاطع تاخر عمله فلم يبق القيد والحد لا يجب على اشارة كتاب الطلاق وعلى عبارة كتاب الحدود يجب لان الملك قد زال فى حق الحل فيتحقق الزنا ولم يرتفع فى حق ما ذكرنا فيصير جامعا ولا يتزوج المولى امته ولا المرأة عبدها لان النكاح ما شرع الا مثمرا بثمرات مشتركة بين المتناكحين والمملوكية تنافى المالكية فيمتنع وقوع الثمرة على الشركة ويجوز تزوج الكتابيات لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اى العفائف ولا فرق بين الكتابية الحرة والامة على ما نبين ان شاء الله ولا يجوز تزوج المجوسيات لقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم قال ولا الوثنيات لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويجوز تزوج الصابيات ان كانوا يؤمنون بدين ويقرون بكتاب لانهم من اهل الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم لم تجز مناكحتهم لانهم مشركون والخلاف المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبهم فكل اجاب على ما وقع عنده وعلى هذا حال ذبيحتهم قال ويجوز للمحرم والمحرمة ان يتزوجا فى حالة الاحرام وقال الشافعى لا يجوز وتزويج الولى المحرم وليته على هذا الخلاف له قوله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح ولنا ما روى انه عليه السلام تزوج بميمونة وهو محرم

و در اثر قاطع نکاح تاخیرست بنابرآن جائز ست نکاح زن مذکوره از شوهر دیگر و حد واجب نمیشود بر شخصیکه وطی کند در ایام عدت **ف** با وجود علم حرمت آن **ص** بنابر اشارت کتاب الطلاق و بنابر عبارت کتاب الحدود حد واجب میشود بجهت آنکه ملک شوهر زائل گشته ست در حق حلت وطی پس زنا متحقق خواهد شد و ملک آن زائل نشده ست در حق نفقه و جز آن که مذکور شد پس شخص مذکور بسبب نکاح خواهر زن مذکوره خواهد شد جمع کننده در نکاح میان دو خواهر **مسئله ۱۶** ــ نکاح نکند خواجه از کنیز خود و نه زن از بندهٔ خود بجهت آنکه نکاح مشروع ست برای ثمرهٔ آن مشترک باشد میان زن و شوی و مملوکیت منافی مالکیت ست پس ممتنع ست که ثمرهٔ آن مشترک باشد **ف** میان مالک و مملوک **ص** **مسئله ۱۷** ــ جائز ست نکاح از زن کتابیه چه حق تعالی فرموده ست که حلال گردانیده شده است بر شما زنان محصنه از اهل کتاب اند و مراد از محصنه عفیفه است **ف** نه مسلمه **ص** و باید دانست که زن کتابیه آزاد و کنیز هر دو برابرست **ف** در حق جواز نکاح **ص** چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۱۸** ــ جائز نیست نکاح از زن مجوسیه بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده ست که سلوک کنید با مجوسیان مانند سلوک اهل کتاب لیکن نکاح نکنید زنان آنها را و مخورید ذبیحهٔ آنها **مسئله ۱۹** ــ جائز نیست نکاح از زن وثنیه **ف** یعنی بت پرست **ص** بجهت آنکه در قرآن مجید آمده ست که نکاح نکنید زن مشرکه تا که ایمان نیارد **مسئله ۲۰** ــ جائز ست نکاح از زنان صابیه اگر آنها مقر باشند بکتاب آسمانی و ایمان آورده باشند بدین پیغمبری چه آنها از اهل کتاب اند و اگر آنها پرستنده کواکب باشند و نباشد مر آنها را کتاب آسمانی جائز نیست نکاح نمودن از آنها چه آنها مشرک اند و اختلافی که منقول ست میان ابی حنیفه و صاحبین رح محمول ست بر اشتباه مذهب آنها پس هر یکی حکم کرده ست موافق تفسیر خود **ف** پس ابو حنیفه رح میگوید که آنها از اهل کتاب اند و صاحبین رح میگویند که آنها پرستنده کواکب اند **ص** و بر همین اختلاف ست حال ذبیحهٔ آنها **مسئله ۲۱** ــ جائز ست مر شخصی را که احرام حج نموده ست اینکه نکاح کند در حالت احرام مرد باشد آن محرم کننده یا زن و گفته است شافعی رح که جائز نیست و بر همین اختلاف ست اگر تزویج کند ولی محرم زنی را که او ولی آنست دلیل شافعی رح قول پیغمبر صلے الله علیه وآله وسلم ست که لا ینکح المحرم ولا ینکح یعنی نکاح نکند محرم مر کسی را و نه تزویج کند و دلیل علمای ما رح این ست که پیغمبر صلے الله علیه وآله وسلم نکاح کرده بود از میمونه رض در حالتیکه او علیه السلام محرم بود

وما رواه محمول على الوطى ويجوز تزوج الامة مسلمة كانت او كتابية وقال الشافعي لا يجوز للحر ان يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح الاماء ضروري عنده لما فيه من تعريض الجزء على الرق وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة ولهذا جعل طول الحرة مانعا منه وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضى وفيه امتناع عن تحصيل الجزء الحر لا ارقاقه وله ان لا يحصل الاصل فيكون له ان لا يحصل الوصف ولا يتزوج امة على حرة لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وهو باطلاقه حجة على الشافعي في تجويزه ذلك للعبد وعلى مالك في تجويزه برضاء الحرة ولان للرق اثرا في تنصيف النعمة على ما نقرره في الطلاق ان شاء الله فيثبت به حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة الانضمام ويجوز تزوج الحرة عليها لقوله عليه السلام وتنكح الحرة على الامة ولانها من المحللات في جميع الحالات

وانچه روایت نموده است شافعی رح محمول ست بر وطی ف یعنی نکاح بمعنی وطی ست ای وطی نکند محرم و تمکین کنند زن محرمه مرد را بر وطی خود ص مسئله ۲۲ - جائزست مسلمان آزاد را که نکاح کند کنیز مسلمه یا کتابیه را ف اگرچه طول حره داشته باشد یعنی قدرت ادای مهر و دادن نفقه وی ص و گفته است شافعی رح که جائز نیست وی را که نکاح کند کنیز کتابیه را بجهت آنکه نکاح نمودن از کنیز جائز نیست نزد شافعی رح مگر بضرورت زیراچه اگر نکاح کند کنیز را الازم می آید که جزو خود را رقیق و مملوک گرداند ف یعنی آب منی که جزو اوست بسبب ادخال آن در رحم کنیز ولد رقیق و مملوک خواهد شد پس نکاح نمودن کنیز وی را بضرورت خواهد بود ص و ضرورت مندفع ست بکنیز مسلمه ولهذا نزد شافعی رح طول حره مانع نکاح کنیز ست و نزد علمای ما رح نکاح کنیز مطلقا جائزست بجهت آنکه آیت قرآن که دلیل حلت نکاح آنهاست مطلق ست و مقید نیست بزنان آزاد ف وانچه شافعی رح میگوید که اگر نکاح کند کنیز را الازم می آید که جزو خود را رقیق و مملوک گرداند پس جواب آن اینست که ص در نکاح نمودن کنیز باز ماندن ست از حاصل نمودن فرزند آزاد نه رقیق نمودن جزو ف چه جزو آن که آب منی ست موصوف برقیت و حریت نیست ص و مرد او را که از تحصیل اصل فرزند باز ماند ف باینطور که نکاح کند از زن عقیمه مثلا ص و هرگاه چنین شد پس جائزست او را که باز ماند از تحصیل صفت آن ف که آزادگی ست ص مسئله ۲۳ - جائز نیست که نکاح کند کنیز را بر زن آزاد ف یعنی کسیکه در نکاح وی ست زن آزاد جائز نیست او را که نکاح کند کنیز را ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مکن کنیز را بر حره و گفته است شافعی رح که نکاح کنیز بر زن آزاد جائزست مر بنده را و مالک رح گفته است که جائزست نکاح کنیز بر زن آزاد برضای وی و حدیث مذکور حجت ست بر هر دو زیراچه آن مطلق ست و بجهت آنکه ف حلت نکاح نعمت ست در حق مردان و زنان هر دو ص و بسبب رقیت نصف میگردد نعمت مذکوره ف حتی که بنده نکاح میکند دو زن را و آزاد چهار زن را چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی پس همچنین تنصیف نعمت مذکوره خواهد شد در حالت دیگر ص پس ثابت خواهد شد حلت او در حالیکه حره نباشد در نکاح مرد نه در حالیکه باشد حره نیز در نکاح او ف مسئله ۲۴ - جائزست نکاح نمودن حره بر کنیز بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح نموده شود زن آزاد بر کنیز و بجهت آنکه زن آزاد حلال ست در جمیع حالات

اذ الرق منصف فی حقہ فان تزوج امة علی حرة فی عدة من طلاق بائن لم یجز عند ابی حنیفة رح ویجوز عندهما لان هذا
لیس بتزوج علیها وهو المحرم ولهذا لو حلف لا یتزوج علیها لم یحنث بهذا ولابی حنیفة رح ان نکاح الحرة باق من وجه
لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرها فی قسمها وللحر ان یتزوج اربعا
من الحرائر والاماء ولیس له ان یتزوج اکثر من ذلک لقوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع
والتنصیص علی العدد یمنع الزیادة علیه وقال الشافعی رح لا یتزوج الا امة واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه
ما تلونا اذ الامة المنکوحة ینتظمها اسم النساء کما فی الظهار ولا یجوز للعبد ان یتزوج اکثر من اثنتین وقال مالک یجوز لانه
فی حق النکاح بمنزلة الحر عنده حتی ملکه بغیر اذن المولی ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین
والحر اربعا اظهارا لشرف الحریة فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز له ان یتزوج رابعة حتی تنقضی
عدتها وفیه خلاف الشافعی وهو نظیر نکاح الاخت فی عدة الاخت قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح
ولا یطأها حتی تضع حملها وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح النکاح فاسد وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع

بسبب تنصیف نعمت مذکور یافته نشده است در حق وی **مسئله ۲۵** - اگر شخصی نکاح کند کنیز را بر زن آزاد که در عدت نشسته است از طلاق
بائن جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح جائز است بجهت آنکه نیست این نکاح کنیز بر زن آزاد و حرام نیست مگر این
ولهذا اگر حلف کند کسیکه نکاح نخواهد کرد بر زن خود و نکاح کند بر زن مذکوره در حالیکه در عدت نشسته است از طلاق بائن حانث
نمی شود و دلیل ابی حنیفه این است که نکاح زن مذکوره ف که در عدت نشسته است ص باقی است من وجه بسبب باقی ماندن
بعض احکام پس جائز نخواهد بود نکاح کنیز بر زن مذکوره برای احتیاط بخلاف صورت حانث مذکور زیرا چه مقصود در آن این است
که داخل کند غیر را در قسم وی ف یعنی نوبت وی باقی نماند ص **مسئله ۲۶** - جائز است آزاد را که نکاح کند چهار زن
آزاد باشند آنها یا کنیز و نمیرسد او را که نکاح کند زیاده از چهار زن بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که نکاح کنید آنچه
خوش آید مر شما را از نسا یعنی از زنان دو دو و سه سه و چهار چهار و هرگاه تصریح نمود بر عدد مذکور زیاده بر آن جائز نخواهد شد
و گفته است شافعی رح جائز نیست مر او را که نکاح کند زیاده از یک کنیز زیرا چه نکاح کنیز بنا بر ضرورت است نزد وی رح ف چنانچه
گذشت ص و آیت مذکوره حجت است بر وی چه اسم نسا شامل است مر کنیز منکوحه را چنانچه شامل است آنرا در آیت ظهار
مسئله ۲۷ - جائز نیست بنده را که نکاح کند زیاده از دو زن و گفته است مالک رح که جائز است چه بنده در حق نکاح
مانند آزاد است نزد او رح حتی که بنده مالک نکاح است بغیر اذن خواجه خود نزد وی و دلیل علمای ما رح این است که رقیت سبب
تنصیف نعمت است و حلت نکاح چهار زن منجمله نعمت است پس بنده نکاح خواهد کرد دو زن را و آزاد چهار زن را تا شرافت حریت
ظاهر گردد **مسئله ۲۸** - اگر طلاق بائن داد آزاد یکی از چهار زن خود را جائز نیست مر او را که نکاح کند زنی را تا آن زمان که
بگذرد عدت آن و در آن خلاف شافعی رح است و این مسئله نظیر مسئله نکاح خواهر است در عدت خواهر **مسئله ۲۹** -
جائز است نکاح نمودن از زنیکه حامله است بزنا و وطی نکند آنرا تا آن زمان که وضع شود حمل آن و این نزد ابی حنیفه
و محمد رح است و گفته است ابو یوسف رح که نکاح مذکور فاسد است و اما اگر نسب حمل ثابت باشد پس نکاح باطل است باجماع

لابی یوسف رح ان الامتناع فی الاصل لحرمة الحمل وهذا الحمل محترم لانه لا جناية منه ولهذا لم یجز اسقاطه ولهما انها من المحللات بالنص وحرمة الوطی کیلا یسقی ماءه زرع غیره والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء ولا حرمة للزانی فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد لانه ثابت النسب وان زوج ام ولده وهی حامل منه فالنکاح باطل لانها فراش له لانها حتی یثبت نسب ولدها منه من غیر دعوة فلو صح النکاح لحصل الجمع بین الفراشین الا انه غیر متاکد حتی ینتفی الولد بالنفی من غیر لعان فلا یعتبر ما لم یتصل به الحمل قال ومن وطی جاریته ثم زوجها جاز النکاح لانها لیست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا یثبت نسبه من غیر دعوة الا ان علیه ان یستبرئها صیانة لمائه واذا جاز النکاح فللزوج ان یطاها قبل الاستبراء عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح لا احب له ان یطاها قبل ان یستبرئها لانه احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزه کما فی الشراء

ودلیل ابو یوسف رح اینست که عدم جواز نکاح درصورتیکه نسب حمل ثابت باشد برای احترام حمل ست اگرچه از زنا باشد چه ازان جنایتی سرزد نشده است لهذا جائز نیست اسقاط آن ف پس نکاح حامله از زنا نیز جائز نخواهد شد بجهت احترام حمل ص ودلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که زن مذکوره حلال ست بنص ف چه در قرآن مجید آمده است که حلال ست مر شما را سوای محرمات ص ووطی آن حرام نشده است مگر بجهت آنکه سیراب نمودن زراعت غیر از آب منی خود منع ست ف اینچنانچه در حدیث آمده است وانچه ابو یوسف رح گفته است که عدم جواز نکاح درصورتیکه نسب حمل ثابت باشد برای احترام حمل ست مسلم نیست بلکه ص عدم جواز نکاح درصورت مذکوره برای احترام حق صاحب ماست یعنی صاحب آب منی وزانی محترم نیست ونه صاحب حق ست مسئله ۱۳۰- اگر خواجه تزویج کند ام ولد خود را که حامله است ازوی پس نکاح مذکور باطل ست بجهت آنکه ام ولد مذکوره فراش خواجه خود ست حتی که ثابت می شود نسب فرزند آن از خواجه مذکور بی آنکه دعوت آن نماید ف باینطور که بگوید آن فرزند من ست ص پس اگر صحیح باشد نکاح وے لازم آید جمع میان دو فراش ف یکی ص فراش خواجه ف ودوم ص فراش شوهر وی ف وآن باطل ست بجهت آنکه موجب اشتباه نسب ست سوال اگر ام ولد فراش خواجه خود باشد لازم می آید که صحیح نباشد نکاح آن درصورتیکه غیر حامله باشد وتزویج کند آنرا خواجه وی از کسی جواب ص فراش خواجه وی ضعیف ست لهذا اگر نفی کند خواجه نسب فرزند وی را منتفی میگردد بمجرد نفی بغیر لعان پس فراش مذکور معتبر نیست بدون حمل ف پس آن مانع نکاح بدون حمل نخواهد بود ص مسئله ۱۳۱- اگر شخصی وطی کند کنیز خود را وبعد ازان تزویج کرد آنرا با کسی پس نکاح مذکور جائز ست بجهت آنکه کنیز مذکوره فراش خواجه خود نیست زیرا چه کنیز مذکوره اگر ولد آرد ثابت نمیشود نسب آن از خواجه مذکور بغیر دعوت آن ولیکن مستحب ست مر خواجه را که استبرا نماید ف بیک حیض ص تا آب منی وی محفوظ ماند ف از آمیزش با آب منی غیر ص وبعد ازان باید دانست که هرگاه جائز گشت نکاح کنیز مذکوره پس جائز ست شوهر وی را که وطی کند آنرا پیش از استبرا نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح وگفته است محمد رح که مستحب نیست که وطی کند شوهر مذکور پیش از استبرا بجهت آنکه احتمال دارد که در رحم وی آب منی خواجه وی باشد پس استبرای رحم از آب منی ضرور ست چنانچه درصورت شرای کنیز

ولهما ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ فلا يؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا بخلاف
الشراء لانه يجوز مع الشغل وكذا اذا رأى امرأة تزني فتزوجها حل له ان يطأها قبل ان يستبرئها عندهما
وقال محمد لا احب له ان يطأها ما لم يستبرئها والمعنى ما ذكرنا ونكاح المتعة باطل وهو ان يقول
لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال وقال مالك هو جائز لانه كان مباحا فيبقى الى ان يظهر ناسخه
قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة رض وابن عباس رض صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع والنكاح
الموقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام وقال زفر رح هو صحيح لازم لان النكاح
لا يبطل بالشروط الفاسدة ولنا انه اتى بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولا فرق بين
ما اذا طالت مدة التاقيت او قصرت لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة وقد وجد ومن
تزوج امرأتين في عقدة واحدة واحدهما لا يحل له نكاحها صح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح الاخرى
لان المبطل في احدهما بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد في الحر شرط فيه [illegible]

و دلیل شیخین رح این ست که حکم شارع بجواز نکاح آن دلالت میکند بر آنکه رحم وی خالی ست ف چه شارع شروع
نکرده است نکاح را مگر در صورتیکه رحم آن خالی باشد ص پس حکم باستبرا نموده نخواهد شد نه بطریق استحباب نه بطریق وجوب
بخلاف ف صورت ص شرا چه شرا جائز ست باوجودیکه رحم وی خالی نباشد و همچنین اگر به بیند شخصی زنی را که زنا کرده است
و بعد ازان نکاح کند آنرا حلال ست مرا ورا که وطی کند آنرا پیش از استبرا نزد شیخین رح و گفته است محمد رح مستحب ست نزد من
که وطی نکند آنرا پیش از استبرا و وجه هر یک مذکور شد مسئله ۳۲ - نکاح متعه باطل ست و صورت آن این ست که گوید شخصی
بزنی که متعه میکنم با تو تا این مدت باینقدر مال و گفته است مالک رح که نکاح متعه جائز ست زیرا چه آن مباح بود پس تا ظاهر شدن
ناسخ آن بر اباحت خود باقی خواهد ماند و جواب علمای ما اینست که فسخ آن باجماع صحابه رض ثابت ست و ابن عباس رض رجوع نموده از قول
خود بسوی صحابه دیگر ف یعنی اولا ابن عباس میگفت که متعه مباح ست و بعد ازان علی رض گفت مرا ورا که رسول علیه السلام
حرام کرده است متعه را در روز خیبر ص پس ف ابن عباس رض رجوع نمود از اباحت متعه و هر گاه ابن عباس رض رجوع نمود از اباحت آن ص اجماع صحابه
ثابت گشت مسئله ۳۳ - نکاح موقت باطل ست و صورتش اینست که نکاح کند کسی زنی را بمیعاد ده روز مثلا بشهادت دو گواه و گفته است
زفر رح که نکاح مذکور صحیح لازم ست ف و شرط تعیین میعاد صحیح نیست ص بجهت آنکه نکاح باطل نمیگردد بسبب شروط فاسده و دلیل
علمای ما رح اینست که نکاح موقت در معنی نکاح متعه است و معتبر در عقود معانی ست ف نه الفاظ پس باطل خواهد شد نکاح موقت
مانند نکاح متعه ص دراز باشد مدت آن یا کوتاه بجهت آنکه سبب متعه شدن نکاح موقت تعیین مدت ست و آن یافته میشود در هر دو صورت
مسئله ۳۴ - اگر شخصی نکاح کرد در عقد واحد دو زن را که یکی از انها حلال نیست مرا ورا پس صحیح ست نکاح زنیکه حلال ست
نکاح آن مرا ورا و باطل ست نکاح دیگر زیرا چه موجب بطلان یافته نشده است مگر در حق آن بخلاف وقتیکه جمع کند میان بنده و
آزاد و بفروشد آن هر دو را ف بیک صفقه ص چه این بیع باطل ست در هر دو بجهت آنکه بیع باطل میگردد بسبب شرط فاسد و قبول
نمودن عقد بیع در آزاد شرط گردانیده است برای قبول نمودن عقد بیع در بنده و بعد ازان باید دانست که جمیع مهر مسمی مر سرا

التی حل نكاحها عند ابی حنيفة رہ وعندهما يقسم علی مهر مثلهما وهی مسئلة الاصل ومن ادعت

امرأة انه تزوجها واقامت بينة فجعلها القاضی امرأته ولم يكن تزوجها وسعها المقام معه وان تدعه يجامعها

وهذا عند ابی حنيفة رہ وهو قول ابی يوسف رہ اولا وفی قوله الآخر وهو قول محمد رہ لا يسعه ان يطأها وهو

قول الشافعی رہ لان القاضی اخطأ الحجة اذ الشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار ولابی حنيفة

ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف علی حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان

الوقوف عليهما متيسر واذا ابتنی القضاء علی الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا

للمنازعة بخلاف الاملاك المرسلة لان فی الاسباب تزاحما فلا امكان والله اعلم

باب فی الاولياء والاكفاء

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاءها وان لم يعقد عليها

برنيكه نكاح آن صحيح ست نزد ابی حنيفه رح ونزد صاحبين رح مهر مذكور مقسوم می شود به مهر مثل هر دو پس هر كدام خواهد رسيد بانكه

صحيح ست نكاح آن رسد مهر مثل آن و باقی ساقط خواهد شد از ذمه شوهر ھ و اين مسئله مذكور ست در مبسوط مسئله ۳۵ - اگر

دعوی نمود زنی بر شخصی كه او نكاح كرده است مر اورا و اقامت بينه نمود ف بر دعوی خود ھ پس گردانيد قاضی آن زن را زن

شخص مذكور و حالانكه او نكاح نكرده بود مر آن را ف در واقع ھ پس جائز ست شخص مذكور را كه اقامت نمايد ف با وی

و اين عبارت ست از نفاذ قضای نفاذ حكم قاضی باعتبار ظاهر ھ و اگر زن مذكوره درخواست جماع نمايد جائز نيست وی را كه وطی

كند آنرا ف و اين عبارت ست از نفاذ قضا در باطن و نفاذ قضا در ظاهر و باطن ھ نزد ابی حنيفه رح و در قول اول ابی يوسف رح ست

و در قول اخير وی و نزد محمد و شافعی رح جائز نيست او را كه وطی كند زن مذكوره را زيرا چه قاضی خطا نموده است در حجت چه

گواهان كاذب بودند و خطا ف در حجت مانع نفاذ قضاست در باطن ھ پس چنان شد كه ظاهر گردد كه گواهان بنده اند يا كافر

ف چه در اينجا نافذ نميگردد قضا نه در ظاهر و نه در باطن ھ و دليل ابی حنيفه رح اينست كه گواهان صادق اند نزد قاضی و همين حجت ست

زيرا چه متعذر ست اطلاع بر اينكه در واقع آنها صادق اند بخلاف كفر و رقيت گواهان چه اطلاع برين آسان ست ف پس

شهادت آنها حجت شناخته شد باصلاح ھ و هر گاه مبنای قضا بر حجت ست و ممكن ست نفاذ قضا در باطن در صورت مذكوره بانطور كه تقدم

اعتبار نموده شود نكاح ف بطريق اقتضا ھ پس قضا مذكور نافذ خواهد شد ف در باطن ھ تا منازعت ميان هر دو منقطع گردد

ف با جميع وجوه ھ بخلاف املاك مرسله ف يعنی مطلق از ذكر سبب ملك چنانچه اگر شخصی دعوی كنيزی كند بملك مطلق و اقامت

گواهان دروغ نمايد و حكم كند قاضی بكنيز مذكوره برای مدعی و بعد ازان ظاهر گردد كه گواهان كاذب اند پس اين قضا نافذ می شود

در ظاهر نه در باطن ھ بجهت آنكه اسباب ملك آن بسيار ست ف چون شرا و هبه و صدقه و ارث ھ پس تقدم اعتبار نمودن

يكی ازان جائز نيست بسبب عدم اولويت يكی بر ديگری ف و تقدم اعتبار نمودن جميع محال ست پس ممكن نيست در اينجا نفاذ قضا والله اعلم

باب دربيان ولی و كفو فصل ا - منعقد ميشود نكاح زن آزاد كه عاقله و بالغه باشد برضای وی اگرچه عقد آن نكرده باشد

ولی بکرا کانت او ثیبا عند ابی حنیفة وابی یوسف رہ فی ظاهر الروایة وعن ابی یوسف رہ انه لاینعقد الا بولی وعند محمد ینعقد موقوفا وقال مالك والشافعی رہ لاینعقد النکاح بعبارة النساء اصلا لان النکاح یراد لمقاصده والتفویض الیهن مخل بها الا ان محمدا رہ یقول یرتفع الخلل باجازة الولی ووجه الجواز انها تصرفت فی خالص حقها وهی من اهله لکونها عاقلة ممیزة ولهذا کان لها التصرف فی المال ولها اختیار الازواج وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا تنسب الی الوقاحة ثم فی ظاهر الروایة لافرق بین الکفو وغیر الکفو لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو وعن ابی حنیفة وابی یوسف رہ انه لایجوز فی غیر الکفو لانه کم من واقع لایرفع ویروی رجوع محمد الی قولهما ولایجوز للولی اجبار البکر البالغة علی النکاح خلافا للشافعی رہ له الاعتبار بالصغیرة وهذا لانها جاهلة بامر النکاح لعدم التجربة ولهذا یقبض الاب صداقها بغیر امرها ولنا انها حرة مخاطبة فلا یکون للغیر علیها ولایة الاجبار والولایة علی الصغیرة لقصور عقلها وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجه الخطاب فصار کالغلام وکالتصرف فی المال وانما یملك الاب قبض الصداق برضاها

ولی آن باکره باشد آن زن یا ثیبه واین نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح ست در ظاهر روایت ومرویست از ابی یوسف رح که منعقد نمی شود نکاح آن مگر بولی ونزد محمد رح منعقد میشود نکاح آن ولیکن موقوف ست ف براجازت ولی آن ص وگفته اند مالک وشافعی رح که منعقد نمی شود نکاح اصلا بعبارت زنان ف خواه تزویج کند ذات خود را باذن ولی خود یا بغیر اذن آن یا تزویج کند دختر خود را یا کنیز خود را یا وکیل بنکاح گردد از جانب کسی وتزویج کند موکل خود را ص بجهت آنکه مقصود از نکاح منافع است ف چون توالد وتناسل وجز آن ص واگر تفویض نموده شود نکاح بزنان اختلال در منافع را خواهد انداخت ف امه آنها ناقص العقل اند وزود فریب میخورند ص ولیکن محمد رح میگوید که خلل مرتفع میگردد بسبب اجازت ولی ووجه ظاهر روایت اینست که زن مذکوره تصرف نموده است در حق خود واو اهلیت آن دارد چه بالغه وعاقله است وتمیز میکند میان نفع وضرر لهذا جائز ست او را که تصرف نماید در مال خود وجائز ست او را که اختیار کند شوهر را ودرخواست تزویج از ولی نمیکند مگر برای اینکه مردمان نسبت بیحیائی نکنند بسوی پس منعقد میشود نکاح زن مذکوره بدون ولی اگرچه از غیر کفو باشد در ظاهر روایت ولیکن میرسد بولی که فسخ کند نکاح مذکور را در صورت غیر کفو ومرویست از ابی حنیفه وابی یوسف رح که جائز نیست نکاح مذکور در صورت غیر کفو زیراچه بسیار است که رفع ممکن نمیشود بعد از تحقق آن ف بسبب عوارض ص ومرویست که محمد رح رجوع نموده است ف از قول خود ص بسوی قول شیخین رح مسئله ۳ ـ جائز نیست ولی را که بجبر تزویج کند باکره بالغه را بخلاف شافعی رح چه او قیاس میکند آن را بر باکره صغیره زیراچه باکره بالغه جاهل ست بامر نکاح بسبب عدم تجربه ف مانند باکره صغیره ص لهذا قبض میکند پدر مهر وی را بی امر او ودلیل علمای ما رح اینست که زن مذکوره آزاد ست ف ومکلف ست بتکلیفات شرعی چون صوم وصلوة ص پس نخواهد بود غیر را ولایت بر وی بخلاف صغیره زیراچه غیر را ولایت ست بر صغیره بجهت آنکه عقل او قاصر ست وعقل این کامل ست بسبب بلوغ چه اگر کامل نمی بود خطاب ف بصوم وصلوة ص متوجه نمیگردید بسوی وی پس زن مذکوره مانند پسر بالغ خواهد بود وتصرف وی که در نکاح ست صحیح خواهد بود مانند تصرف وی در مال وی و پدر مالک قبض مهر وی نمی شود مگر برضای وی

دلالة ولهذا لا يملك مع نهيها قال فاذا استاذنها الولي فسكتت او ضحكت فهو اذن لقوله عليه السلام البكر تستأمر في نفسها فان سكتت فقد رضيت ولان جهة الرضاء فيه راجحة لانها تستحيي عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك ادل على الرضاء من السكوت بخلاف ما اذا بكت لانه دليل السخط والكراهة وقيل اذا ضحكت كالمستهزئة بما سمعت لا يكون رضا واذا بكت بلا صوت لم يكن ردا قال وان فعل هذا غير الولي يعني استامر غير الولي او ولي غيره اولى منه لم يكن رضا حتى تتكلم به لان هذا السكوت لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضاء ولو وقع فهو محتمل والاكتفاء بمثله للحاجة ولا حاجة في حق غير الاولياء بخلاف ما اذا كان المستامر رسول الولي لانه قائم مقامه ويعتبر في الاستئمار تسمية الزوج على وجه تقع به المعرفة لتظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه ولا تشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه ولو زوجها فبلغها الخبر فسكتت فهو على ما ذكرنا لان وجه الدلالة في السكوت لا يختلف ثم المخبر ان كان فضوليا يشترط فيه العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما ولو كان رسولا لا يشترط اجماعا وله نظائر ولو استاذن الثيب

بدلالت حال لہذا نمیرسد پدر را کہ قبض کند مہر ویرا وقتیکہ منع کند پدر را از قبض آن مسئلہ ۳ ہرگاہ استیذان نکاح ف یعنی طلب اذن نکاح ص نماید از باکرہ بالغہ ولی وی ف کہ مالک عقد نکاح ست ص واو ساکت ماند یا بخندد پس این اذن ست بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ از باکرہ مشورت پرسیدہ میشود در حق وی پس اگر ساکت ماند راضی گشت وبجہت آنکہ احتمال رضا درین صورت ترجیح دارد زیرا چہ او شرم میدارد از اظہار رغبت خود و دلالت خندہ بر رضا زیادہ است از دلالت سکوت بخلاف گریہ چہ آن دلالت میکند بر کراہت ف زیرا چہ گریہ در اکثر اوقات بسبب حزن ست نہ بسبب خوشی وگریہ بسبب خوشی نادرست ص وبعضی گفتہ اند کہ اگر بخندد بطریق استہزا دلالت نمیکند بر رضا واگر گریہ نماید بغیر آواز فریاد پس آن رد نیست ف بلکہ رضاست ص مسئلہ ۴ اگر استیذان نماید غیر ولی یا ولی کہ غیر آن اولی ست از وی پس درین صورت سکوت وخندہ اذن نیست تاکہ صریح اذن ندہد بزبان بجہت آنکہ این سکوت بسبب عدم التفات ست بسوی کلام وی پس دلالت نمیکند بر رضای وی واگر دلالت ہم کند پس این محتمل ست واکتفا نمودہ نمی شود بمثل این دلیل مگر بجہت حاجت وحاجت نیست در حق غیر اولیا بخلاف وقتیکہ استیذان نماید پیامبر ولی چہ او قائم مقام ولی ست وباید دانست کہ معتبر در استیذان تسمیہ شوہر ست بوجہیکہ معرفت آن حاصل گردد تا ظاہر شود رغبت وعدم رغبت او وتسمیہ مہر شرط نیست وہمین صحیح ست چہ نکاح صحیح میشود بدون مہر مسئلہ ۵ اگر تزویج کند باکرہ بالغہ را کسی وبعد ازان خبر نکاح مذکور رسانید باو پس او ساکت ماند ف یا بخندد ص پس این موافق تفصیل مذکور ست در مسئلہ اول یعنی ف درصورت سکوت وخندہ راضی ست ودرصورت گریہ راضی نیست وقتیکہ نکاح کردہ باشد ولی وی کہ مالک عقد ست واگر عقد کردہ باشد غیر ولی مذکور پس رضای وی نیست تاکہ اذن صریح ندہد بزبان خود وتسمیہ شوہر بوجہیکہ معرفت آن حاصل گردد شرط است نہ تسمیہ مہر ص بجہت آنکہ وجہ دلالت سکوت ف کہ آن اعراض ست از نطق بسبب شرم وحیا در ہر دو حالت ص مختلف نیست وبعد ازان باید دانست کہ مخبر نکاح مذکور اگر فضولی باشد ف یعنی نہ وکیل باشد ونہ رسول ص پس عدد گواہان یا عدالت شرطست ف یعنی باید کہ مخبر دو کس باشند یا شخصے عادل ص نزد ابی حنیفہ رح واگر مخبر پیامبر ولی باشد پس عدد ونہ عدالت شرط نیست نزد ہمہ واین را نظائر ست ف چون عزل وکیل وحجر ماذون ص مسئلہ ۶ اگر استیذان نماید ولی مذکور را از ثیبہ ف یعنی از زنیکہ بکر نرسیدہ است

فلا بد من رضاها بالقول لقوله علیه السلام الثیب تشاور ولان النطق لا یعد عیبا منها وقل الحیاء بالممارسة فلا مانع من النطق فی حقها واذا زالت بکارتها بوثبة او حیضة او جراحة او تعنیس فهی فی حکم الابکار لانها بکر حقیقة لان مصیبها اول مصیب لها ومنه الباکورة والبکرة ولانها تستحیی لعدم الممارسة ولو زالت بکارتها بزنا فهی کذلک عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رح لا یکتفی بسکوتها لانها ثیب حقیقة لان مصیبها عائد الیها ومنه المثوبة والمثابة والتثویب ولابی حنیفة رح ان الناس عرفوها بکرا فیعیبونها بالنطق فتمتنع عنه فیکتفی بسکوتها کیلا تتعطل علیها مصالحها بخلاف ما اذا وطئت بشبهة او نکاح فاسد لان الشرع اظهره حیث علق به احکاما اما الزنا فقد ندب الی ستره حتی لو اشتهر حالها لا یکتفی بسکوتها واذا قال الزوج بلغک النکاح فسکت وقالت رددت فالقول قولها وقال زفر رح القول قوله لان السکوت اصل والرد عارض فصار کالمشروط له الخیار اذا ادعی الرد بعد مضی المدة ونحن نقول انه یدعی لزوم العقد وتملک البضع

ص پس ضرورست رضای وی بقول ف باینطور که بگوید من بآن راضی ام ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مشورت نموده میشود از ثیبه و بجهت آنکه عیب شمرده نمیشود گویائی وی و شرم وی کم شده است بسبب صحبت وی با مرد پس مانع گویائی در حق وی یافته نشده است مسئله اگر زائل شود بکارت زنی بسبب جستن ف وی از بالا به پائین یا از پائین به بالا ص یا بسبب جراحت و یا بسبب دیر ماندن آن بی شوهر یا بسبب حیض پس آن در حکم باکره است ف یعنی سکوت وی رضاست ص بجهت آنکه او باکره است حقیقة زیراچه باکره آنرا میگویند که بمرد نرسیده باشد و وطی کننده وی باشد و از همین لفظ باکوره و بکره که بمعنی اول میوه و اول روز است مشتق است و بجهت آنکه زن مذکوره شرم میدارد از گویائی بسبب عدم صحبت و آمیزش آن با مرد مسئله اگر زائل گردد بکارت آن بسبب زنا پس آن نیز در حکم باکره است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند ابو یوسف و محمد و شافعی رح که سکوت وی کفایت نکند بجهت آنکه او ثیبه است حقیقة چه او بمرد رسیده است و از این لفظ است مثوبه و مثابه و تثویب ف یعنی باز گشتن جای گرد آمدن آب باز گشتن دادن

ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که مردمان او را باکره میدانند و معیوب میدانند گویائی وی ف بنا بر زعم خود ص بنا بر آن او باز میماند از گویائی لهذا اکتفا نموده میشود بسکوت وی تا مصالح وی فوت نشود بخلاف وقتیکه وطی نموده شود بشبهه یا بنکاح فاسد ف چه آن در حکم باکره نیست ص زیراچه شرع ظاهر کرده است وطی آنرا بجهت که متعلق نموده است بآن احکام ف چون عدت و مهر و ثبوت نسب ص و اما زنا پس ستر آن را مستحب گردانیده است شارع و این وقتیست که او مشهور نشده باشد بزنا حتی اگر مشهور شود حال آن بایطور ف که زنا عادت وی گردد ص پس سکوت وی کفایت نکند مسئله ۹ - اگر بگوید مردی بزنی که رسید بتو خبر نکاح من پس ساکت و خاموش ماندی و او گوید که نه بلکه رد نمودم پس معتبر قول زن مذکوره است و گفته است زفر رح که معتبر قول شوهر است بجهت آنکه سکوت اصل است ف پس شخصیکه متمسک است بآن منکر است ص و رد نکاح عارض است ف پس کسیکه متمسک است بآن مدعی است ص پس شد مانند صاحب خیار شرط در عقد بیع وقتیکه دعوی رد بیع نماید بعد از گذشتن مدت خیار ف و منکر شود دیگر پس معتبر قول منکر است بجهت آنکه او متمسک است باصل آن سکوت است ص و علمای ما رح میگویند که شوهر مذکور ف بسبب دعوی سکوت ص دعوی لزوم عقد نکاح و مالک شدن بضع می نماید

والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى رد الوديعة بخلاف مسئلة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضى المدة وان اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه نوّر دعواه بالحجة وان لم تكن له بينة فلا يمين عليها عند ابى حنيفة رح وهى مسئلة الاستحلاف فى الاشياء الستة وسنبينها فى الدعوى ان شاء الله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما الولى بكرا كانت الصغيرة او ثيبا والولى هو العصبة ومالك رح يخالفنا فى غير الاب والشافعى رح فى غير الاب والجد وفى الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة الا ان ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس والجد ليس فى معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولا تتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق الكفو فى كل زمان فاثبتنا الولاية فى حالة الصغر احرازا للكفو وجه قول الشافعى رح ان النظر لا يتم بالتفويض الى غير الاب لاجد لقصور شفقته وبعد قرابته ولهذا لا يملك التصرف فى المال مع انه ادنى رتبة فلان لا يملك التصرف فى النفس وانه اعلى اولى ولنا ان القرابة داعية الى النظر كما فى الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه فى سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف فى المال لانه يتكرر

وزن مذکوره ف بدعوی رد هـ دفع دعوی شوهر مینماید پس او منکرست مانند مودع وقتیکه دعوی رد ودیعت نماید ف وصاحب ودیعت بگوید که تو نداده آن را یمین زیراچه درین صورت معتبر قول مودع ست چه او منکرست در معنی اگرچه مدعی ست باعتبار صورت بجهت آنکه دفع میکند ضمان را از ذات خود و اصل عدم ضمان ست چه اصل در ذمه این ست که بری باشد هـ بخلاف مسئله شرط خیار بجهت آنکه لزوم بیع ظاهر میگردد بعد از گذشتن میعاد ف پس شخصیکه دعوی رد میکند مدعی ست باعتبار صورت و معنی هر دو هـ واگر شوهر مذکور اقامت بینه نماید بر سکوت وی ثابت میشود نکاح زیراچه او دعوی خود را به بینه روشن کرد واگر بینه نباشد مر او را پس سوگند واجب نمیشود بر زن مذکوره نزد ابوحنیفه رح واین مسئله یکی از شش مسئله است که دران سوگند واجب نمیشود بر منکر نزد ابوحنیفه رح ف برخلاف قول صاحبین رح هـ وبیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الدعوی مسئله ١- جائز ست نکاح صغیر وصغیره وقتیکه تزویج کند آنها را ولی آن ف یعنی عصبه آن هـ باکره باشد آن صغیره یا ثیبه چه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مفوض ست بعصبه و مالک رح گفته است که غیر پدر را نمیرسد که تزویج کند صغیر وصغیره را و شافعی رح گفته است که غیر پدر وجد را نمیرسد که تزویج کند صغیر وصغیره را و نیز میگوید که نمیرسد هیچ ولی را که تزویج نماید ثیبه صغیره را اگرچه پدر وجد باشد و دلیل مالک رح اینست که ولایت بر آزاد بجهت حاجت ست و درینجا حاجت نیست بسبب آنکه شهوت معدوم ست در صغیر وصغیره ولیکن ولایت پدر ثابت شده است بنص بخلاف قیاس و نیست جد مانند پدر پس او ملحق نخواهد شد به پدر و علمای ما رح میگویند که ولایت پدر ف مخالف قیاس نیست هـ بلکه موافق قیاس ست زیراچه در نکاح مصالح ف دینی و دنیوی هـ ست و آن کامل نمیشود مگر میان دو کس که باهم کفو اند از روی عادت و کفو میسر نمیشود در هر زمانه لهذا ثابت خواهد شد و لایت در حالت صغر نیز تا کفو از دست نرود و دلیل شافعی رح این ست که در تفویض نمودن نکاح صغیر بغیر پدر وجد پاره قصور در شفقت ست چه غیر آنها قاصرست و قرابت بعید لهذا غیر آنها را جائز نیست تصرف در مال باوجودیکه رتبه مال کمتر ست از رتبه ذات پس تصرف دران که در مرتبه اعلی ست بطریق اولی جائز نخواهد بود و دلیل علمای ما رح این ست که قرابت موجب شفقت ست چنانچه در پدر وجد و آنچه در شفقت آنها قصور ست رعایت آن نموده شده است باینطور که تزویج آنها در حق صغیران لازم نمیگردد بلکه صغیران را اختیار بلوغ ست بخلاف تصرف در مال زیراچه آن مکرر میباشد ف چه آن برای حصول ربح ست هـ و آن حاصل نمیگردد مگر بتکرار و هرگاه چنین شد

فلا يمكن تدارك الخلل فلا تفيد الولاية الملزمة ومع القصور لا يثبت ولاية الالزام وجه قوله في المسئلة الثالثة ان الثيابة سبب لحدوث الراي لوجود الممارسة فادرنا الحكم عليها تيسيرا ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولا ممارسة تحدث الراي بدون الشهوة فيدار الحكم على الصغر ثم الذي يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبات من غير فصل والترتيب في العصبات في ولاية النكاح كالترتيب في الارث والابعد محجوب بالاقرب

فان زوجهما الاب والجد يعني الصغير والصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما لانهما كاملا الراي وافرا الشفقة فيلزم العقد بمباشرتهما كما اذا باشراه برضاهما بعد البلوغ وان زوجهما غير الاب والجد فلكل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام على النكاح وان شاء فسخ وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا خيار لهما اعتبارا بالاب والجد ولهما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد عسى والتدارك ممكن بخيار الادراك واطلاق الجواب في غير الاب والجد يتناول الام والقاضي وهو الصحيح من الرواية لقصور الراي في احدهما ونقصان الشفقة في الآخر فيتخير وتشترط فيه القضاء بخلاف خيار العتق لان الفسخ هنا لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل ولهذا يشمل الذكر والانثى

پس اگر خلل واقع شود دران ممکن نیست تدارک آن پس ولایت تصرف مال فائده ندارد مگر وقتیکه ملزم باشد وبا وجود قصور ثابت نمی شود ولایت الزام ودلیل شافعی رح در مسئلہ دوم ف یعنی درانیکه جائز نیست ولی راکه تزویج کند ثیبه صغیره را اگرچه پدر وجد باشد ص این ست که ثیبه شدن آن سبب حدوث عقل وفکر ست بسبب ممارست ف یعنی صحبت آمیزش آن با مرد ص پس مدار حکم بر ثیبت کرده خواهد شد برای آسانی وعلمای ما رح میگویند که در صغیره مذکوره حاجت ست بولی وشفقت وی درحق آن ثابت ست وممارست سبب حدوث عقل وفکر نیست بغیر شهوت پس مدار حکم بر صغر خواهد بود وبعد ازان بدانکه حدیثیکه مذکور شد مطلق ست بدون تفصیل لهذا حدیث مذکور شامل خواهد بود جمیع عصبه را پس آن حجت ست بر مالک وشافعی رح وباید دانست که ترتیب در عصبه ها در ولایت تزویج مانند ترتیب آنهاست در ارث وبعید محجوب میشود بسبب قریب **مسئلہ ۱۱**- اگر پدر یا جد تزویج کند صغیر وصغیره را پس خیار نیست مر آنها را بعد از بلوغ آنها بجهت آنکه رای پدر وجد کامل ست وشفقت آنها تام پس عقد نکاح که آنها نموده اند لازم خواهد بود چنانچه وقتیکه آنها عقد نکاح نمایند برضای خود ها بعد از بلوغ **مسئلہ ۱۲**- اگر تزویج کند صغیر وصغیره را غیر پدر وجد پس مر واحد از آنها خیار ست وقتیکه بالغ شود اگر خواهد ثابت ماند بر نکاح مذکور واگر خواهد فسخ نماید آن را واین نزد ابوحنیفه ومحمد رح ست وگفته است ابو یوسف رح که خیار نیست مر هیچ کدام از آنها را چه او رح قیاس میکند آنها را بر پدر وجد ودلیل ابوحنیفه ومحمد رح این ست که قرابت برادر ناقص ست ونقصان مشعر ست بقصور شفقت لهذا احتمال ست که خلل راه یابد در مقاصد نکاح پس تدارک آن لازم ست بخیار بلوغ وباید دانست که مسئلہ مذکوره که مطلق ست در غیر پدر وجد شامل ست مادر وقاضی را وهمین صحیح است چه عقل مادر قاصر ست وشفقت قاضی ناقص لهذا خیار بلوغ ثابت خواهد شد مر اورا ولیکن باید دانست که در فسخ نمودن نکاح حکم قاضی شرط است ف درصورت خیار بلوغ ص بخلاف خیار عتق ف یعنی اگر تزویج کرد کنیز او را وبعد ازان آزاد کرد مر او را پس ثابت میشود مر او را خیار عتق اگر خواهد ثابت ماند بر نکاح واگر خواهد فسخ کند وحکم قاضی شرط نیست برای فسخ در خیار عتق ص بجهت آنکه فسخ نکاح درصورت خیار بلوغ برای دفع ضرر خفی ست وآن راه یافتن خلل ست ف در مقاصد نکاح زیرا چه آن امر موهوم ست گاهے متحقق میگردد وگاهی نه ص واز این جهت شامل ست مرد وزن هر دو را

فجعل الزاما في حق الآخر فيفتقر الى القضاء وخيار العتق لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها ولهذا يختص
بالانثى فاعتبر دفعا والدفع لا يفتقر الى القضاء ثم عندهما اذا بلغت الصغيرة وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو
رضا وان لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت شرط العلم باصل النكاح لانها لا تتمكن من التصرف
الا به والولي ينفرد به فعذرت بالجهل ولم يشترط العلم بالخيار لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع
والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف المعتقة لان الامة لا تتفرغ لمعرفتها فتعذر بالجهل بثبوت الخيار ثم
خيار البكر يبطل بالسكوت ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يجيء منه ما
يعلم انه رضا وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارا لهذه الحالة بحال ابتداء
النكاح وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى آخر المجلس ولا يبطل بالقيام في حق الثيب والغلام

پس فسخ نکاح الزام خواهد بود در حق دیگری **ف** کلام دران صورت ست که مهر تمام و کامل باشد و شوهر کفو وی و هرگاه فسخ نکاح درینصورت
الزام شد در حق دیگری **ص** پس حاجت ست برای فسخ نکاح مذکور بسوی حکم قاضی و خیار عتق برای دفع ضرر ظاهر ست و آن این
که شوهر مالک امر زاید میشود در زن منکوحه **ف** یعنی سابق مالک دو طلاق بود و حالا مالک سه طلاق گشت و عدت آن سابق
دو حیض بود و حالا سه گشت **ص** لهذا اختیار مذکور مخصوص بزنان ست **ف** چه زیادتی ملک در صورت عتق متصور نیست مگر در کنیز در بنده
و هرگاه چنین شد **ص** پس فسخ مذکور اعتبار نموده میشود برای دفع ضرر از ذات خود و برای دفع ضرر حکم قاضی در کار نیست **ف** چه هر کس
مالک دفع ضرر ست از ذات خود **ص** مسئله ۱۴۳ اگر بالغ گشت صغیره مذکوره در حالیکه میدانست نکاح را و ساکت و خاموش
ماند پس این سکوت رضاست نزد ابی حنیفه و محمد رح و اگر نمیدانست نکاح را پس مر او را اختیار ست تا آن زمان که مطلع شود بران و
ساکت ماند و باید دانست که محمد رح شرط نموده است در مسئله مذکوره علم باصل نکاح بجهت آنکه صغیره مذکوره نمی تواند که تصرف کند
بحکم خیار بدون علم بنکاح و ولی آن تنها میتواند که نکاح آن کند **ف** بانطور که صغیره مذکوره را خبر نکند پس جایز ست که نرسد بوی خبر نکاح
ص پس معذور خواهد بود **ف** بسبب عدم علم **ص** و شرط نکرده است که صغیره مذکوره مطلع باشد برانکه مر او را اختیار فسخ ست بجهت آنکه
برای معرفت احکام شرائع فراغت حاصل ست مر او را و دار اسلام دار علم ست پس جهل عذر نیست **ف** در حق وی **ص** بخلاف کنیزکه
آزاد شده باشد بجهت آنکه کنیز مذکوره **ف** بسبب کار و خدمت خواجه **ص** فراغت نمی یابد که مشغول گردد در معرفت احکام شرائع پس
جهل عذر ست در حق وی برای ثبوت خیار **مسئله ۱۴۴** خیار بلوغ دختر باکره باطل میشود بسبب سکوت و خیار بلوغ پسر باطل
نمیشود ما دامیکه نگوید که راضی ام یا یا دامیکه صادر نشود از وی عملی که دلالت میکند بر رضای وی **ف** چون تسلیم مهر و وطی و بوسه دادن
دختر آن **ص** و همچنین خیار بلوغ دختری که وطی کرده است آنرا شوهرش پیش از بلوغ آن باطل نمیشود ما دامیکه نگوید که راضی ام یا یا دامیکه
صادر نشود از ان عملیکه دلالت میکند بر رضای وی بجهت آنکه اینحالت را قیاس میکند بر حالت ابتدای نکاح **ف** چه در حالت ابتدای نکاح
سکوت باکره رضاست نه سکوت غلام و ثیبه **ص** مسئله ۱۴۵ خیار بلوغ دوشیزه ممتد نمیشود تا آخر مجلس و خیار بلوغ ثیبه و غلام باطل نمیشود بسبب خاستن از **مجلس ف** بجهت آنکه

لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل فانما يبطل بالرضاء غير ان سكوت البكر رضا بخلاف خيار العتق لانه ثبت باثبات المولى وهو الاعتاق فيعتبر فيه المجلس كما في خيار المخيرة ثم الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانها تصح من الانثى ولا طلاق اليها وكذا بخيار العتق لما بينا بخلاف المخيرة لان الزوج هو الذي ملكها وهو مالك للطلاق وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الآخر وكذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق لان اصل العقد صحيح والملك ثابت به وانتهى بالموت بخلاف مباشرة الفضولي اذا مات احد الزوجين قبل الاجازة لان النكاح ثمه موقوف فيبطل بالموت وههنا نافذ فتقرر به **قال** ولا ولاية لعبد ولا صغير ولا مجنون لانه لا ولاية لهم على انفسهم فاولى ان لا تثبت على غيرهم ولان هذه ولاية نظرية ولا نظر في التفويض الى هؤلاء ولا ولاية لكافر على مسلم

ص خیار بلوغ ثابت میشود ف بسبب عدم رضا بجهت ص توهم خلل ف در مصالح نکاح ص و آنچه ثابت میشود بسبب عدم رضا باطل میشود بسبب رضا ف بسبب وجود منافی آن ص ولیکن سکوت دوشیزه رضا است ف نه سکوت غلام و ثیبه پس خیار دوشیزه باطل خواهد شد بسبب سکوت نه خیار غلام و ثیبه ص و نیز خیار بلوغ ثیبه ثابت نشده است بسبب ثابت نمودن شوهر وی ف و این ظاهر است که چیزیکه ثابت نمیشود باثبات شوهر قصر نموده نمیشود در مجلس چه آنچه مفوض است همان قصر نموده میشود در مجلس ص بخلاف خیار عتق ف چه آن باطل نمیشود بسبب سکوت و ممتد میشود تا آخر مجلس و باطل میگردد بسبب برخاستن وی از مجلس ص بجهت آنکه خیار عتق ثابت میشود باثبات خواجه که آن آزاد کردن است پس در آن معتبر خواهد بود مجلس چنانچه در صورت خیار زن مخیره ف یعنی در صورتیکه بگوید شوهر زن خود را که اختیار بکن ذات خود را پس این خیار ممتد میشود تا آخر مجلس ص **مسئله ۱۶** ، فرقت میان زن و شوی بسبب خیار بلوغ طلاق نیست از هر جانبی که باشد بجهت آنکه آن صحیح میشود از جانب زن و حال آنکه نیست طلاق از جانب وی همچنین فرقت بسبب خیار عتق ف طلاق نیست بجهت آنکه خیار عتق مخصوص است بزن و حال آنکه نیست طلاق از جانب وی ص بخلاف مخیره زیرا چه شوهر او را مخیره گردانیده است و او مالک طلاق نیست مگر شوهر **مسئله ۱۷** ، اگر بمیرد صغیره پیش از بلوغ وارث آن میشود شوهر و همچنین اگر بمیرد صغیر پیش از بلوغ وارث میشود زن وی و همچنین اگر بمیرد یکی از آن هر دو بعد بلوغ پیش از تفریق بجهت آنکه اصل عقد نکاح صحیح است و ملکیتی که ثابت شده بود بسبب عقد مذکور ثابت و تمام گشت بسبب موت بخلاف آن صورت که عقد نکاح نموده باشد فضولی بمیرد یکی از زن و شوی پیش از اجازت نکاح مذکور چه در نصورت وارث آن نمیشود بجهت آنکه در نصورت نکاح موقوف است پس باطل خواهد شد بسبب موت بخلاف مسئله خیار بلوغ زیرا چه نکاح در نصورت نافذ و صحیح است پس ثابت و تمام خواهد شد بسبب موت **مسئله ۱۸** ولایت تزویج نیست مر بنده را و نه صغیر را و نه دیوانه را بجهت آنکه نیست ولایت مر آنها را بر ذات خود ها پس ولایت آنها بر غیر بطریق اولی ثابت نخواهد شد و بجهت آنکه ولایت مذکوره ثابت میشود بجهت شفقت ف در حق کسیکه او عاجز است از شفقت بر حال خود چون صغیر صغیره و دیوانه ص و نیست شفقت در تفویض امر نکاح آنها بسوی بنده وغیره مذکوران **مسئله ۱۹** نیست ولایت مر کافر را بر مسلمان ف مرد باشد آن مسلمان یا زن

لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولهذا لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان اما الكافر
فيثبت له ولاية الانكاح على ولده الكافر لقوله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته
عليه ويجري بينهما التوارث ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابي حنيفة رح معناه
عند عدم العصبات وهذا استحسان وقال محمد رح لا تثبت وهو القياس وهو رواية عن ابي حنيفة رح
وقول ابي يوسف في ذلك مضطرب والاشهر انه مع محمد لهما ما روينا ولان الولاية انما تثبت صونا
للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها والى العصبات الصيانة ولابي حنيفة رح ان الولاية نظرية والنظر
يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة ومن لا ولي لها يعني العصبة من
جهة القرابة اذا زوجها مولاها الذي اعتقها جاز لانه آخر العصبات واذا عدم الاولياء فالولاية الى الامام والحاكم
لقوله عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له فاذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو ابعد منه
ان يزوج وقال زفر رح لا يجوز لان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقا له صيانة للقرابة

ص بجهت آنکه خدای تعالی فرموده است که نگردانیده است الله تعالی برای کافران سبیل بر مسلمانان ولهذا مقبول نیست گواهی کافران
بر مسلمانان ولهذا کافر و مسلمان وارث همدیگر نمیشوند ف چه وراثت ارباب ولایت است ص مسئله ۲۰ مر کافر را ولایت تزویج است
بر فرزندی که کافر است چه حق تعالی فرموده است که بعض کافران اولیای بعض آنها اند بنابران مقبول است گواهی بعض کافر بر کافر
و جاری است ارث میان آنها مسئله ۲۱ ولایت تزویج ثابت است مر غیر عصبه را که از خویش و قوم اند ف چون مادر و خاله
و خال و جز آن از ذوی الارحام ص وقتیکه عصبه نباشد نزد ابی حنیفه رح و این از روی استحسان است و گفته است محمد رح که نیست
ولایت تزویج مر غیر عصبه را و همین قیاس است و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و از ابی یوسف رح دو روایت است و مشهور
این است که قول او موافق محمد رح است و دلیل ایشان ف یکی ص آنست ف که پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مفوض است
بسوی عصبه چنانچه ص مذکور شد سابق ف و دوم ص انیست که ولایت تزویج ثابت نشده است مگر برای آنکه قرابت و خویشی که
محفوظ ماند از نسبت غیر کفو و محافظت قرابت مفوض است بعصبه ف چه مقصد و اهتمام آنها درین است که قرابت از آمیزش اراذل و اوباش
منزه و پاک باشد تا با آنها عار و ننگ لاحق نگردد ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که ولایت تزویج ثابت نشده مگر بجهت شفقت
و شفقت متحقق است در صورتیکه تفویض نموده شود ولایت مذکوره بکسیکه مخصوص است بقرابتی که موجب شفقت است مسئله ۲۲
اگر تزویج کند کنیز صغیره را مولای او که آزاد کرده است آنرا جائز است ف اگرچه ذوی الارحام صغیره مذکوره موجود باشند
وقتیکه ص نباشد مر صغیره مذکوره را عصبه ف نسبی ص بجهت آنکه مولا مذکور آخر عصبات است مسئله ۲۳ کسیکه ولی از جانب نباشد
پس ولایت تزویج او مر امام و قاضی راست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه نیست ولی مر آنرا پس ولی آن سلطان است مسئله ۲۴
اگر ولی که قریب تر است ف چون پدر مثلا ص غائب باشد غیبت منقطعه پس جائز است مر آنرا که ولی ابعد است
نسبت ولی مذکور که تزویج کند صغیره را و گفته است زفر رح که جائز نیست بجهت آنکه ولایت ولی قریب ثابت و موجود
است بجهت حق وی تا قرابت محفوظ ماند ف و عار و ننگ لاحق نگردد ولی بسبب نسبت صغیره بسوی اراذل و اوباش

فلا تبطل بغيبته ولهذا لو زوجها حيث هو جاز ولا ولاية للابعد مع ولايته ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض الى من لا ينتفع برأيه ففوضناه الى الابعد وهو مقدم على السلطان كما اذا مات الاقرب ولو زوجها حيث هو فيه منع وبعد التسليم نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبير وللاقرب عكسه فنزلا منزلة وليين متساويين فايهما عقد نفذ ولا يرد والغيبة المنقطعة ان يكون في بلد لا تصل اليه القوافل في السنة الا مرة وهو اختيار القدوري رح وقيل ادنى مدة السفر لانه لا نهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتاخرين وقيل اذا كان بحال يفوت الكفو باستطلاع رأيه وهذا اقرب الى الفقه لانه لا نظر في ابقاء ولايته حينئذ واذا اجتمع في المجنونة ابوها وابنها فالولي في انكاحها ابنها في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح ابوها لانه اوفر شفقة من الابن ولهما ان الابن هو المقدم في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها ولا معتبر بزيادة الشفقة كاب الام مع بعض العصبات والله اعلم فصل في الكفاءة

ص پس باطل نخواهد شد حق او بسبب غائب شدن وی ولهذا اگر تزویج کند ولی غائب صغیره را در مکانیکه او در آنجاست جائز
ست و ولایت نیست مر بعید را با وجود ولایت قریب ف چه بعید محجوب میشود بسبب قریب ص و دلیل علمای ما رح این ست
که ولایت تزویج ثابت است برای شفقت ف لهذا ثابت نمیشود ولایت مذکوره بر کسیکه او عاجز است از شفقت بر حال غیر ص
و شفقت نیست در تفویض امر نکاح بسوی ولی قریب ف که غائب است چه ص گرفتن نفع از رای او متعذر است بنابران امر نکاح
مفوض خواهد شد بولی بعید که حاضر است چه او مقدم است بر سلطان و وقتیکه می میرد ولی قریب یا دیوانه میگردد ف منتقل میشود ولایت
بسوی بعید ص و آنچه زفر رح گفته است که اگر تزویج کند صغیره را ولی قریب که غائب است در مکانیکه او در آنجاست جائز است
مسلم نیست و بعد از تسلیم جواب آن این ست که ولی بعید در قرابت بعید است اما چون حاضر است میتواند که بتدبیر امور صغیره بپردازد
و ولی قریب که غائب است بعکس این است پس هر دو ولی مذکوران بمنزله دو ولی مساوی خواهند بود و هر کدام از انها که عقد خواهد نمود
نافذ خواهد شد و رد نموده نخواهد شد و باید دانست که غیبت منقطعه عبارت است از اینکه باشد ولی مذکور در شهریکه نمیرسد قافله در آن
در یک سال مگر یکبار و این تفسیر مختار قدوری رح است و بعضی تفسیر کرده اند آنرا با دنی مدت سفر ف که سه شب و روز است ص
بجهت آنکه اکثر مدت سفر را نهایت نیست و این تفسیر مختار بعضی از متاخرین است و بعضی گفته اند که غیبت منقطعه عبارت است از اینکه
اگر باشد ولی مذکور باین حالت که انتظار نکند کفو یکه درخواست نکاح دارد تا آن مدت که بیاید خبر اذن وی و این قریب است بفقه بجهت
آنکه شفقت نیست در باقی داشتن ولایت وی درین هنگام مسئله ۲۵ اگر زن دیوانه را دو ولی باشد یکی پسر آن و دوم پدر آن پس ولی
بجهت تزویج آن پسر وی است نه پدر وی نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که ولی آن پدر وی است چه پدر شفیق تر است در
حق وی از پسر و دلیل شیخین رح این است که پسر مقدم است در عصوبت و مدار ولایت تزویج بر عصوبت است و زیادتی شفقت اعتبار ندارد چنانچه
بعض عصبه چون پسر برادر مثلا مقدم است بر پدر مادر ف با وجودیکه او شفیق تر است از پسر برادر والله اعلم ص

فصل در بیان کفاءت ف آن بفتح کاف مصدر کفو یعنی مساوی است لغت و در شرع عبارت است از مساوات مرد با زن در امور یکه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی

الكفاءة في النكاح معتبرة قال عليه السلام الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولان انتظام المصالح بين المتكافئين عادة لان الشريفة تابى ان تكون مستفرشة للخسيس فلا بد من اعتبارها بخلاف جانبها لان الزوج مستفرش فلا تغيظه دناءة الفراش واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم ثم الكفاءة تعتبر في النسب لانه يقع به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض والاصل فيه قوله عليه السلام قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش لما روينا وعن محمد رح الا ان يكون نسبا مشهورا كاهل بيت الخلافة كانه قال تعظيما للخلافة وتسكينا للفتنة وبنو باهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة

ص مسئلہ ا کفارت معتبرست در نکاح بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ آگاہ باشید باید کہ تزویج نکنند زنان را مگر اولیای آنہا و
تزویج نمودہ نمیشوند آنہا مگر از کفو وبجہت آنکہ انتظام مصالح نکاح ف چون سکنہ وازدواج وصحبت والفت ص تمام وکامل نمیشود
مگر میان دو کس کہ باہم کفو اند از روی عادت زیرا چہ زن شریفہ ابا میکند ازینکہ ہم خواب وفراش مرد خسیس باشد پس ضرورست
کہ کفارت معتبر باشد ف در جانب شوہر وی ص چہ شوہر فراش میگرداند زن خسیسہ را پس او مغموم ونرشت نمیداند خساست
ودنائت فراش را ف وباید دانست کہ مراد از اعتبار کفارت در نکاح این ست کہ آن معتبرست در حق لزوم نکاح ص پس اگر
تزویج کند زن ذات خود را از غیر کفو پس میرسد باولیای وی کہ تفریق نمایند میان ہر دو تا دفع شود ضرر ننگ وعار از آنہا بعد ازان
باید دانست کہ کفارت معتبرست در نسب بجہت آنکہ نسب سبب تفاخرست ف میان مردمان ص پس بعض قریش کفو اند
مر بعض قریش را ف یعنی فضیلت نیست میان آنہا از ہاشمی ونوفلی وعدوی وجز آن ص وعرب کفو اند بعض آنہا
بعض عرب را واصل درین قول پیغمبر صلعم ست کہ قریش بعض آنہا کفو اند مر بعض قریش را یک بطن مر بطن دیگر وعرب بعض آنہا
کفو اند مر بعض عرب را یک قبیلہ قبیلہ دیگر وموالی بعض آنہا کفو ست بعض دیگر را یک مرد مرد دیگر پس ظاہر گشت از حدیث مذکور
کہ تفاضل میان قریش معتبر نیست وآنچہ مرویست از محمد رح کہ تفاضل معتبر نیست میان قریش مگر وقتیکہ نسب وی مشہور باشد
مانند اہل بیت خلافت پس مراد او رح این ست کہ در صورت مذکورہ تفاضل معتبرست بجہت تعظیم خلافت وتسکین فتنہ وفساد
ف بنا بر آنکہ اصل کفارت یافتہ نمیشود میان آنہا باید دانست کہ قریش اولاد نضر بن کنانہ اند بنا بر مشہور وگفتہ است ابن حجر کہ قریش اولاد فہر
بن مالک اند وقریش تصغیر قرش بمعنی کسب وجمع ست ووجہ تسمیہ آنہا بقریش این ست کہ آنہا تجارت مینمودند ومجتمع میشدند در مکہ بعد ازانکہ
متفرق میگشتند در شہرہای عرب وآنہا آنکہ متولد از انکہ فوق نضرست بنا بر مشہور واز انکہ فوق فہرست بنا بر قول ابن حجر ص مسئلہ ۲
بنو باہلہ کفو نیستند مر عامہ عرب را بجہت آنکہ آنہا معروف ومشہور اند بخساست ف باید دانست کہ بنو باہلہ قبیلہ ایست در عرب
کہ معروف ست بدنائت وخساست میان عرب وآنہا می شمارند قبیلہ مذکورہ را ناکفو وموالی یعنی عجمی کہ نہ قریش ست ونہ عرب

واما الموالی فمن کان له ابوان فی الاسلام فصاعدا فهو من الاکفاء یعنی لمن له آباء فیه ومن اسلم بنفسه او له اب واحد فی الاسلام لا یکون کفوا لمن له ابوان فی الاسلام لان تمام النسب بالاب والجد وابو یوسف رح الحق الواحد بالمثنی کما هو مذهبه فی التعریف ومن اسلم بنفسه لا یکون کفوا لمن له اب واحد فی الاسلام لان التفاخر فیما بین الموالی بالاسلام والکفاءة فی الحریة نظیرها فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا لان الرق اثر الکفر وفیه معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفاءة قال وتعتبر ایضا فی الدین ای الدیانة وهذا قول ابی حنیفة وابی یوسف رح هو الصحیح لانه من اعلی المفاخر والمرأة تعیر بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعة نسبه وقال محمد رح لا یعتبر لانه من امور الآخرة فلا تبتنی احکام الدنیا علیه الا اذا کان یصفع ویسخر منه او یخرج الی الاسواق سکران ویلعب به الصبیان لانه مستخف به قال وتعتبر فی المال وهو ان یکون مالکا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر فی ظاهر الروایة حتی ان من لا یملکهما او لا یملک احدهما لا یکون کفوا لان المهر بدل البضع فلا بد من ایفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد بالمهر قدر ما تعارفوا تعجیله لان ما وراءه مؤجل عرفا وعن ابی یوسف رح انه اعتبر القدرة علی النفقة دون المهر لانه تجری المساهلة فی المهور

ص معتبر در آنها اسلام است پس عجمی که دو پشت وی یا زیاده از دو پشت مسلمان است آن کفو است مر عجمی را که آبای وی مسلمان اند و عجمی که خود اسلام آورده است فقط یا او و پدر وی مسلمان است نقط کفو نیست مر عجمی را که پدر و جد وی مسلمان است بجهت آنکه نسب تمام میشود از پدر و جد ف و این نزد ابی حنیفه و محمد رح است ص و گفته است ابو یوسف رح عجمی که او و پدر او مسلمان است کفو است مر زنی را که او و پدر و جد وی مسلمان است بنا بر آنکه مذهب او رح در تعریف همین است ف اعنی وقتیکه گواهان فرع ذکر و تعریف نمایند اصل را که غائب است پس کفایت میکند در تعریف آنها نزد وی رح ذکر اسم غائب و اسم پدر وی و ذکر اسم جد وی شرط نیست ص مسئله ۳ عجمی که او اسلام آورده است خود ف نه پدر وی ص کفو نیست مر زنی را که پدر او نیز مسلمان است بجهت آنکه تفاخر میان عجمیان باسلام است مسئله ۴ کفاءت در آزادگی مانند کفاءت در اسلام است در جمیع آنچه مذکور شد بجهت آنکه رقیت اثر کفر است و دران معنی ذلت و خواری یافته میشود پس آن معتبر خواهد بود در کفاءت مسئله ۵ کفاءت معتبر است در دیانت نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و همین صحیح است بجهت آنکه دیانت از اعلی وجوه تفاخر است و آن قدر عار و ننگ لاحق میشود زن را بسبب فسق شوهر وی که لاحق نمیشود او را ننگ و عار بسبب دنائت نسب وی و گفته است محمد رح که کفاءت در دیانت معتبر نیست زیرا چه دیانت از امور دینی است پس بران احکام دنیوی مبتنی نمیشود مگر وقتیکه باین مرتبه رسد که سیلی زده شود یا مسخره شود او یا بیرون شود به بازار در حالت مستی و بازی نمایند طفلان از وی زیرا چه بسبب این امور خفیف و سبک میشود آدمی مسئله ۶ معتبر است کفاءت در مال و آن عبارت است ازینکه مالک مهر و نفقه باشد و همین معتبر است در ظاهر روایت حتی اگر مالک هیچ یکی از مهر و نفقه نباشد یا مالک یکی ازان نباشد پس وی کفو هیچ زن نیست زیرا چه مهر عوض منافع بضع است پس ضرور است ادای آن و نفقه سبب قیام ازدواج و دوام است ف پس زن محتاج تر است بآن به نسبت نسب و باید دانست که مراد از قدرت برادای نفقه این است که قادر باشد برادای نفقه یکماه و نزد بعضی نفقه یکسال ص و مراد از قدرت برادای مهر این است که قادر باشد برادای آن مقدار که متعارف است دادن آن بتعجیل زیرا چه آنچه سوای آن است موجل است از روی عرف و مروی است از ابی یوسف رح که او اعتبار میکند قدرت شوهر برادای نفقه نه برادای مهر زیرا چه مسامحه مینمایند مردمان در مهر

ويعدّ المرء قادرًا عليه بيسار أبيه فأما الكفاءة في الغنى فمعتبرة في قول ابي حنيفة ومحمد رح حتى ان الفائقة في اليسار لا يكافيها
القادر على المهر والنفقة لأن الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيّرون بالفقر وقال ابو يوسف رح لا يعتبر لأنه لا ثبات له
اذ المال غادٍ ورائح وتعتبر في الصنائع وهذا عند ابي يوسف ومحمد رح وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وعن ابي يوسف انه
لا يعتبر الا ان يفحش كالحجام والحائك والدباغ وجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيّرون بدناءتها
وجه القول الآخر ان الحرفة ليست بلازمة ويمكن التحول عن الخسيسة الى النفيسة منها **قال** واذا تزوجت المرأة
ونقصت عن مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابي حنيفة رح حتى يتم لها مهر مثلها او يفارقها وقالا
ليس لهم ذلك وهذا الوضع انما يصح على قول محمد رح على اعتبار قوله المرجوع اليه في النكاح بغير الولي وقد صح ذلك
وهذه شهادة صادقة عليه لهما ان ما زاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما بعد التسمية
ولابي حنيفة رح ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيّرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء
بعد التسمية لانه لا يتعيّر به واذا زوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امرأته

و مرد قادر شمرده میشود بر ادای مهر وقتیکه پدر وی موسر باشد و اما کفاءت در غنا پس معتبر ست در قول ابی حنیفه و محمد رح حتی که شخصی که قادر
ست بر ادای مهر و نفقه کفو نیست مر زنی را که مال بسیار دارد و بجهت آنکه مردمان تفاخر مینمایند بغنا و عار و ننگ لاحق میگردد بسبب فقر
و گفته است ابو یوسف رح که غنا اعتبار ندارد و بجهت آنکه آنرا اثبات و قرار نیست زیرا چه مال صبح بدست می آید و شام میرود + **مسئله ۷**
ص کفاءت در حرفه و پیشه معتبر ست نزد ابی یوسف و محمد رح و از ابیحنیفه رح دران دو روایت ست و نیز مروی ست از ابی یوسف
رح که حرفه معتبر نیست مگر اینکه موجب خرق فاحش باشد چون حجام و جولاهه و دباغ ف چه اینها کفو نیستند مر بزاز و عطار و صراف را ص
وجه اعتبار نمودن حرفه این ست که مردمان تفاخر میکنند بشرافت و بزرگی حرفه و ننگ لاحق میشود ایشانرا بسبب دنائت آن و وجه
عدم اعتبار حرفه این ست که حرفه لازم نیست چه ممکن ست او را که بگذارد پیشه خسیسه را و اختیار کند پیشه نفیسه را + **مسئله ۸** + اگر زنی
تزویج کند ذات خود را و مقرر کند مهر خود را کمتر از مهر مثل خود ف بغبن فاحش ص پس اولیای او را حق اعتراض ست بر زن مذکوره
ف یعنی میرسد آنها را که مزاحم آن شوند ص نزد ابیحنیفه رح حتی که شوهر آن تمام و کامل کند مهر مثل وی را یا مفارقت نماید از وی
گفته اند صاحبین رح که این نمیرسد مر اولیای زن مذکوره را و باید دانست که وضع این مسئله صحیح نیست مگر بنا بر قول محمد رح که رجوع
نموده است بسوی آن یعنی بسوی قول شیخین رح که صحیح ست نکاح زن بغیر ولی و همین صحیح ست که رجوع نموده است محمد رح از قول
خود و این مسئله گواه صادق ست بر رجوع نمودن وی ف زیرا چه بنا بر قول اول وی صحیح نیست نکاح زن بغیر ولی پس چگونه
صحیح خواهد شد مسئله مذکوره ص و دلیل صاحبین رح این ست که آنچه زیاده است بر ده درم حق زن مذکوره ست و کسیکه ساقط
کند حق خود را اعتراض نموده نمیشود بر وی چنانچه وقتیکه ساقط کند چیزی از مهر بعد از تسمیه و دلیل ابیحنیفه رح این ست که اولیا
تفاخر میکنند بزیادتی مهر و ننگ و عار لاحق میگردد ایشانرا بسبب کمی مهر پس مهر مانند کفاءت خواهد شد بخلاف وقتیکه ابرا نماید یعنی
ساقط کند مهر را بعد از تسمیه زیرا چه بسبب ابرا مذکور ننگ لاحق نمیشود باولیا + **مسئله ۹** + اگر تزویج کند پدر دختر
صغیره خود را و کم کند مهر آن را ف بغبن فاحش ص یا تزویج کند پسر صغیر خود را و زیاده کند در مهر زن وی ف بغبن فاحش

جاز ذلك عليهما ولا يجوز ذلك لغير الاب والجد وهذا عند ابی حنيفة رح وقالا لا يجوز الحط والزيادة الا بما يتغابن الناس فيه ومعنى هذا الكلام انه لا يجوز العقد عندهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وهذا لان الحط عن مهر المثل ليس من النظر فی شیء كما فی البيع ولهذا لا يملك ذلك غيرهما ولابی حنيفة رح ان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة وفی النكاح مقاصد تربو على المهر اما المالية هی المقصود فی التصرف المالی والدليل عدمناه فی حق غيرهما ومن زوج ابنته وهی صغيرة عبدا او زوج ابنه وهو صغير امة فهو جائز قال رض وهذا عند ابی حنيفة رح ايضا لان الاعراض عن الكفاءة لمصلحة تفوقها وعندهما هو ضرر ظاهر لعدم الكفاءة فلا يجوز والله اعلم

فصل فی الوكالة بالنكاح وغيرها ويجوز لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وقال زفر رح لا يجوز واذا اذنت المرأة للرجل ان يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز وقال زفر والشافعی رح لا يجوز لهما ان الواحد لا يتصور ان يكون مملكا ومتملكا كما فی البيع

ص پس این جائز ونافذ ست در حق آنها واین جائز نیست مر غیر پدر وجد را باتفاق همه واما جواز زیادتی در حق صغیر ونقصان در حق صغیره قول ابی حنیفه رح ست وگفته اند صاحبین رح که جائز نیست کمی وبیشی در مهر مگر وقتیکه غبن فاحش نباشد ومراد از آن این ست که جائز نیست عقد نکاح در صورت زیادتی وکمی بغبن فاحش نزد صاحبین رح بجهت آنکه ولایت پدر وجد در حق تزویج صغیر وصغیره مقید ست بشرط شفقت پس وقتیکه شفقت یافته نشود باطل خواهد شد عقد نکاح زیراچه کم نمودن از مهر مثل هیچ شفقت نیست چنانچه در بیع ف یعنی اگر بفروشد مال صغیر را کمتر از قیمت آن یا خرید کند برای وی چیزی را بزیاده از قیمت آن بغبن فاحش پس این بیع وشرا جائز نیست ص ولهذا مالک کمی وبیشی مهر نمیشود کسی غیر پدر وجد ودلیل ابی حنیفه رح این ست که مدار حکم بر دلیل شفقت ست وآن قرابت قریبه ست ودر نکاح مقاصد بسیار ست که آن فضیلت دارد بر مهر واما در صورت تصرف مالی پس مقصود از آن نیست مگر مالیت فقط ف پس وقتیکه فوت شود آنچه مقصود ست از آن ولایت آنها باقی نمی ماند واما در حق غیر پدر وجد پس دلیل شفقت که قرابت قریبه ست اعتبار نداریم زیراچه شفقت آن قاصر ست ص مسئله ۱ اگر شخصی تزویج کند دختر خود را که صغیره است از بنده یا تزویج کند پسر خود را که صغیر ست از کنیزی پس این جائز ست واین نزد ابی حنیفه رح ست بجهت آنکه اعراض نمودن پدر مذکور در صورت از کفاءت بنابر مصلحتے خواهد بود که فوق از آن ست ف حتی که اگر معلوم شود که پدر صغیر وصغیره واختیار بدون مصلحت نکاح مذکور را نموده پس باطل خواهد بود عقد نکاح مذکور نزد ابی حنیفه رح نیز چنین گفته اند مشایخ رح ص ونزد صاحبین رح جائز نیست بجهت آنکه دران ضرر ظاهر ست بسبب عدم کفاءت والله اعلم

فصل در بیان وکالت بنکاح وجز آن مسئله ۱ — جائز ست پسر عم را که تزویج کند دختر عم خود را از خود وگفته ست زفر رح که جائز نیست واگر اذن دهد زنی بمردی که تزویج کند او را از ذات خود وبحضور دو گواه جائز ست وگفته اند زفر وشافعی رح که جائز نیست بجهت آنکه شخص واحد صلاحیت واهلیت این ندارد که تملیک نماید وخود مالک آن شود چنانچه در صورت بیع ف یعنی اگر شخصی وکیل کند مشتری را برای فروختن بدست خود ووکیل مذکور بفروشد آن را بدست خود پس این وکالت وبیع جائز نیست چه شخص واحد اهلیت این ندارد که خود تملیک نماید وخود مالک آن شود

الا ان الشافعي رح يقول في الولي ضرورة لانه لا يتولاه سواه ولا ضرورة في الوكيل ولنا ان الوكيل
في النكاح معبّر وسفير والتمانع في الحقوق دون التعبير ولا ترجع الحقوق اليه بخلاف البيع لانه
مباشر حتى رجعت الحقوق اليه واذا تولّى طرفيه فقوله زوّجت يتضمن الشطرين ولا يحتاج الى
القبول قال وتزويج العبد والامة بغير اذن مولاهما موقوف فان اجاز المولى جاز وان ردّه بطل وكذلك
لو زوّج رجل امرأة بغير رضاها او رجلا بغير رضاه وهذا عندنا فان كلّ عقد صدر من الفضولي وله
مجيز انعقد موقوفا على الاجازة وقال الشافعي رح تصرفات الفضولي كلها باطلة لان العقد وضع لحكمه
والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم فيلغو ولنا ان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله ولا ضرر
في انعقاده فينعقد موقوفا حتى اذا رأى المصلحة فيه ينفّذه وقد يتراخى حكم العقد عن العقد ومن
قال اشهدوا اني قد تزوّجت فلانة فبلغها الخبر فاجازت فهو باطل وان قال آخر اشهدوا اني زوّجتها منه

ص لیکن شافعی رح میگوید که در صورتیکه ولی تزویج کند از خود جائز است بجهت آنکه ضرورت است چه نکاح منعقد نمیشود بدون ولی بخلاف در صورت وکیل
چه ضرورت نیست در حق وکیل و دلیل علمای مارح این است که وکیل در باب نکاح تعبیر کننده و سفیر محض است و حقوق عقد رجوع نمیکند بسوی
عاقد نکاح و تمانع و تزاحم جاری میشود در حقوق نه در تعبیر بخلاف بیع بجهت آنکه در صورت بیع عاقد آن سفیر محض نیست بلکه او مباشر عقد است لهذا
رجوع میکند حقوق آن بسوی عاقد مذکور و هرگاه ثابت شد که عاقد نکاح سفیر محض است پس وقتیکه شخصے مالک عقد نکاح از هر دو طرف باشد
پس قول وی تزویج کردم متضمن ایجاب و قبول هر دو خواهد بود و بنابر آن حاجت نیست بقبول علیحده مسئله ۲- اگر شخصی تزویج کند
بنده یا کنیز را بغیر اذن خواجه آنها پس نکاح آنها موقوف است بر اجازت خواجه اگر اجازت کرد آن را جائز خواهد بود و اگر رد کند آن را
باطل خواهد شد و همچنین اگر تزویج کند مردی زنی را بغیر رضای وی بحضور دو شاهد یا تزویج کند زنی مردی را بغیر رضای وی پس آن موقوف
است و این نزد علمای مارح است زیرا چه هر عقد که صادر شود از فضولی و مر آن را اجازت دهنده باشد پس آن عقد منعقد میشود و موقوف
می ماند بر اجازت وی و گفته است شافعی رح که جمیع تصرفات فضولی باطل است بجهت آنکه وضع عقد برای ثبوت حکم آن است
ف چنانچه بیع موضوع است برای ملک رقبه و نکاح برای ملک متعه ص و فضولی قادر نیست بر اثبات حکم آن بسبب عدم
ولایت پس تصرف فضولی لغو خواهد بود و دلیل علمای مارح این است که رکن عقد ف که ایجاب و قبول است ص صادر شده است از اهل آن
ف یعنی از عاقل و بالغ ص و منسوب است بسوی محل آن و هیچ ضرر نیست اگر عقد مذکور منعقد شود ف بنا بر آنکه مر آن را اجازت دهنده
است ص پس عقد مذکور منعقد خواهد شد و موقوف خواهد ماند ف بر اجازت اجازت دهنده ص پس اگر او مصلحت خواهد دانست
اجازت خواهد داد و جاری و نافذ خواهد کرد عقد مذکوره را و اگر نه رد خواهد کرد ف و جواب شافعی رح این است ص که حکم عقد گاهی متراخی میشود
از عقد ف چنانچه در بیع بشرط خیار چه ملک در بیع مذکور متراخی میشود تا آن زمان که ساقط گردد خیار شرط ص مسئله ۳- اگر گفت فضولی گواه
باشید که من نکاح کردم فلان زن را ف که غائبه است ص و بعد از آن این خبر رسید بزن مذکوره و او اجازت آن داد پس این باطل است
ف و اگر گفت فضولی گواه باشید که من نکاح کردم فلان زن را که غائبه است ص و بعد از آن شخصی دیگر گفت که من تزویج نمودم زن مذکوره را از آن کس

فبلغها الخبر فاجازت جاز وكذلك ان كانت المرأة هي التي قالت جميع ذلك وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح

وقال ابو يوسف رح اذا زوجت نفسها غائبا فبلغه فاجاز جاز وحاصل هذا ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين

او فضوليا من جانب واصيلا من جانب عندهما خلافا له ولو جرى العقد بين الفضوليين او بين الفضولي

والاصيل جاز بالاجماع هو يقول لو كان مأمورا من الجانبين ينفذ فاذا كان فضوليا يتوقف وصار

كالخلع والطلاق والاعتاق على مال ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة

وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع بخلاف المأمور من الجانبين لانه ينتقل كلامه

الى العاقدين وما جرى بين الفضوليين عقد تام وكذا الخلع واختاه لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم

وبعد ازان این خبر رسید بزن مذکوره واو اجازت آن داد پس این جائز ست و همچنین ست اگر زنی گفت تمامی عبارت سابقه را ف یعنی اگر زنی گوید گواه باشید که من تزویج کردم ذات خود را از فلان که غائب ست وبعد ازان این خبر رسید بفلان واو اجازت آن داد پس این باطل ست واگر بعد از گفتن زن مذکوره گفت شخصی دیگر گواه باشید که من قبول نمودم از جانب فلان مذکور بعد ازان این خبر رسید بفلان واو اجازت آن داد پس این جائز ست ص این نزد ابو حنیفه ومحمد رح والبو یوسف رح گفته است که اگر تزویج کرد زنی ذات خود را با مردی غائب بعد ازان خبر نکاح رسید بآن مرد واو آنرا جائز داشت پس نکاح مذکور جائز ست وحاصل آنست که نزد طرفین رح شخص واحد صلاحیت ندارد که از هر دو جانب فضولی باشد یا از یک جانب فضولی واز جانب دیگر اصیل باشد بخلاف ابو یوسف رح واگر عقد نکاح نمایند دو فضولی از هر دو جانب یا عقد نمایند دو کس باینطور که یکی فضولی و دیگری اصیل جائز ست نزد همه علمای ما رح و دلیل ابی یوسف رح این ست ف که شخص واحد در باب نکاح بمنزله دو شخص ست وکلام وی بمنزله دو کلام ست لهذا ص اگر مامور باشد از هر دو جانب نافذ میشود عقد نکاح پس وقتیکه فضولی باشد موقوف خواهد ماند عقد مذکور خواهد شد مانند خلع ف یعنی اگر گوید شخصی خلع نمودم زن خود را بانقدر درهم وزن مذکوره غائبه است وبعد ازان این خبر رسید بآن زن قبول نماید این جائز ست ومانند ص طلاق و عتاق بمال ف یعنی اگر بگوید شخصی طلاق دادم زن خود را بهزار درم مثلا وزن مذکوره غائب ست وبعد ازان این خبر رسید بزن مذکوره واو قبول نماید یا آزاد نماید یا بگوید شخصی آزاد کردم بنده خود را بهزار درم مثلا وبنده مذکور غائب ست وبعد ازان این خبر رسید به بنده مذکور قبول نماید پس این جائز ست ص ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح این ست که در صورتهای مذکوره قول فضولی تزویج کردم فلان زن را از فلان یا نکاح کردم فلان زن را یکجزو عقد ست زیرا که آن یکجزو ست درحالیکه هر دو عاقد حاضر باشند پس همچنین خواهد بود درحالیکه یکی غائب باشد وجزو عقد منعقد نیست ف جواز آن موقوف بر اجازت نخواهد بود چه تمامی آن موقوف ست بر جواب وجواب صحیح نیست مگر از حاضر در مجلس عقد یا دانسته باشد تا مجلس ص پس موقوف نماند بر ماورای مجلس چنانچه در بیع بخلاف مامور از هر دو جانب بجهت آنکه منتقل میشود کلام وی بسوی هر دو عاقد وانچه عقد نموده اند دو فضولی عقد تام ست همچنین خلع وطلاق و عتاق بمال بجهت آنکه این یمین ست از جانب عاقد مذکور حتی که لازم می گردد مراو را ف و صحیح نیست رجوع وی ازان

فیلزمه ومن امر رجلا ان یزوجه امرأة فزوجه اثنتین فی عقدة لم تلزمه واحدة منهما لانه لا وجه الی تنفیذهما للمخالفة ولا الی التنفیذ فی احدیهما غیر عین للجهالة ولا الی التعیین لعدم الاولویة فتعین التفریق ومن امره امیر بان یزوجه امرأة فزوجه امة لغیره جاز عند ابی حنیفة رح رجوعا الی اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقال ابو یوسف ومحمد رح لا یجوز الا ان یزوجه کفوا لان المطلق ینصرف الی المتعارف وهو التزوج بالاکفاء قلنا العرف مشترک او هو عرف عملی فلا یصلح مقیدا وذکر فی الوکالة ان اعتبار الکفاءة فی هذا استحسان عندهما لان کل احد لا یعجز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانة فی التزوج بالکفو والله اعلم

باب المهر

قال ویصح النکاح وان لم یسم فیه مهرا لان النکاح عقد انضمام وازدواج لغة فیتم بالزوجین ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا یحتاج الی ذکره لصحة النکاح وکذا اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها لما بینا وفیه خلاف مالک رح واقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعی رح ما یجوز ان یکون ثمنا فی البیع یجوز ان یکون مهرا لها لانه حقها فیکون التقدیر الیها ولنا قوله علیه السلام ولا مهر اقل من عشرة ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل

ص پس عقد مذکور تمام شود از جانب او فقط — مسئله ۴ اگر شخصی امر نمود بمردی که تزویج کند او را از زنی را و تزویج کند او را از دو زن در عقد واحد پس لازم نمیگردد مر او را نکاح هیچ یکی از آن دو زن چه جائز نیست که نافذ شود نکاح هر دو بسبب مخالفت ف امر وی ص و جائز نیست که نافذ شود نکاح غیر معین از انها چه آن مجهول است نه نکاح یکی معین از انها بسبب عدم اولویت یکی بر دیگر پس متعین شد که تفریق نموده شود میان آن و میان هر دو زنان مذکوره مسئله ۵ اگر امیری ف یعنی کسی که رعیت ص امر نمود شخصی که تزویج کند او را از زنی و او تزویج کرد آن را از کنیز غیر پس این جائز است نزد ابو حنیفه رح بجهت آنکه لفظ زن مطلق است پس شامل است کنیز را و هیچ تهمت نیست ف زیرا چه تزویج نکرده است بکنیز خود و ضرورت نیز یافته نشده است چه زن آزاد در نکاح امیر مذکور نیست زیرا چه مسئله مفروض است در صورتی که زن آزاد در نکاح امیر نباشد ص و گفته اند صاحبین رح که نکاح مذکور جائز نیست مگر آنکه تزویج کند او را از کفو بجهت آنکه مراد از مطلق متعارف میشود و نکاح نمودن از کفو متعارف است و ابو حنیفه رح میگوید که عرف مشترک است ف زیرا چه امرا و جز آن چنانچه نکاح میکنند از زنان آزاد که کفو اند همچنین نکاح میکنند از کنیزان و هرگاه عرف مشترک است موجب تقیید نخواهد بود بسبب تعارض پس باقی ماند اطلاق و اگر تسلیم نموده شود که متعارف نکاح نمودن از کفو است پس جواب این است که عرف دو قسم است یکی عرف لفظی مانند لفظ دابه که مقید شده است بفرس و دوم ص عرف عملی یعنی بطوری که مردمان عمل میکنند بان چنانچه مردمان میپوشند پارچه نو را در روز عید مثلا و اطلاق صفت بر آن است و تقیید وارد میشود بر لفظ پس ضرور است که عرف لفظی باشد عملی ص پس عرف عملی صلاحیت ندارد که موجب تقیید شود و مذکور است در کتاب الوکالة که اعتبار کفاءت درین صورت نزد صاحبین رح از روی استحسان است زیرا چه کسی عاجز نیست از نکاح نمودن بمطلق زن پس استعانت وی در تزویج برای کفو خواهد بود والله اعلم

باب در بیان مهر — مسئله ۱ صحیح است نکاح اگر چه ذکر مهر نکنند بجهت آنکه نکاح عقد انضمام و ازدواج است از روی لغت پس آن تمام خواهد شد بزن و شوهر و مهر واجب است از روی شرع برای اظهار شرافت محل پس حاجت ذکر آن نخواهد بود برای صحت نکاح و همچنین صحیح است نکاح اگر شخصی نکاح کند زنی را باین شرط که نباشد مهر برای وی بنابر وجه مذکور و درین خلاف مالک رح است — مسئله ۲ کمترین مهر ده درم است و گفته است شافعی رح که آنچه جائز است که ثمن گردانیده شود در بیع جائز است که آن مهر گردانیده شود در نکاح بجهت آنکه مهر حق زن است پس تقدیر آن مفوض خواهد شد بوی و دلیل علمای ما رح یکی قول پیغمبر صلعم است که نیست مهر کمتر از ده درم و دوم آنکه حق شرع متعلق است در وجوب مهر تا شرافت محل ظاهر گردد

فيقدر بما له خطر وهو العشرة استدلالا بنصاب السرقة ولو سمى اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زفر رحمه الله مهر المثل لان تسمية ما لا يصلح مهرا كانعدامها ولنا ان فساد هذه التسمية لحق الشرع وقد صار مقضيا بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد رضيت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا معتبر بعدم التسمية لانها قد ترضى بالتمليك من غير عوض تكرما ولا ترضى فيه بالعوض اليسير ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند علمائنا الثلثة رحمهم الله وعنده تجب المتعة كما اذا لم يسم شيئا ومن سمى مهرا عشرة فما زاد فعليه المسمى ان دخل بها او مات عنها لانه بالدخول يتحقق تسليم المبدل وبه يتأكد البدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته والشئ بانتهائه يتقرر ويتأكد فيتقرر بجميع مواجبه وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المعقود عليه اليها سالما فكان المرجع فيه النص وشرط ان يكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا على ما نبينه ان شاء الله

پس تقدیر و اندازه آن نموده خواهد شد بمال خطیر و عظیم و آن ده درم ست که نصاب دزدی ست زیرا چه بریدن دست که محترم ست بسبب دزدی ده درم دلالت میکند برانیکه ده درم مال خطیر ست **مسئله ۳** اگر شخصی کمتر از ده درم مهر معین نماید پس میرسد بزن ده درم نزد علمای مارح و گفته است زفر رح که میرسد بوی مهر مثل آن بجهت آنکه مالیکه صلاحیت مهر ندارد تسمیه آن و عدم تسمیه آن برابر ست و دلیل علمای مارح این ست که فساد این تسمیه برای حق شرع ست و حق مذکور ادا میشود بده درم و زن مذکوره راضی ست بده درم بجهت آنکه او راضی ست بکمتر از ده درم و این مسئله را قیاس نباید کرد بر آن مسئله که دران ذکر مهر نباشد اصلا چه زن مذکوره گاهی راضی میشود بملکیت بضع بغیر عوض بطریق اکرام و راضی نمیشود بعوض قلیل و در صورت مذکوره اگر طلاق دهد زن مذکوره را شخص مذکور پیش از وطی آن واجب میشود بران پنج درم نزد هر سه علمای مارح و نزد زفر رح واجب میشود متعه چنانچه واجب میشود وقتیکه تسمیه مهر ننماید ف و بیان متعه خواهد آمد انشاء الله تعالی ص **مسئله ۴** اگر شخصی تسمیه مهر ده درم نماید یا زیاده بران هر قدر که باشد پس واجب میشود بروی مهر مسمی اگر وطی کرد آنرا یا مرد و گذاشت آن زن را زیرا چه بسبب وطی ثابت میشود تسلیم مبدل ف که بضع ست ص و بآن مؤکد و مستقر میشود ف وجوب ص بدل ف آن که مهر ست ص و بسبب موت شوهر تمام میشود نکاح و شی ثابت و مستقر میشود بتمامی خود پس ثابت و مستقر خواهد شد متعه بجمیع احکام خود و اگر طلاق داد زن را پیش از وطی و پیش از خلوت ف صحیحه ص میرسد بزن مذکوره نصف مهر مسمی بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که اگر طلاق دهید شما آنها را پیش از آنکه جماع کنید با آنها ف و حال آنکه مفروض میشد نموده آید مهر آنها را پس بدهید با آنها نصف مهر آنها را که مفروض و مقدر نموده اید سوال نزد او این ست که در صورت ساقط گردد جمیع مهر بجهت آنکه معقود علیه که منافع بضع ست سلامت عائد گردید بزن مذکوره پس باید که ساقط شود جمیع مهر چنانچه ساقط میشود جمیع بها وقتیکه فسخ نمایند بائع مشتری عقد بیع را جواب ص در صورت دو قیاس ست یکی اینکه مذکور شد در سوال و دوم اینکه واجب شود جمیع مهر بجهت آنکه شوهر مذکور انتفاع گرفتن از ملک خود فوت کرد آنرا باختیار خود پس واجب خواهد شد بروی جمیع مهر ف چنانچه واجب میشود جمیع بهای مبیع وقتیکه تلف کند آنرا مشتری در دست بائع ص چون هر دو قیاس با یکدیگر متعارض آمد بنابران ترک نموده شد و رجوع نموده شد بسوی نص و باید دانست که شرط نموده شد که طلاق دهد پیش از خلوت بجهت آنکه خلوت بمنزله وطی ست نزد علمای مارح چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی

قال وان تزوجها ولم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها وقال الشافعی رح لا يجب شئ فی الموت واكثرهم على انه يجب فی الدخول له ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه انتهاء ولنا ان المهر وجوبا حق الشرع على ما مر وانما يصير حقا لها فی حالة البقاء فتملك الابراء دون النفی ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره الاية ثم هذه المتعة واجبة رجوعا الى الامر وفيه خلاف مالك رح والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهی درع وخمار وملحفة وهذا التقدير مروی عن عائشة وابن عباس رض وقوله من كسوة مثلها اشارة الى انه يعتبر حالها وهو قول الكرخی رح فی المتعة الواجبة لقيامها مقام مهر المثل والصحيح انه يعتبر حاله عملا بالنص وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ثم هی لا تزاد على نصف مهر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم ويعرف ذلك فی الاصل وان تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم تراضيا على تسميته فهی لها ان دخل بها او مات عنها وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة وعلى قول ابی يوسف رح الاول نصف هذا المفروض وهو قول الشافعی رح لانه مفروض فيتنصف بالنص

مسئله ۵ — اگر شخصی نکاح کرد زنی را و تسمیه مهر نکرد برای وی یا نکاح کرد باین شرط که نیست مهر برای وی پس واجب میشود مهر مثل آن بروی اگر وطی کند زن مذکوره را یا بمیرد و بگذارد آنرا و گفته است شافعی رح که واجب نمیشود بروی هیچ چیز در صورتیکه بمیرد و اکثر اصحاب شافعی رح برانند که واجب میشود مهر مثل آن در صورت وطی و دلیل شافعی رح این ست که مهر خالص حق زن ست پس میتواند که نفی کند آنرا در ابتدا چنانچه میتواند که ساقط کند آنرا در انتها و دلیل علمای ما رح این ست که در مهر متعلق ست **ف** سه حق یکی **ص** حق شرع وآن این ست که کمتر از ده درم نباشد چنانچه گذشت **ف** دوم حق بها و آن این ست که کمتر از مهر مثل نباشد و سوم حق زن وآن این ست که مهر مملوک وی گردد ولیکن حق شرع و حق اولیا معتبر ست در وقت عقد نه در حالت بقای آن **ص** پس در حالت بقا مهر حق زن ست لهذا او مالک اسقاط خواهد شد **ف** در حالت بقا **ص** و مالک نفی نخواهد شد **ف** در ابتدا **ص** **مسئله ۶** اگر شخصی نکاح کند زنی را بلا تسمیه مهر یا بشرط عدم مهر و آنرا طلاق دهد پیش از وطی آن پس میرسد بزن مذکوره متعه بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که متعه دهید آنها را بر موسر ست بمقدار آن و بر فقیر ست بمقدار آن و بعد ازان باید دانست که این متعه واجب ست بر شوهر بجهت آنکه حق تعالی امر نموده است بدادن آن و دران خلاف مالک رح ست **مسئله ۷** متعه عبارت ست از سه پارچه که از جنس کسوت مثل آن زن باشد وآن پیراهن ست و سر انداز و چادر و اندازهٔ آن سه پارچه مرویست از عایشه و ابن عباس رض و باید دانست که قید متعه باینکه از جنس کسوت مثل آن زن باشد دلالت میکند براینکه معتبر در دادن متعه حال زن ست و همین قول کرخی رح ست در متعه که واجب ست بجهت آنکه متعه مذکوره قائم مقام مهر مثل ست و صحیح این ست که معتبر حال شوهر ست بجهت آنکه منصوص ست که بر موسر ست بمقدار آن و بر فقیر ست بمقدار آن و بعد ازان باید دانست که متعه بزن زیاده نمیشود از نصف مهر مثل آن و نه کم میباشد از پنج درم همچنین مذکور ست در مبسوط **مسئله ۸** اگر شخصی نکاح کرد زنی را و تسمیه مهر نکرد برای وی و بعد ازان هر دو راضی شدند بر مهری و تسمیه آن نمودند پس این مهر مسمی میرسد بوی اگر وطی کرد زن مذکوره را یا فوت شد و گذاشت آنرا و اگر طلاق داد آن زن را پیش از وطی آن میرسد بوی متعه و بنابر قول اول ابی یوسف رح میرسد بوی نصف مسمی و همین قول شافعی رح ست بجهت آنکه در تسمیه رسید مهری مفروض و مقدر ست پس نصف آن داده خواهد شد چنانچه قرآن [illegible]

ولنا ان هذا الفرض تعیین للواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلک لا یتنصف فکذا ما نزل منزلته والمراد بما تلاه الفرض فی العقد اذ هو الفرض المتعارف **قال** فان زادها فی المهر بعد العقد لزمته الزیادة خلافا لزفر وسنذکره فی زیادة الثمن والمثمن ان شاء الله واذا صحت الزیادة تسقط بالطلاق قبل الدخول وعلی قول ابی یوسف اولا تنصف مع الاصل لان التنصیف عندهما یختص بالمفروض فی العقد وعنده المفروض بعده کالمفروض فیه علی ما مر وان حطت عنه من مهرها صح الحط لان المهر حقها والحط یلاقیه حالة البقاء واذا خلا الرجل بامرأته ولیس هناک مانع من الوطی ثم طلقها فلها کمال المهر وقال الشافعی رح لها نصف المهر لان المعقود علیه انما یصیر مستوفی بالوطی فلا یتأکد المهر دونه ولنا انها سلمت المبدل حیث رفعت الموانع وذلک وسعها فیتأکد حقها فی البدل اعتبارا بالبیع وان کان احدهما مریضا او صائما فی رمضان او محرما بحج فرض او نفل او بعمرة او کانت حائضا فلیست الخلوة صحیحة حتی لو طلقها کان لها نصف المهر لان هذه الاشیاء موانع اما المرض فالمراد منه ما یمنع الجماع او یلحقه به ضرر وقیل مرضه لا یعری عن تکسر وفتور وهذا التفصیل فی مرضها واما صوم رمضان فلما یلزمه من القضاء والکفارة والاحرام لما یلزمه من الدم وفساد النسک

ودلیل علمای ما رح این ست که در صورت مذکوره تسمیه مهر که نموده است تعیین کردن است چیزی را که واجب شده بود بسبب عقد و آن مهر مثل ست و مهر مثل تنصیف نموده نمیشود پس همچنین آنچه قائم مقام آن ست تنصیف نموده نخواهد شد و آنچه در نص آمده است که بدهید نصف آنچه مفروض نموده اید شما مراد ازان نصف چیزیست که مفروض و مقرر نموده بشود در عقد چه متعارف همین ست **مسئله ۹** + اگر شوهر چیزی زیاده کند برای زن در مهر ان بعد عقد لازم میگردد آن زیادتی بروی بخلاف قول زفر رح و بیان آن خواهد شد ان شاء الله تعالی در زیادتی بهای مبیع **مسئله ۱۰** + هرگاه صحیح گشت زیادتی در مهر پس آن ساقط میشود بسبب طلاق پیش از وطی و بنابر قول اول ابی یوسف رح تنصیف نموده میشود در اصل مهر مع زیادتی زیراچه نزد ابی حنیفه و محمد رح تنصیف نموده میشود دیگر چیزیکه مفروض مقرر ست در عقد و ابو یوسف رح میگوید که مفروض بعد از عقد نکاح مانند مفروض در عقد نکاح ست **مسئله ۱۱** - اگر زن ساقط کرد ف بعض مهر را یا جمیع ص مهر را از ذمه شوهر خود صحیح ست بجهت آنکه مهر حق وی ست در حالت بقا و اسقاط وی متعلق میشود بمهر در حالت بقا **مسئله ۱۲** + اگر شخصی خلوت نمود با زن خود و نیست دران خلوت چیزی مانع از وطی و بعد ازان طلاق داد او را پس میرسد بوی جمیع مهر و گفته است شافعی رح که میرسد بوی نصف مهر بجهت آنکه شوهر مستوفی معقود علیه نمیشود مگر بوطی و وجوب مهر مؤکد و متقرر نمیشود بدون استیفا و دلیل علمای ما رح این ست که زن مذکوره تسلیم نموده است مبدل را بسبب دور نمودن موانع و همین مقدور وی است پس حق وی که در بدل است مؤکد و متقرر خواهد شد چنانچه در بیع ف چه بائع هرگاه تخلیه نماید با نبودن چیزی مانع از قبض و قبض نکرد مشتری مبیع را پس قابض مبیع میشود مشتری و آن امانت میماند در دست بائع و واجب میشود بر مشتری جمیع بهای آن ص **مسئله ۱۳** + اگر شخصی خلوت نمود با زن خود و یکی از انها مریض باشد یا روزه دار است در ماه رمضان یا احرام حج فرض یا نفل داشت یا احرام عمره کرده است یا زن مذکوره حائض ست پس آن خلوت صحیح نیست حتی اگر طلاق دهد شخص مذکور زن مذکوره را بعد از خلوت مذکوره پس میرسد بزن مذکوره نصف مهر چه این همه چیزها مانع وطی آمده است اما مرض بجهت آنکه مراد از مرض ان مرض است که مانع جماع باشد یا بسبب جماع ضرر رسد بمریض و بعضی گفته اند که مرض مرد مطلقا مانع صحت خلوت ست چه آن خالی نمیباشد از فتور و سستی و تفصیل مرض که مذکور شد تفصیل مرض زن ست اما روزه رمضان مانع خلوت ست بجهت آنکه لازم می آید بر روزه دار قضا و کفاره آن اما احرام حج یا عمره پس بجهت آنکه لازم می آید بر محرم قربانی نهادن حج

والقضاء والحيض مانع طبعا وشرعا وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير
عذر في رواية المنتقى وهذا القول في المهر هو الصحيح وصوم القضاء والمنذور كالتطوع في رواية لانه لا كفارة
فيه والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله واذا خلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها كمال المهر عند
ابي حنيفة رح وقالا عليه نصف المهر لانه اعجز من المريض بخلاف العنين لان الحكم ادير على سلامة الآلة ولابي حنيفة رح
ان المستحق عليها التسليم في حق السحق وقد اتت به قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطا استحسانا لتوهم الشغل
والعدة حق الشرع والولد فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف المهر لانه مال لا يحتاط في ايجابه وذكر
القدوري رح في شرحه ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض
والصغر لا تجب لعدم التمكن حقيقة قال وتستحب المتعة لكل مطلقة الا لمطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج
قبل الدخول بها وقد سمى لها مهرا وقال الشافعي رح تجب لكل مطلقة الا لهذه لانها وجبت صلة من الزوج
لانه اوحشها بالفراق الا ان في هذه الصورة نصف المهر طريقة المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة

ونقضای آن واما حیض پس بجهت آنکه حیض مانع طبعی ست وهم مانع شرعی واگر یکی از ایشان روزه نفل داشته باشد پس میرسد بزن مذکور تمام
مهر بجهت آنکه افطار روزه مذکور مباح ست بغیر عذر در این روایت منتقی ست واین قول صحیح ست در مهر واما روزه قضا وروزه نذر پس مانند
روزه نفل ست در یک روایت بجهت آنکه کفاره واجب نمیشود بسبب افطار آن ونماز بمنزله روزه ست وفرض آن مانند روزه فرض ست
ونفل آن مانند روزه نفل **مسئله ۱۴** اگر خلوت کند مجبوب یعنی ذکر بریده بازن خود وبعد از ان طلاق دهد وی را پس میرسد بوی تمام مهر
نزد ابی حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که میرسد بوی نصف مهر بجهت آنکه مجبوب عاجز تر ست از مریض بخلاف عنین **ف** یعنی نامرد **ص** بجهت
آنکه مدار حکم بر سلامتی آلت ست **ف** ان م ر درین صورت یافته شده ست نه درین صورت اولی **ص** ودلیل ابی حنیفه رح این ست که واجب
بر زن مذکور تسلیم ست در حق سحق **ف** یعنی مالیدن ومساس **ص** چه همین مقدور وی ست وتسلیم مسبل بر وجه مقدور یافته شد تمام و
کمال **مسئله ۱۵** واجب میشود عدت بر زن مذکور بعد از طلاق در جمیع مسائل مذکوره بجهت احتیاط از روی استحسان بسبب توهم شغل
ف رحم باب منی **ص** وعدت حق شرع وولد ست پس تصدیق نموده نمیشود شوهر واحد از زن وشوی در اینکه وطی نکرده ست بجهت آنکه باطل
میشود حق غیر **ف** که آن حق شرع وولد ست **ص** بخلاف مهر زیرا چه آن مال ست ودر واجب گردانیدن مال احتیاط نموده نمیشود **ف** یا چه مال
واجب نمیشود بسبب شک پس آن واجب نخواهد شد وقتیکه خلوت صحیحه نباشد **ص** وگفته ست قدوری رح در شرح خود که مانع وطی اگر امر
شرعی باشد **ف** چون نماز وروزه **ص** پس واجب میشود عدت زیرا چه درین هنگام قدرت بر وطی متحقق ست حقیقة واگر مانع وطی امر حقیقی باشد
چون مرض وصغر پس عدت واجب نمیشود زیرا چه نیست قدرت وطی حقیقة درین هنگام **مسئله ۱۶** متعه مستحب ست برای هر زنیکه طلاق
داده ست او را شوهرش سواے **ف** زن یکی **ص** آنکه مهر آن مسمی ست وطلاق داده ست آنرا شوهرش پیش از وطی **ف** ودوم آنکه
تسمیه مهر آن نشده ست وطلاق داده ست آن را پیش از وطی آن چه متعه واجب ست برای آن **ص** وگفته ست شافعی رح که واجب میشود متعه
برای هر زن مطلقه سوای زنیکه مهر آن مسمی ست وطلاق داده ست آنرا شوهرش پیش از وطی بجهت آنکه متعه واجب شده ست بطریق صله از جانب
شوهر زیرا چه او در وحشت انداخته ست زن مذکور را بسبب جدائی ولیکن درین صورت نصف مهر بطریق متعه ست زیرا چه طلاق در حالت فسخ ست

والمتعة لا تتكرر ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة لانه سقط مهر المثل ووجبت المتعة
والعقد يوجب العوض فكان خلفا والخلف لا يجامع الاصل ولا شيئا منه فلا تجب مع وجوب
شئ من المهر وكو غير جان في الايحاش فلا تلحقه الغرامة به فكان من باب الفضل واذا زوج الرجل بنته
على ان يزوجه المتزوج بنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الآخر فالعقدان جائزان ولكل واحدة
منهما مهر مثلها وقال الشافعي رح بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة
ولا اشتراك في هذا الباب فبطل الايجاب ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا فيصح العقد ويجب مهر المثل كما اذا سمى
الخمر والخنزير ولا شركة بدون الاستحقاق وان تزوج حر امرأة على خدمته اياها سنة او على تعليم القرآن فلها
مهر مثلها وقال محمد لها قيمة خدمته وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه على خدمته سنة
جاز ولها خدمته وقال الشافعي رح لها تعليم القرآن والخدمة في الوجهين لان ما يصلح اخذ العوض عنه
بالشرط يصلح مهرا عنده لانه بذلك تتحقق المعاوضة وصار كما اذا تزوجها على خدمة حر آخر برضاه

ومتعه مکرر داده نمیشود و دلیل علمای ما رح این ست که متعه قائم مقام مهر مثل ست در زن مفوضه ف یعنی زنیکه تفویض نموده باشد
خود را بشوهر بدون مهر ص بجهت آنکه ساقط گشت مهر مثل وی و واجب شد متعه برای وی و در عقد نکاح عوض ضرور ست پس متعه قائم مقام مهر
مثل خواهد بود و هرگاه متعه قائم مقام مهر شد پس آن مجتمع نخواهد شد با جمیع مهر که اصل ست و نه با چیزی از آن پس متعه واجب نخواهد شد وقتیکه واجب شد چیزی
از مهر ف و آنچه شافعی رح گفته است که متعه صله ست از جانب شوهر زیراچه او در وحشت انداخته ست زن مذکوره را بسبب جدائی جواب آن
این ست که ص در وحشت انداختن زن مذکوره جنایت نیست چه شوهر ماذون ست بآن از جانب شرع پس بسبب آن تاوان واجب نخواهد شد
بر وی پس متعه بطریق تفضل و استحباب خواهد بود مسئله ۱۷ اگر تزویج نمود شخصی دختر خود را یا خواهر خود را از کسی باین شرط که آن کس تزویج نماید
دختر خود را یا خواهر خود را از آن شخص تا یکی از آن دو عقد عوض عقد دیگر شود پس هر دو عقد جائز ست و گفته است شافعی رح که هر دو عقد باطل است
آنکه گردانید هست نصف منفعت بضع را مهر و نصف آنرا منکوحه ف زیراچه هرگاه گردانید دختر خود را منکوحه دیگری و نیز گردانید آنرا مهر دختر دیگر لازم آمد که تقسیم
شود منافع بضع میان دیگری و دختر دیگری بالمناصفه نصف از آن دیگری که شوهر ست بحکم نکاح و نصف از آن دختر دیگر بحکم مهر ص و ملک نکاح قابل اشتراک نیست
ف چه ملک نکاح مشروع ست بجهت ملک تمتع بتمام و کمال نه بطریق شرکت ص پس باطل خواهد شد ایجاب و دلیل علمای ما رح این ست که شخص
مذکور تسمیه مهر نموده است چیزیرا که قابل مهر نیست ف چه منفعت بضع صلاحیت این ندارد که مملوک زن گردد ص پس عقد نکاح صحیح خواهد شد و واجب
خواهد شد مهر مثل آن چنانچه در صورتیکه مهر مسمی کند خمر یا خنزیر را ف و آنچه شافعی رح میگوید که ملک نکاح قابل اشتراک نیست مسلم ست ص اما اشتراک
لازم نمی آید زیراچه منافع بضع مستحق دختر دیگر نشد پس شرکت تحقق نشد چه شرکت بدون استحقاق متحقق و متصور نیست مسئله ۱۸ اگر آزادی نکاح
کرد زنی را بعوض اینکه خدمت زن مذکوره نماید تا یکسال یا تعلیم قرآن نماید او را پس واجب میشود برای زن مهر مثل آن نزد ابوحنیفه و ابویوسف رح و گفته
است محمد رح که واجب میشود برای زن مذکوره قیمت خدمت یکسال و اگر نکاح کرد بنده زنی را باذن خواجه خود بعوض اینکه خدمت وی نماید تا یکسال جائز
ست و میرسد بزن مذکوره خدمت مسمی گفته است شافعی رح که میرسد بزن مذکوره تعلیم قرآن و خدمت مذکوره در صورت آزاد و بنده هر دو زیراچه
چیزیکه صحیح ست عوض از آن بسبب شرط قابل مهر ست نزد وی رح چه بآن معاوضه متحقق میشود پس چنان باشد که نکاح کرد زنی را بعوض اینکه خدمت زن کند مرد آزادی دیگر

وعلى رعي الزوج غنمها ولنا ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال والتعليم ليس بمال وكذلك المنافع على اصلنا وخدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبة ولا كذلك الحر ولان خدمة الزوج الحر لا يجوز استحقاقها بعقد النكاح لما فيه من قلب الموضوع بخلاف خدمة حر آخر برضاه لانه لا مناقضة وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه معنى حيث يخدمها باذنه وامره وبخلاف رعي الاغنام لانه من باب القيام بامور الزوجية فلا مناقضة على انه ممنوع في رواية ثم على قول محمد رح تجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة فصار كالتزوج على عبد الغير وعلى قول ابی حنيفة وابی يوسف رح يجب مهر المثل لان الخدمة ليست بمال اذ لا يستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمر والخنزير وهذا لان تقومها بالعقد للضرورة فاذا لم يجب تسليمه في العقد

باعوض اینکه شبانی کند شوهر مذکور گوسپندان زن مذکوره را و دلیل علمای ما رح این ست که ابتغای بضع ف یعنی درخواست آن ص مشروع نیست مگر بمال وتعلیم قرآن مال نیست وهمچنین منافع نیز بنا برقاعده علمای ما رح ف زیرا چه منافع اعراض ست باقی نمی ماند در دو زمان ومال چیزی ست که باقی ماند در دو زمان چه تمول حاصل نمیشود بآن پس خدمت مال نیست لهذا ابتغای بضع بخدمت آزاد مشروع نخواهد بود ص بخلاف آنکه نکاح کند بنده بعوض اینکه خدمت او خواهد کرد چه درین صورت ابتغای بضع بمال است چه خدمت بنده بمنزله مال ست بجهت آنکه درین صورت ابتغای بضع بمال است والا متضمن ست تسلیم رقبه آنرا و رقبه آن مال ست پس رقبه آن قائم مقام منافع خواهد بود ف وچنان شد که بنده مذکور مهر گردانیده باشد ص وشوهر آزاد وچنین نیست و دوم اینکه جائز نیست که زن مستحق خدمت شوهر آزاد شود بسبب عقد نکاح چه دران قلب موضوع ست ف یعنی مقتضای عقد نکاح این ست که زن خادمه باشد ومرد مخدوم واگر مهر گردانیده شود خدمت شوهر برای زن لازم آید که زن مخدومه شود وشوهر خادم پس این مناقض ومخالف مقتضای عقد نکاح ست ص بخلاف خدمت آزاد دیگر برضای وی چه آن مخالف مقتضای عقد نیست وبخلاف خدمت بنده زیرا چه او خدمت خواجه خود میکند در حقیقت بنا بران که خدمت زوجه خود میکند باذن خواجه خود وبخلاف چرانیدن گوسفندان چه این از باب قیام بامور زوجیت ست پس آن مناقض ومخالف مقتضای عقد نیست ف چه منع مهر گردانیدن خدمت نیست مگر بجهت آنکه دران ذلت ست و در چرانیدن گوسپندان ذلت نیست ص علاوه انیست که آن نیز جائز نیست در یک روایت وبعد ازان باید دانست که بنا بر قول محمد رح واجب میشود قیمت خدمت بجهت آنکه مسمی ف یعنی خدمت ص مال است لیکن تسلیم آن نمیتواند کرد بسبب آنکه مخالف مقتضای عقد ست ف چنانچه مذکور شد ص پس چنان شد که شخصی نکاح کرد زنی را ومهر آن گردانید بنده غیر را ف پس قیمت واجب میشود بروی برای زن مذکوره ص وبنا بر قول ابی حنیفه وابی یوسف رح واجب میشود مهر مثل آن بجهت آنکه خدمت مال نیست زیرا چه زن مستحق خدمت شوهر آزاد نمیشود بسبب عقد نکاح در هیچ حالت ف تا قلب موضع لازم نیاید چنانچه مذکور شد ص پس تسمیه خدمت بمنزله تسمیه خمر یا خنزیر ست وسر آن این ست که منافع متقوم نمیشود بعقد مگر بجهت ضرورت پس هرگاه واجب نشد تسلیم آن در عقد

لا یظهر تقومه فیبقی الحکم علی الاصل وهو مهر المثل فان تزوجها علی الف فقبضتها ووهبتها له
ثم طلقها قبل الدخول بها رجع علیها بخمسمائة لانه لم یصل الیه بالهبة عین ما یستوجبه
لان الدراهم والدنانیر لا تتعینان فی العقود والفسوخ وکذا اذا کان المهر مکیلا او موزونا آخر فی الذمة
لعدم تعینها فان لم تقبض الالف حتی وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها لم یرجع واحد
منهما علی صاحبه بشیء وفی القیاس یرجع علیها بنصف الصداق وهو قول زفر رح لانه
سلم المهر له بالابراء فلا تبرأ عما یستحقه بالطلاق قبل الدخول وجه الاستحسان انه
وصل الیه عین ما یستحقه بالطلاق قبل الدخول وهو براءة ذمته عن نصف المهر ولا یبالی
باختلاف السبب عند حصول المقصود ولو قبضت خمسمائة ثم وهبت الالف کلها
المقبوض وغیره او وهبت الباقی ثم طلقها قبل الدخول بها لم یرجع واحد منهما علی
صاحبه بشیء عند ابی حنیفة رح وقالا یرجع علیها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل

بسبب عدم تقوم نخواهد شد ف ہرگاه چنین شد ص پس باقی خواهد ماند حکم آن بر اصل کہ آن مہر مثل ست + مسئلہ ۱۹ – اگر شخصے نکاح کند زنی را بمہر ہزار درم و قبض نمود زن مذکوره ہزار درم مذکور را و بخشید آنرا بشوہر ف وا و قبض کرد موہوب را ص و بعد ازان طلاق داد او را پیش از وطی پس شوہر مذکور واپس خواہد گرفت از زن مذکوره پانصد درم را بجہت آنکہ بشوہر مذکور نرسیده بہبہ بسبب ہبہ عین چیزی کہ واجب شده بود برزن مذکوره بسبب دادن طلاق پیش از وطی زیرا چہ درہم و دینار متعین نمیشود در عقود و فسوخ و ہمچنین اگر مہر زن مذکور مکیل یا موزون غیر درہم و دینار باشد بر ذمہ وی ف چون آہن و مس ص چہ آن متعین نمیشود و اگر زن مذکوره قبض نکرد ہزار درہم مذکور را و بخشید آنرا بشوہر مذکور و بعد ازان طلاق داد شوہرش او را پیش از وطی پس درین ہنگام نخواہد گرفت ہیچ یکی ازان زن و شوہر ہیچ چیز را از دیگر ف و این از روی استحسان ست ص و قیاس این ست کہ بگیرد شوہر از زن مذکوره نصف مہر را و ہمین قول زفر رح ست بجہت آنکہ سلامت ماند بشوہر مذکور جمیع مہر بسبب ہبہ ف کہ آن ابراست ص پس بری نخواہد شد زن مذکوره از چیزی کہ واجب شده ست بران بسبب طلاق پیش از وطی و وجہ استحسان این ست کہ رسیده ست بشوہر مذکور عین چیزیکہ واجب شده بود برای وے برزن مذکوره بسبب دادن طلاق پیش از وطی و آن بری شدن ذمہ وی ست از نصف مہر ف چون مقصود حاصل گشت ص پس اختلاف سبب مضایقہ ندارد ف یعنی مقصود این بود کہ نصف مہر وصول شده بشوہر بعد از دادن طلاق پیش از وطی و آن حاصل گشت غایۃ الامر سبب وصول درینصورت ہبہ است کہ آن ابرا ست در حقیقت نہ طلاق و این اختلاف سبب مضایقہ ندارد چہ اسباب مقصود بالذات نیست بلکہ مقصود بالذات احکام است ص مسئلہ ۲۰ – اگر نکاح کرد زنی را بہ ہزار درم و قبض نمود زن مذکوره پانصد درم را و بعد ازان بخشید جمیع ہزار را کہ بعض آن مقبوض ست و بعض آن غیر مقبوض یا بخشید باقی را و بعد ازان طلاق داد آنرا شوہرش پیش از وطی پس نخواہد گرفت ہیچکدام از زن و شوی چیزی را از دیگر نزد ابی حنیفہ رح و گفتہ اند صاحبین رح کہ خواہد گرفت شوہر نصف چیزی را کہ قبض آن نموده بود زن مذکوره بجہت آنکہ ایشان قیاس میکنند بعض را بر کل ف یعنی اگر قبض نکند ہیچ چیز را از مہر و ہبہ کند جمیع مہر را رجوع نمیکند شوہر ہیچ چیز را ازان و اگر قبض کند زن جمیع مہر را و بعد ازان ہبہ نماید جمیع را رجوع میکند شوہر مذکور نصف آنرا پس وقتیکہ قبض کند بعض مہر را رجوع خواہد کرد شوہر نصف چیزی را کہ قبض کرده ست زن

ولكن هبة البعض حط فيلتحق باصل العقد ولابي حنيفة رح ان مقصود الزوج حصل وهو سلامة نصف الصداق بلا عوض فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح الا ترى ان الزيادة فيه لا تلتحق حتى لا تنصف ولو كانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقي فعنده يرجع عليها الى تمام النصف وعندهما بنصف المقبوض ولو كان تزوجها على عرض فقبضت او لم تقبض فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشئ وفي القياس وهو قول زفر رح يرجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهر على مامر تقريره وجه الاستحسان

ص وجهت آنكه هبه بعض مهر حط است ف از ذمه ص لهذا ملحق خواهد شد باصل عقد ف پس صورتيكه هبه نمود باقى را كه نصف مهر است چنان شد كه عقد واقع نشده بود ص مگر بنصف ف چنانچه بائع وقتيكه هبه نمايد نصف ثمن را چنان ميشود كه ثمن نبود مگر نصف باقى و هر گاه چنين شد پس چيزيرا كه حط نمود و هبت از ذمه بيرون گشت از مهر و نصف مهر كه مقبوض است بمنزله جميع مهر شد واگر جميع مهر قبض نمينمود و هبه ميكرد رجوع مى نمود شوهر بنصف آن پس همچنين درين هنگام نيز رجوع خواهد كرد بنصف مقبوض را چه آن بمنزله جميع مهر است ص و دليل ابى حنيفه رح اين ست كه مقصود شوهر حاصل گشت و آن اين ست كه نصف مهر سلامت ماند بغير عوض پس رجوع نخواهد كرد وقتيكه طلاق دهد ف و آنچه صاحبين رح گفته اند كه حط ملحق ميگردد باصل عقد جواب آن اين ست ص كه حط ملحق نميگردد باصل عقد در باب نكاح ف چه اگر ملحق شود باصل نكاح لازم آيد كه واجب شود بر شوهر ده درم در صورتيكه شخصى نكاح كند زنى را به بيست درم و به بخشد آن زن پانزده درم منجمله بيست درم زيرا چه هر گاه حط ملحق شود باصل عقد پس چنان شد كه شخص مذكور نكاح كرد آنزا به پنج درم و لازم مى آيد بروى ده درم چه قاعده اين ست كه اگر تسميه نمايد كمتر از ده درم را واجب شود ده درم ص و نيز زيادتى در مهر ملحق نميشود باصل نكاح حتى اگر طلاق دهد پيش از وطى و بعد از زيادتى در مهر ساقط ميشود آن زيادتى و تنصيف نميشود در اصل مهر فقط پس همچنين حط نيز ملحق باصل عقد نخواهد شد + مسئله ۴۱ + اگر شخصى نكاح كرد زنى را بمهر هزار درم و او هبه كرد بشوهر كمتر از نصف ف مهر مثلا دو صد درم را ص و قبض كرد باقى را ف و بعد از آن طلاق داد او را شوهرش پيش از وطى ص پس نزد ابى حنيفه رح شوهر مذكور رجوع كند بر زن مذكوره آن مقدار كه بآن تمام ميشود نصف ف يعنى سه صد درم در صورت مذكور ص و نزد صاحبين رح رجوع ميكند بر زن مذكوره نصف چيزى را كه او قبض نموده است ف يعنى چهار صد درم در صورت مذكوره ص مسئله ۴۲ + اگر شخصى نكاح كرد زنى را بالعوض رخت معين پس هبه كرد آنزا پيش از قبض آن يا بعد از قبض آن و طلاق داد او را شخص مذكور پيش از وطى پس او نخواهد گرفت از زن مذكور هيچ چيز را ف از روى استحسان ص و قياس اين ست كه بگيرد از وى نصف قيمت رخت مذكور را و همين قول زفر رح است بجهت آنكه بر زن مذكوره واجب است درين صورت كه واپس دهد نصف عين مهر را چنانچه گذشت بيان آن ف و نميتواند كه تسليم كند نصف مذكور را بسبب آنكه هبه نمود جميع مهر را پس واپس خواهد داد نصف قيمت رخت مذكور را ص و وجه استحسان اين است

ان حقہ عند الطلاق سلامۃ نصف المقبوض من جہتہا وقد وصل الیہ وبہذا لم یکن لہا دفع شیء آخر مکانہ بخلاف ما اذا کان المہر دینا او بخلاف ما اذا باعت من زوجہا لانہ وصل الیہ ببدل ولو تزوجہا علی حیوان او عروض فی الذمۃ فکذلک الجواب لان المقبوض متعین فی الرد وہذا لان الجہالۃ تحتمل فی النکاح فاذا عین یصیر کان التسمیۃ وقعت علیہ واذا تزوجہا علی الف علی ان لا یخرجہا من البلدۃ او علی ان لا یتزوج علیہا اخری فان وفی بالشرط فلہا المسمی لانہ صلح مہرا وقد تم رضاہا بہ وان تزوج علیہا اخری او اخرجہا فلہا مہر مثلہا لانہ سمی لہا ما فیہ نفع

کہ ہرگاہ شوہر مذکور طلاق داد او را پیش از وطی پس حق او این ست کہ سلامت رسد بوی از جانب زن نصف مقبوض وی و آن رسیدہ ست بوی لہذا نمیرسد زن مذکورہ را کہ عوض شوہر مذکور چیزی دیگر را بجای آن رخت **ف** بجہت آنکہ عوض مذکور از جنس چیزی ست کہ متعین می شود پس رخت موصوف کہ قبض نمودہ ست آن را زن مذکورہ و ہبہ نمودہ ست آن را گویا عین ہمہ است پس رسید بشوہر مذکور عین چیزیکہ واجب شدہ بود بر زن مذکور بسبب طلاق پیش از وطی **ص** بخلاف وقتیکہ مہر دین باشد بر ذمہ **ف** چون درہم مثلا چہ در ین صورت واپس بگیرد شوہر از زن مذکورہ کہ ہبہ نمودہ باشد جمیع مہر را بعد از قبض بجہت آنکہ دین متعین نمیشود **ص** و بخلاف وقتیکہ زن مذکور بفروشد رخت مذکور را بدست شوہر خود بجہت آنکہ آن میرسد بشوہر مذکور بعوض **ف** وا مستحق نصف مہر ست بغیر عوض **ص** و اگر نکاح کرد زن مذکورہ را بعوض حیوانی یا بعوض رختی کہ دین باشد در ذمہ پس حکم آن مانند حکم رخت معین ست بجہت آنکہ مقبوض در ین صورت چیزی ست کہ اگر قبض بیکرد آن را زن مذکورہ متعین میشد بر دی رد آن **ف** و چیزیکہ چنین باشد پس آن چیز از جنس چیزی ست کہ متعین میشود **ص** و سر آن این ست **ف** کہ اصل در حیوان این ست کہ متعین باشد و ثبوت آن در ذمہ بر خلاف اصل ست برای ضرورت بسبب آنکہ در ان جہالت ست **ص** ولیکن عقد نکاح متحمل جہالت ہست **ف** چہ در ان مسامحہ می نمایند از روی عادت بنابر ان حیوان دین میشود در باب نکاح **ص** و ہرگاہ معین شد پس چنان گردید کہ گویا تسمیہ بر ان معین واقع شدہ **ف** اعنی در صورت ہبہ بعد از قبض ہرگاہ زن مذکورہ قبض نمود حیوان یا رخت را چنان شد کہ او قبض نمود ہمان چیز را کہ بعوض آن عقد نکاح واقع شدہ بود پس آن معین گشت برای رد پس رسید بشوہر مذکور عین حق وی چہ اختلاف سبب بمنزلہ اختلاف عین ست و در صورت ہبہ پیش از قبض رسید حق او باو کہ آن برائت ذمہ است از نصف مہر **ص** مسئلہ ۲۲ + اگر شخصے نکاح کرد زنی را بہزار درم باین شرط کہ بیرون نخواہد برد آن را از شہر وی یا باین شرط کہ نکاح نخواہد کرد با بودن وی زن دیگر را پس اگر وفا نمود بشرط مذکور را میرسد بزن مذکورہ مہر مسمی بجہت آنکہ مسمی قابل مہر ست و زن مذکورہ تمام راضی ست و اگر وفا نکرد بشرط مذکور را و بیرون برد آن زن را از شہر وی یا نکاح کرد با بودن وی زن دیگر را پس میرسد بزن مذکورہ مہر مثل وی بجہت آنکہ شرط نمودہ بود برای زن مذکورہ چیزی را کہ در ان نفع

فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة والهدية مع الالف ولو تزوجها
على الف ان اقام بها وعلى الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الفين
ولا ينقص عن الالف وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها والالفان
ان اخرجها وقال زفر رح الشرطان جميعا فاسدان ويكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف ولا يزاد على الفين واصل
المسئلة في الاجارات في قوله ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم وسنبينها
فيه ان شاء الله ولو تزوجها على هذا العبد او على هذا العبد فاذا احدهما اوكس والآخر ارفع فان كان مهر مثلها
اقل من اوكسهما فلها الاوكس وان كان اكثر من ارفعهما فلها الارفع وان كان بينهما فلها مهر مثلها وهذا
عند ابي حنيفة رح وقالا لها الاوكس في ذلك كله فان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الاوكس في ذلك كله
بالاجماع لهما ان المصير الى مهر المثل لتعذر ايجاب المسمى وقد امكن ايجاب الاوكس اذ الاقل متيقن
وصار كالخلع والاعتاق على مال ولابي حنيفة رح ان الموجب الاصلي مهر المثل اذ هو الاعدل

هرگاه آن یافته نشد پس زن مذکوره راضی نخواهد بود به هزار درم لهذا اتمام و کامل نموده خواهد شد مهر مثل وی چنانچه در صورتیکه نکاح کرد زنی را
بهزار درم باین شرط که تکریم وی خواهد نمود **ف** و تحلیف اعمال شاقه نخواهد داد او را **ص** یا باین شرط که خواهد فرستاد هدیه را **ف** چون
پارچه فاخره مثلا **ص** **مسئله ۲۴.** اگر نکاح کند زنی را بهزار درم وقتیکه بیرون نبرد آن زن را از شهر وی و اقامت نماید با وی در آن شهر
و بدو هزار درم وقتیکه بیرون برد آن را از شهر پس اگر اقامت نمود با وی در شهر مذکور میرسد بزن مذکوره هزار درم و اگر بیرون برد از آن
شهر پس میرسد بوی مهر مثل وی درحالیکه زیاده نباشد بر دو هزار و کم نباشد از هزار و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که هر دو
شرط جائز ست حتی که میرسد بزن مذکوره هزار درم اگر اقامت نماید در آن شهر و اگر بیرون برد آن زن را از شهر میرسد بوی دو هزار درم و گفته است
زفر رح که هر دو شرط فاسد ست و میرسد بزن مذکوره مهر مثل وی درحالیکه کم نباشد از هزار و زیاده نباشد بر دو هزار و اصل این مسئله در باب اجاره ست
و آن این ست که بگوید شخصی خیاط را که اگر بدوزی این پارچه را امروز پس مزد تو یکدرم ست و اگر بدوزی این پارچه را فردا پس مزد تو نصف درم ست و بیان
آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۲۵.** اگر نکاح کرد زنی را و مهر آن گردانید یکی از دو بنده معین باینطور که گفت مهر گردانیدم این بنده را
یا آن بنده را و یکی از آن دو بنده کم بهاست و دیگری گران بها پس اگر مهر مثل وی کمتر باشد از قیمت بنده کم بها میرسد بوی آن کم بها و اگر
مابین هر دو بود **ف** یعنی مهر مثل وی زیاده باشد از قیمت بنده گران بها پس میرسد بوی آن گران بها و اگر مهر مثل وی کم باشد از قیمت
بنده گران بها و زیاده باشد از قیمت بنده کم بها **ص** میرسد بوی مهر مثل وی و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که
میرسد بوی بنده کم بها در جمیع این صورتها و اگر طلاق داد زن مذکوره را شوهر وی پیش از وطی میرسد بوی نصف بنده کم بها در جمیع صورتهای
مذکوره بالاجماع و دلیل صاحبین رح این ست که مهر مثل واجب نمیشود مگر وقتیکه واجب گردانیدن مهر مسمی متعذر باشد و در اینجا واجب گردانیدن
بنده کم بها ممکن ست بجهت آنکه کمتر متیقن ست پس آن واجب خواهد شد چنانچه اگر شخصی خلع کند یا آزاد کند بنده را بعوض مال **ف** مثلا بیکهزار
یا دو هزار یا بعوض این بنده یا آن بنده پس آنچه کمتر ست بدل خلع و بدل عتق میشود بجهت آنکه آن متیقن ست **ص** و دلیل ابی حنیفه رح این ست
که واجب اصلی در عقد نکاح مهر مثل ست **ف** مانند قیمت مبیع در تعین بیع **ص** چه مهر مثل اعدل ست **ف** یعنی مساوی ست نه زائد ست و نه کم

والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب له في البدل الا ان مهر المثل اذا كان اكثر من الارفع فالمرأة رضيت بالحط وان كان انقص من الاوكس فالزوج رضي بالزيادة والواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة واذا تزوجها على حيوان غير موصوف صحت التسمية ولها الوسط منه والزوج مخير ان شاء اعطاها ذلك وان شاء اعطاها قيمته قال رض معنى هذه المسئلة ان يسمي جنس الحيوان دون الوصف بان يتزوجها على فرس او حمار اما اذا لم يسم الجنس بان يتزوجها على دابة لا تجوز التسمية ويجب مهر المثل وقال الشافعي رح يجب مهر المثل في الوجهين جميعا لان عنده ما لا يصلح ثمنا في البيع لا يصلح مسمى اذ كل واحد منهما معاوضة ولنا انه معاوضة مال بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجهالة كالدية والاقارير

ص و عدول کرده نمیشود ازان مگر وقتیکه تسمیه مهر صحیح باشد و در صورت مذکوره تسمیه آن صحیح نیست بسبب جهالت ف مسمی ص بخلاف عقد خلع و اعتاق بر مال چه واجب اصلی درین هر دو عقد هیچ چیز از عوض نیست ف زیرا چه بسبب خلع و اعتاق واجب نمیشود از چیزی بغیر ذکر آن چه اگر بگوید بنده بخواجه که آزاد بکن مرا و خواجه بگوید که آزاد کردم یا بگوید زنی بشوهر که خلع بکن مرا و بگوید خلع نمودم لازم نمی آید هیچ چیز بخلاف اگر بگوید بکسی زنی نکاح بکن مرا و او بگوید که نکاح کردم ترا لازم می آید مهر مثل پس در صورت مذکوره مهر مثل ثابت خواهد شد ص ولیکن وقتیکه مهر مثل زیاده باشد از قیمت بنده گران بها زن مذکوره راضی است و حط آن و اگر کم باشد از قیمت بنده کم بها پس شوهر راضی است بزیاده ازان و درچنین صورت واجب میشود متعه وقتیکه طلاق داده شد پیش از وطی و نصف بنده کم بها زائد است بر متعه از روی عادت پس آن واجب خواهد شد بسبب قبول نمودن شوهر آن زیاده را ف حتی که اگر متعه زیاده باشد از نصف قیمت آن بنده کم بها واجب میشود متعه ص مسئله ۲ ・ اگر شخصی نکاح کرد زنی را و مهر آن مقرر گردانید حیوان غیر موصوف را صحیح میشود تسمیه و میرسد بزن حیوان متوسط و شوهر درین هنگام مختار است اگر خواهد بدهد بوی حیوان متوسط را و اگر خواهد بدهد بوی قیمت آن را قال رض که این وقتی است که تسمیه جنس حیوان نموده باشد و وصف آن بیان نکرده باشد باین طور که گفته باشد مهر گردانیدم اسپی یا خری را ف و وصف آن بیان نکرد که آن عربیست یا ترکی ص و اما وقتیکه تسمیه جنس حیوان نکند باین طور که مهر وی گرداند ستوری را پس تسمیه مذکور جائز نیست و واجب میشود برای وی مهر مثل آن و گفته است شافعی رح که واجب میشود مهر مثل آن در هر دو صورت زیرا چه نزد شافعی رح چیزیکه قابل ثمن نیست در عقد بیع قابل تسمیه مهر نیست در عقد نکاح چه هر واحد از بیع و نکاح عقد معاوضه است ف و اسپ مجهول و ستور مذکور قابل ثمن نیست در بیع بسبب جهالت پس قابل گردانیدن مهر نیز نخواهد بود ص و دلیل علمای ما رح اینست که عقد نکاح معاوضه مال است بغیر مال ف چه منافع بضع مال نیست ص و حیوان درین میشود در صورت مبادله بغیر مال چنانچه در دیت عمد شرعا واجب میشود و صحت آن مجهول است پس گردانیده میشود مهر نیز [illegible] التزام آن [illegible] ف مانند ص و جهالت مانع صحت التزام مال نیست ابتداء ف چنانچه اگر کسی اقرار کند بچیزی یا بنده برای شخصی صحیح است و بیان آن مفوض است بوی [illegible] الا هرگاه تسمیه [illegible] اقرار گذشت [illegible] است که صحیح باشد تسمیه حیوان [illegible] مهر گردد مثل آن مجهول شد مانند اقرار بمال مجهول حال آنکه صحیح نیست تسمیه حیوان مگر وقتیکه جنس حیوان معلوم باشد

وشرطنا ان يكون المسمى مالا وسطه معلوم رعاية للجانبين وذلك عند اعلام الجنس لانه يشتمل على الجيد والردي والوسط ذو حظ منهما بخلاف جهالة الجنس لانه لا واسطة لاختلاف معاني الاجناس وبخلاف البيع لان مبناه على المضايقة والمماكسة اما النكاح فمبناه على المسامحة وانما يتخير لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا في حق الايفاء والعبد اصل تسمية فيتخير بينهما وان تزوجها على ثوب غير موصوف فلها مهر المثل ومعناه انه ذكر الثوب لم يزد عليه ووجهه ان هذه جهالة الجنس لان الثياب اجناس ولو سمى جنسا بان قال هروي تصح التسمية ويخير الزوج لما بينا وكذا اذا بالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية لانها ليست من ذوات الامثال وكذا اذا سمى مكيلا او موزونا وسمى جنسه دون صفته وان سمى جنسه وصفته لا يخير لان الموصوف منهما يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا فان تزوج مسلم على خمر او خنزير فالنكاح جائز ولها مهر مثلها لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فيصح النكاح ويلغو الشرط بخلاف البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة لكن لم تصح التسمية لما ان المسمى ليس بمال في حق المسلم فوجب مهر المثل فان تزوج امرأة على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلها مهر مثلها عند ابي حنيفة رح

ص شرط نموده شد که جنس آن معلوم باشد بنابر آنکه شرط است که مهر مسمی مالی باشد که وسط آن معلوم باشد بجهت رعایت زن و شوی هر دو و متوسط از میان مال معلوم نمیشود دیگر وقتیکه جنس آن معلوم باشد چه آن مشتمل است بر جید و ردی و متوسط بخلاف وقتیکه جنس آن مجهول باشد زیرا چه متوسط نیست در آن بسبب اختلاف معانی اجناس و بخلاف بیع زیرا چه مدار بیع بر مماکست است ف پس جهالت وصف ثمن در آن مقتضی منازعت خواهد بود چه بائع جید طلب خواهد کرد و مشتری ردی خواهد داد ص و اما نکاح پس مدار آن بر مسامحت است ف لهذا منازعت در آن واقع نخواهد شد ص و اما شوهر مذکور مختار میشود ف میان دادن حیوان متوسط و قیمت آن ص بجهت آنکه متوسط معلوم نمیشود مگر بقیمت که اصل است بجهت ادای مهر و عین حیوان اصل است بنابر تسمیه لهذا اختیار خواهد شد میان دادن قیمت و دادن حیوان مذکور مسئله ۲۷ + اگر شخصی نکاح کند زنی را و مهر وی گرداند پارچه غیر موصوف را پس میرسد بوی مهر مثل وی و این وقتیست که ذکر پارچه نماید فقط و چیزی زیاده نکند بران و وجه آن این است که درینصورت جنس آن مجهول است زیرا چه پارچها از اجناس است اگر تسمیه جنس پارچه نماید باینطور که بگوید مهر گردانیدم پارچه هروی را صحیح میشود تسمیه و مختار میشود شوهر ف میان دادن پارچه متوسط و میان قیمت آن ص بنابر وجهیکه مذکور شد ف در مسئله سابق ص و همچنین مختار میشود شوهر ف میان دادن قیمت آن و میان دادن پارچه متوسط ص وقتیکه تسمیه جنس آن نماید ف باینطور که بگوید مهر گردانیدم پارچه هروی را ص و بیان نماید وصف طول و عرض آن ف بوجهیکه اگر سلم نماید در آن جائز شود ص و این بنابر ظاهر روایت است و وجه آن این است که پارچه از ذوات الامثال نیست و همچنین مختار میشود وقتیکه تسمیه نماید مکیل یا موزون را و بیان کند جنس آن نه وصف آن پس اگر تسمیه نماید شوهر مذکور جنس و وصف آن را مختار نمیشود بجهت آنکه هرگاه بیان نموده شود جنس مکیل و موزون مع وصف پس آن ثابت میشود در ذمه بثبوت صحیح ف پس شوهر مذکور خواهد داد مکیل و موزون مذکور را نه قیمت آن را ص مسئله ۲۸ + اگر نکاح کرد مسلمانی زنی را بعوض خمر یا خوک پس نکاح جائز است و میرسد بوی مهر مثل آن بجهت آنکه شرط قبول نمودن خمر و خوک شرط فاسد است نکاح باطل نمیشود بسبب شرط فاسد پس نکاح صحیح خواهد بود و باطل خواهد گردید شرط مذکور بخلاف بیع زیرا چه آن باطل میشود بسبب شرط فاسد ولیکن تسمیه مهر درین هر دو صورت صحیح نیست بجهت آنکه مسمی مال نیست در حق مسلمانان پس واجب خواهد شد مهر مثل مسئله ۲۹ + اگر نکاح کرد شخصی زنی را بعوض خم سرکه باین طور که گفت مهر گردانیدم این خم سرکه را و حال آنکه در آن خمر است پس میرسد بوی مهر مثل وی نزد ابوحنیفه رح

وقالا لها مثل وزنه خلا وان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تجب القيمة
لابي يوسف انه اطمعها مالا وعجز عن تسليمه فتجب قيمته او مثله ان كان من ذوات الامثال كما اذا هلك العبد المسمى
قبل التسليم وابو حنيفة يقول اجتمعت الاشارة والتسمية فتعتبر الاشارة لكونها ابلغ في المقصود وهو التعريف
فكانه تزوج على خمر او حر ومحمد يقول الاصل ان المسمى اذا كان من جنس المشار اليه يتعلق العقد بالمشار اليه لان
المسمى موجود في المشار اليه ذاتا والوصف يتبعه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى لان المسمى مثل للمشار اليه وليس بتابع له والتسمية
ابلغ في التعريف من حيث انها تعرف الماهية والاشارة تعرف الذات الا ترى ان من اشترى فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج لا ينعقد
العقد لاختلاف الجنس ولو اشترى على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد العقد لاتحاد الجنس وفي مسئلتنا العبد مع الحر جنس واحد
لقلة التفاوت في المنافع والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت في المقاصد فان تزوجها على هذين العبدين فاذا احدهما حر فليس لها الا الباقي
اذا ساوى عشرة دراهم عند ابي حنيفة رح لانه مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان
عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما فتجب قيمته وقال محمد رح وهو رواية عن ابي حنيفة رح

وگفته اند صاحبین رح که مر سید بوی سرکه متوسط بمقدار وزن خمر مذکور و اگر مهر گرداند بنده معین را ف باین طور که بگوید مهر گردانیدم این بنده را ص
وحال آنکه او آزاد است واجب شود مهر مثل نزد ابوحنیفه رح و محمد رح وگفته است ابو یوسف رح که واجب شود بروی قیمت ف آزاد مذکور بتقدیر
بودن آن بنده ص و دلیل ابی یوسف رح این است که شخص مذکور در طمع مالی انداخته است زن مذکوره را و عاجز است از تسلیم آن پس واجب خواهد شد
قیمت آن یا مثل آن اگر از ذوات الامثال باشد چنانچه وقتیکه نکاح کند زنی را بعوض بنده معین را هلاک گردد آن بنده پیش از قبض او و ابوحنیفه رح
میگوید که هرگاه مجتمع شود اشارت و تسمیه پس معتبر دران اشارت است زیراچه دلالت اشارت ابلغ است از دلالت تسمیه لهذا معتبر اشارت است
در صورت مذکوره پس چنان شد که او گویا نکاح کرد بعوض خمر یا حر و محمد رح میگوید که قاعده اینست که اگر مسمی از جنس مشار الیه باشد متعلق شود عقد بمشار الیه
زیراچه ذات مسمی موجود است در مشار الیه و وصف مسمی تابع است و بیافته نشدن آن اعتبار ندارد و اگر مسمی خلاف جنس مشار الیه باشد عقد متعلق بمسمی شود
زیراچه مسمی مثل مشار الیه است و تابع آن نیست و دلالت تسمیه ابلغ است از اشارت باین جهت که معلوم میشود بآنکه آنچه چیز است و بسبب اشارت
معلوم میشود ذات آن لهذا اگر خرید کند شخصی نگین را باین شرط که آن یاقوت است و آن آبگینه باشد پس منعقد نمیشود عقد بسبب اختلاف جنس
و اگر خرید کند نگین را باین شرط که آن یاقوت سرخ است و آن یاقوت سبز باشد پس منعقد میشود عقد بیع بسبب آنکه یاقوت سرخ و یاقوت سبز یکجنس
است زیراچه تفاوت در منفعت کمتر است پس عقد متعلق خواهد شد بمشار الیه لهذا واجب خواهد شد مهر مثل و خمر و سرکه دو جنس است چه دران تفاوت
بسیار است در مقصد ف لهذا عقد متعلق خواهد شد بمسمی پس واجب خواهد شد سرکه بمقدار آن خمر ص مسئله ۳۰ + اگر شخصی نکاح کند زنی را
بعوض دو بنده معین ف باینطور که بگوید مهر گردانیدم این دو بنده را ص وحال آنکه یکی از ان آزاد است پس نزد ابوحنیفه رح نیست مر
زن مذکوره را مگر بنده دیگر که باقی است وقتیکه قیمت آن مساوی ده درم باشد چه آن مسمی است و وجوب مهر مسمی اگرچه کمتر باشد مانع وجوب مهر مثل است
ف چنانچه اگر شخصی نکاح کند زنی را بعوض پارچه که قیمت آن پنج درم است پس مر سید بوی پارچه مذکوره و پنج درم تا ده درم کامل شود و واجب نشود
چیزی زیاده از ان ص وگفته است ابو یوسف رح که مر سید بزن مذکوره آن بنده و قیمت آزاد مذکور بتقدیر بودن آن بنده زیراچه زن مذکوره را در طمع
انداخته است که آن دو بنده خواهد رسید بوی و عاجز است از تسلیم یکی از ان پس واجب خواهد شد قیمت آن وگفته است محمد رح و آن یک روایت است از ابوحنیفه

لها العبد الباقي الى تمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من قيمة العبد لانهما لو كان حرين
يجب تمام مهر المثل عنده فاذا كان احدهما عبدا يجب العبد الى تمام مهر المثل و اذا فرق القاضي
بين الزوجين في النكاح الفاسد قبل الدخول فلا مهر لها لان المهر فيه لا يجب بمجرد العقد لفساده
وانما يجب باستيفاء منافع البضع وكذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن فلا تقام مقام
الوطي فان دخل بها فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا خلافا لزفر رح هو يعتبره بالبيع الفاسد
ولنا ان المستوفى ليس بمال وانما يتقوم بالتسمية فاذا زادت على مهر المثل لم تجب الزيادة
لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية بخلاف البيع لانه
مال متقوم في نفسه فيتقدر بدله بقيمته وعليها العدة الحاقا للشبهة بالحقيقة في موضع
الاحتياط وتحرزا عن اشتباه النسب ويعتبر ابتداؤها من وقت التفريق لا من
آخر الوطآت هو الصحيح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفعها بالتفريق

که میرسد باو بنده باقی و تمام مهر مثل وی اگر مهر مثل زیاده باشد از قیمت بنده زیراچه آن هر دو اگر آزادی بودند واجب میشد تمام مهر مثل نزد محمد پس هرگاه
یکی از آن بنده باشد واجب خواهد شد آن بنده و آن مقدار مال که بآن تمام و کمال شود ص مهر مثل آن **مسئله ۳۱** - اگر تفریق نماید قاضی میان زن
و شوهر پیش از وطی در صورت نکاح فاسد پس هیچ چیز از مهر نمیرسد بزن مذکوره زیراچه مهر در صورت نکاح فاسد واجب نمیشود بمجرد عقد بسبب فساد آن و چرا
نیست که واجب میشود بسبب استیفای منفعت بضع ف و آن یافته نشد در صورت مذکوره ص و همچنین واجب نمیشود مهر بعد از خلوت صحیحه
زیراچه بسبب خلوت در نکاح فاسد ثابت نمیشود تمکین بر وطی پس آن قائم مقام وطی نخواهد شد ف و بدانکه در نکاح فاسد واجب نمیشود بعوض وطی مهر علیحده
زیراچه در آن شبهه ملک است پس آن چنان میشود مانند آنکه چند بار وطی کند کنیز پسر خود را یا وطی کند زن خود را چند بار و بعد از آن ظاهر شود که او معلق نموده بود
طلاق آن زن را بنکاح آن چه در نصیحه تنها واجب نمیشود مگر یک مهر بسبب آنکه شبهه مالک را ثابت است بخلاف وقتی که چند بار وطی کند کسی کنیز پدر خود را یا کنیز مادر خود
یا کنیز زن خود را و بگوید که گمان نموده بودم که آن حلال است مرا چه در این صورت واجب میشود مهر در هر بار زیراچه در این صورت تنها شبهه ملک نیست پس هر بار وطی نموده
مملوک غیر را و همچنین اگر چند بار وطی کند کنیز را که مشترک است میان او و میان غیر واجب میشود در هر بار نصف عقر بنا بر آنچه اختیار نموده است آن را برهان الائمه
عبد العزیز بن عمر رح زیراچه هر بار وطی کرده است در نصیب یک شریک خود ص **مسئله ۳۲** - اگر نکاح کرد زنی را بنکاح فاسد و وطی کرد آن را پس میرسد بوی مهر مثل آن و لیکن
زیاده نموده نمیشود بر مهر مسمی نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح چه او قیاس میکند آن را بر بیع فاسد ف یعنی در بیع فاسد بهای مبیع اگر کمتر از قیمت آن واجب میشود
قیمت آن هر قدر که باشد همچنین در اینجا نیز ص و دلیل علمای ما رح آنست که آنچه استیفا کرده آن را شوهر یعنی منفعت بضع مال نیست و جز این نیست که متقوم
میشود بسبب تسمیه پس اگر زیاده باشد از مهر مثل واجب نخواهد شد زیاده بسبب عدم صحت تسمیه آن ف زیراچه تسمیه بنا بر عقد است و خود عقد مذکور
فاسد است پس فاسد خواهد شد تسمیه نیز ص و اگر کم باشد از مهر مثل واجب نمیشود آن مقدار که زائد آید بر مهر مسمی زیراچه تسمیه یافته نشده است در آن بخلاف بیع فاسد
چه مبیع مال متقوم است پس لازم شود عوض آن و خواهد شد بقیمت آن **مسئله ۳۳** - واجب میشود عدت بر زن موطوءه بنکاح فاسد بعد از تفریق
بجهت آنکه شبهه نکاح در نیت ملحق نموده شده است بحقیقت نکاح بجهت احتیاط و احتراز از اشتباه نسب و اعتبار نموده میشود ابتدای عدت آن از وقت تفریق ثابت میشود
تفریق نه از زمان وطی اخیر و همین صحیح است زیراچه آن واجب میشود باعتبار شبهه نکاح و شبه مذکور زائل میشود بسبب تفریق **مسئله ۳۴**

نسب ولدها لان النسب يحتاط في اثباته احياءً للولد فيترتب على الثابت من وجه وتعتبر مدة النسب من وقت
الدخول عند محمد رح وعليه الفتوى لان النكاح الفاسد ليس بداعٍ اليه والاقامة باعتباره **قال** ومهر مثلها يعتبر
باخواتها وعماتها وبنات اعمامها لقول ابن مسعود رض لها مهر مثل نسائها لا وكس فيه ولا شطط وهن اقارب الاب ولان الانسان
من جنس قوم ابيه وقيمة الشيء انما تعرف بالنظر في قيمة جنسه ولا يعتبر بامها وخالتها اذا لم تكونا من قبيلتها لما بينا
فان كانت الام من قوم ابيها بان كانت بنت عمه فحينئذٍ يعتبر بمهرها لما انها من قوم ابيها ويعتبر في مهر المثل ان تتساوى المرأتان
في السن والجمال والمال والعقل والدين والبلد والعصر لان مهر المثل يختلف باختلاف هذه الاوصاف وكذا يختلف باختلاف
الدار والعصر قالوا ويعتبر التساوي ايضاً في البكارة لانه يختلف بالبكارة والثيوبة واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه لانه اهل
الالتزام وقد اضافه الى ما يقبله فيصح ثم المرأة بالخيار في مطالبتها زوجها او وليها اعتباراً بسائر الكفالات ويرجع الولي اذا ادى
على الزوج ان كان بامره كما هو الرسم في الكفالة وكذلك يصح هذا الضمان وان كانت الزوجة صغيرة بخلاف ما اذا باع الاب مال
الصغير وضمن الثمن لان الولي سفير ومعبر في النكاح وفي البيع عاقد ومباشر حتى ترجع العهدة عليه والحقوق اليه

نسب فرزند موطوء نکاح فاسد زیراچه در اثبات نسب احتیاط نموده میشود برای احیای فرزند ف چه اگر نسب ثابت نشود تلف خواهد شد فرزند
بسبب عدم پرورش کننده آن ص پس نسب ثابت خواهد شد بسبب ثبوت نکاح من وجه و معتبر در اثبات نسب مدتی ست که ابتدای آن
وقت وطی است ف نه از وقت نکاح ص نزد محمد رح و بر همین فتوی ست زیراچه نکاح فاسد داعی وطی نیست تا قائم مقام وطی شود ف بخلاف
نکاح صحیح بجهت آنکه آن داعی وطی ست از روی شرع بنا بر آن قائم مقام وطی نموده میشود و لهذا از نکاح صحیح برای اثبات نسب اعتبار نموده میشود
مدت آن از وقت نکاح ص مسئله ۴۵ • مهر مثل زن قیاس نموده میشود بر مهر ف خویشان پدری چون ص خواهری و عمه وی و دختران
عم وی و دختران عمه وی بجهت آنکه ابن مسعود رض فرموده است که برای آن زن است مهر مثل زنان آن زن که آنها از اقربای پدری باشند بجهت آنکه
انسان از جنس قوم پدر خود است و قیمت شی معلوم میشود مگر وقتیکه ملاحظه نموده شود قیمت جنس آن و قیاس نموده نشود مهر مثل زن بر مهر مادر وی
و خاله وی وقتیکه آنها از قبیله ف پدر ص وی نباشند بجهت ف قول ابن مسعود رض که مذکور شد و اگر مادرش از قوم پدری باشد باین طور که
مادرش دختر عم پدر او باشد پس درین هنگام قیاس نموده میشود بر مهر وی بجهت آنکه مادرش از قوم پدری ست مسئله ۴۶ • معتبر ست در مهر مثل که هر دو
زن مساوی باشند در سن و جمال و مال و عقل و دین ف یعنی دیانت و بلد و ص و عصر ف یعنی زمان تشویش و امن ص زیراچه مهر مثل
مختلف میشود بسبب اختلاف اوصاف مذکوره و همچنین مختلف میشود بسبب اختلاف بلد و زمانه و گفته اند فقها که مساوات بکارت نیز معتبر
زیراچه مختلف میشود مهر مثل بسبب بکارت و عدم بکارت آن مسئله ۴۷ • اگر ولی زنی ضامن مهر او گردد صحیح ست ضامنی مذکور چرا که اهلیت
التزام دارد ف یعنی اهلیت این دارد که لازم گرداند چیزی را بر خود ص و نسبت ضمان نموده است بسوی چیزیکه قابل ضمان است ف یعنی
چه آن دین ست ص پس صحیح خواهد بود بعد از آن زن مذکوره مختار است اگر خواهد مطالبه آن نماید از شوهر خود و اگر خواهد مطالبه آن کند از ولی مذکور چنانچه در جمیع
صورتهای کفالت ست اگر ولی مذکور ادا کند مهر او خواهد گرفت آنرا از شوهر زن مذکوره وقتیکه کفیل شده باشد بامر وی چنانچه همین حکم ست در جمیع کفالات
همچنین صحیح ست ضامنی مذکور اگر منکوحه صغیره باشد بخلاف وقتیکه بفروشد پدر مال صغیر را و ضامن بهای آن شود چه این جائز نیست زیراچه ولی در باب
نکاح سفیر و تعبیر کننده محض ست و در بیع مباشر عقد ست لهذا الحق میگردد عهده بر وی و رجوع میکنند حقوق آن بسوی وی

ويصح اداؤه عند ابى حنيفة ومحمد رح ويملك قبضه بعد بلوغه فلو صح الضمان يصير ضامنا لنفسه وولاية قبض المهر للاب بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد الا ترى انه لا يملك القبض بعد بلوغها فلذا يصير ضامنا لنفسه قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتى تأخذ المهر وتمنعه ان يخرجها اى يسافر بها ليتعين حقها فى البدل كما تعين حق الزوج فى المبدل وصار كالبيع وليس للزوج ان يمنعها من السفر والخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيها المهر كله اى المعجل لان حق الحبس لاستيفاء المستحق وليس له حق الاستيفاء قبل الايفاء ولو كان المهر كله مؤجلا ليس لها ان تمنع نفسها لاسقاطها حقها بالتأجيل كما فى البيع وفيه خلاف ابى يوسف رح وان دخل بها فكذلك الجواب عند ابى حنيفة رح وقالا ليس لها ان تمنع نفسها والخلاف فيما اذا كان الدخول برضاها حتى لو كانت مكرهة او كانت صبية او مجنونة لا يسقط حقها فى الحبس بالاتفاق وعلى هذا الخلاف الخلوة برضاها ويبتنى على هذا استحقاق النفقة لهما ان المعقود عليه كله قد صار مسلما اليه بالوطئة الواحدة او بالخلوة ولهذا يتأكد بها جميع المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبائع

صحيح شود اگر پدر مذکور بر گردن شوهر پسر از بهای مال صغیر مذکور و این نزد ابیحنیفه و محمد رح ست و نیز میرسد اورا که قبض نماید بهای آنرا بعد از بلوغ صغیر پس اگر صحیح شود کفالت پدر مذکور لازم آید که او ضامن شود برای ذات خود ف سوال پدر را میرسد که قبض نماید مهر صغیره خود را چنانچه میرسد اورا که قبض کند بهای مال صغیر را پس اگر صحیح شود کفالت پدر بمهر در باب نکاح لازم آید که کفیل شود برای خود جواب ص ولایت قبض مهر پدر را از جهت آنست که او پدر است نه باعتبار آنکه او عاقد ست لهذا نمیرسد اورا که قبض کند مهر را بعد از بلوغ پس لازم نمی آید که ضامن شود برای خود مسئله ۴۳ میرسد زن را که ابا کند از وطی شوهر تا آن زمان که بگیرد مهر خود را تا معین گردد حق او که در بدل ست چنانچه متعین ست حق شوهر که در مبدل ست مانند بیع و همچنین میرسد زن را که ابا کند از آنکه بسفر برد اورا شوهر ش تا آن زمان که بگیرد مهر خود را بنا بر دلیلیکه مذکور شد و نمیرسد شوهر را که منع کند زن را از آنکه او سفر نماید یا بیرون رود از خانه او و یا زیارت نماید خویشان خود را تا آن زمان که ادا نماید جمیع مهر معجل را زیرا چه نمیرسد شوهر را که حبس نماید زن را مگر برای استیفای مستحق ف که منفعت بضع ست ص و نیست اورا حق استیفای آن پیش از آنکه ادا نماید بدل آنرا ف که مهر مذکور شد و قتیکه جمیع مهر یا بعض آن ص معجل باشد و اگر جمیع مهر موجل باشد نمیرسد زن را که ابا کند از وطی شوهر چه زن مذکوره ساقط نموده است حق خود را بسبب موجل نمودن مهر چنانچه در بیع ف یعنی وقتیکه بهای مبیع موجل باشد نمیرسد بائع را که حبس کند مبیع را بجهت گرفتن بهای آن ص و درین مسئله خلاف ابی یوسف رح ست ف چه نزد او رح درین صورت نیز میرسد زن را که ابا کند از وطی تا ادا نکند شوهر مهر او را ص و دانکه شوهر زن مذکوره اگر وطی کرده باشد آنرا یا خلوت صحیحه نموده باشد با وی پس همچنین ست حکم ف یعنی میرسد زن را که ابا کند از وطی شوهر و از آنکه در سفر برد او را تا آن زمان که بگیرد جمیع مهر معجل را ص و این نزد ابیحنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح نمیرسد اورا که ابا کند از وطی شوهر و باید دانست که این اختلاف در آنصورت ست که وطی کرده باشد آنرا برضای وی یا خلوت صحیحه نموده باشد برضای وی و اگر زن مکره باشد یا صغیره یا دیوانه ساقط نمیشود حق وی که ابا از وطی و سفر ست باتفاق همه و بدانکه بنای استحقاق نفقه زن برین ست ف یعنی وقتیکه ابا کند زن از وطی نمودن بار دوم پس نزد ابیحنیفه رح میرسد بوی نفقه چه آن ناشزه نیست یعنی نافرمان بردار چه ابای آن ناحق نیست بلکه برای حق ست و نزد صاحبین رح نیست چیزی نفقه برای وی ص دلیل صاحبین رح این ست که جمیع معقود علیه را تسلیم نموده است شوهر بسبب وطی نمودن وی آن یکبار یا بسبب خلوت و لهذا مؤکد میشود تمامی جمیع مهر پس باقی نماند او را حق حبس ف یعنی حق ابا نمودن ص چنانچه بائع

اذا سلم المبیع وله انها منعت منه ما قابل بالبدل لان کل وطیة تصرف فی البضع المحترم فلا یخلی عن العوض
ابانة لخطره والتأکد بالواحدة لجهالة ما وراءها فلا یصلح مزاحما للمعلوم ثم اذا وجد وطی اخر وصار معلوما تحققت
المزاحمة وصار المهر مقابلا بالکل کالعبد اذا جنی جنایة یدفع کله بها ثم اذا جنی اخری واخری یدفع بجمیعها واذا اوفاها
مهرها نقلها الی حیث شاء لقوله تعالی اسکنوهن من حیث سکنتم وقیل لا یخرجها الی بلد غیر بلدها لان الغربة تؤذی
وفی قری المصر القریبة لا تتحقق الغربة **قال** ومن تزوج امرأة ثم اختلفا فی المهر فالقول قول المرأة الی تمام مهر مثلها والقول قول الزوج
فیما زاد علی مهر المثل وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله فی نصف المهر وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح القول
قوله بعد الطلاق وقبله الا ان یأتی بشئ قلیل ومعناه ما لا یتعارف مهرا لها هو الصحیح لابی یوسف ان المرأة تدعی الزیادة
والزوج ینکر والقول قول المنکر مع یمینه الا ان یأتی بشئ یکذبه الظاهر فیه وهذا لان تقوم منافع البضع ضروری فمتی امکن
ایجاب شئ من المسمی لا یصار الیه ولهما ان القول فی الدعاوی قول من یشهد له الظاهر والظاهر شاهد لمن یشهد له مهر المثل لانه هو الموجب الاصلی
فی باب النکاح وصار کالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر یحکم فیه قیمة الصبغ ثم ذکر ههنا فی الطلاق قبل الدخول القول قوله فی نصف المهر

وقتیکہ تسلیم نماید مبیع را **ف** بمشتری پیش از آنکہ قبض کند بہای آنرا ص و دلیل ابوحنیفہ رح آنست کہ زن منع کردہ **ف** باز داشتہ است ص و منع نمودہ است
از شوہر خود چیزی را کہ مقابل بدل گردانیدہ است زیرا چہ ہر وطی تصرفست در بضع کہ آن محترم است پس خالی از عوض نخواہد بود تا ظاہر گردد شرافت آن **ف** زانکہ
صاحبین گفتہ اند کہ موکد میشود جمیع مہر بسبب وطی یکبار یا بسبب خلوت یک مرتبہ پس جواب آن اینست ص کہ جمیع مہر موکد میشود بسبب وطی یکبار بجہت آنکہ
ماورای یکبار مجہول است پس آن صلاحیت این ندارد کہ مزاحم معلوم شود و بعد از ان ہرگاہ دیافتہ شد وطی دیگر و معلوم گشت پس متحقق خواہد شد
مزاحمت و خواہد شد مہر مقابل جمیع چنانچہ بندہ وقتیکہ جنایتی نماید دفع نمودہ میشود جمیع بندہ بآن و بعد از ان وقتیکہ جنایت دیگر کند و ہمچنین پس
دفع نمودہ میشود بجمیع آن جنایات **مسئلہ ۳۹**۔ ہرگاہ ادا کند شوہر جمیع مہر زن خود را میرسد او را کہ ببرد آنرا ہر جا کہ خواہد بجہت آنکہ حق تعالیٰ
فرمودہ است کہ ساکن کنید آنہا را در مکان سکونت خود و بعضی گفتہ اند کہ نمیرسد شوہر را کہ بیرون برد زن را از شہر یکہ آن غیر شہر زن مذکور است
ف اگرچہ ادا نمودہ باشد جمیع مہر را ص زیرا چہ اذیت غربت و سفر متحقق میشود و در دیہہای قریب از مصر سفر مضائقہ ندارد زیرا چہ اذیت غربت
و مسافرت متحقق نمیشود **ف** در نیصورت ص **مسئلہ ۴۰**۔ اگر شخصے نکاح کرد زنی را و بعد از ان اختلاف نمودند ہر دو در مقدار مہر پس معتبر قول
زن است تا تمام مہر مثل آن زن و آنچہ زائد است از مہر مثل معتبر دران قول شوہر است **ف** و این وقتیست کہ وطی کردہ باشد زن مذکورہ را ص و اگر طلاق
دادہ باشد آنرا پیش از وطی معتبر قول شوہر است در نصف مہر و این نزد ابوحنیفہ و محمد رح است و گفتہ است ابویوسف رح کہ معتبر قول شوہر است بعد از طلاق و ہم
پیش از طلاق مگر وقتیکہ ادعا نماید چیزی را کہ معلوم است کہ نکاح نمودہ نمیشود چنین زن بآن مقدار مہر در عرف و ہمین صحیح است و دلیل ابویوسف رح آنست
کہ زن دعوی زیادتی مینماید و شوہر منکر است و معتبر قول منکر است با سوگند پس معتبر قول **ف** شوہر قبول خواہد شد ص مگر وقتیکہ شوہر دعوی نماید
آنچہ را قلیل کہ برخلاف آن دلالت می نماید ظاہر حال و سر آن اینست کہ تقوم منفعت بضع ضروریست پس تا امکان داشتہ باشد ایجاب
گردانیدن شوہر چیزی را از مسمی پس مہر مثل اعتبار نمودہ نمیشود و دلیل ابوحنیفہ و محمد رح اینست کہ در باب دعوی معتبر قول آنکس است کہ ظاہر حال شاہد وی باشد
و ظاہر حال شاہد کسی است کہ مہر مثل گواہ اوست چہ آن موجب اصلی است در نکاح چنانچہ اگر اختلاف نمایند رنگریز و صاحب پارچہ در مقدار اجرت آنگاہ رنگ چہ چیز مقصود است
قول آنکس است کہ قیمت رنگ شاہد آن شود **ف** ہمچنین اینجا نیز ص بعد از ان انکہ آنچہ مذکور شد کہ اگر طلاق دادہ باشد آن را پیش از وطی پس معتبر قول شوہر است در نصف مہر

وهذا رواية الجامع الصغير والاصل وذكر في الجامع الكبير انه يحكم متعة مثلها وهو قياس قولهما لان المتعة
موجبة بعد الطلاق كمهر المثل قبله فتحكم كهو ووجه التوفيق انه وضع المسئلة في الاصل في الالف والالفين
والمتعة لا تبلغ هذا المبلغ في العادة فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في المائة والعشرة ومتعة مثلها
عشرون فيفيد تحكيمها والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في الاصل وشرح قولهما فيما اذا
اختلفا في حال قيام النكاح ان الزوج اذا ادعى الالف والمرأة الالفين فان كان مهر مثلها الفا او اقل فالقول قوله
وان كان الفين او اكثر فالقول قولها وايهما اقام البينة في الوجهين تقبل وان اقاما البينة في الوجه
الاول تقبل بينتها لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لانها تثبت الحط وان كان مهر مثلها الفا وخمس مائة
تحالفا واذا حلفا يجب الف وخمس مائة هذا تخريج الرازي رح وقال الكرخي رح يتحالفان في الفصول الثلثة ثم يحكم مهر المثل
بعد ذلك ولو كان الاختلاف في اصل المسمى يجب مهر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عندهما وعنده تعذر القضاء بالمسمى فيصار
اليه ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في حيوتهما لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما

ذکر کرده است این حکم را در جامع صغیر و مبسوط و ظاهر اینجا مخالفت بچیزی که ذکر کرده است آنرا در جامع کبیر که متعه مثل آن حکم گردانیده میشود ف یعنی معتبر قول کسی
ست که متعه مثل شاهد آن باشد ص و این موافق قیاس قول ابی حنیفه و محمد رح است زیرا چه متعه واجب میشود بسبب عقد نکاح بعد از طلاق چنانچه
واجب میشود مهر مثل پیش از طلاق پس حکم گردانیده خواهد شد متعه بعد از طلاق چنانچه حکم گردانیده میشود مهر مثل پیش از طلاق و وجه توفیق میان هر دو
روایت مبسوط و جامع صغیر و میان روایت جامع کبیر این است که وضع مسئله مبسوط در هزار و دو هزار درم است ف یعنی شوهر میگوید که مهر هزار است
و زن دعوی دو هزار می نماید ص و قیمت متعه نمیرسد ف بنصف ص این مبلغ در عرف و عادت پس درین هنگام در حکم گردانیدن متعه هیچ
فائده نیست و وضع مسئله در جامع کبیر در ده درم و صد درم است ف یعنی شوهر میگوید که مهر ده درم است و زن دعوی مینماید که صد درم است ص و متعه
مثل آن بیست درم است پس درین هنگام حکم گردانیدن متعه مفید است و آنچه مذکور است در جامع صغیر خالی است از ذکر مقدار مهر پس محمول خواهد شد
بر آنچه که مذکور است در مبسوط بدانکه بیان قول ابی حنیفه و محمد رح در صورتیکه اختلاف نمایند زن و شوهر در مقدار مهر در حالت قیام نکاح این است که
شوهر وقتیکه دعوی هزار نماید و زن دعوی دو هزار پس اگر مهر مثل آن هزار باشد یا کمتر از آن معتبر قول شوهر است و اگر مهر مثل آن دو هزار باشد یا زیاده
از آن پس معتبر قول زن است و هر کدام از آن هر دو که اقامت بینه نماید درین هر دو صورت مقبول است بینه وی و اگر هر دو اقامت بینه نمایند در صورت اول
مقبول میشود بینه زن بجهت آنکه ثابت میشود از بینه آن زیاده و در صورت دوم مقبول است بینه شوهر زیرا چه ثابت میشود از بینه وی که حط نموده است
ف مهر خود را زن بکوه ص اگر مهر مثل آن یکهزار و پانصد باشد هر دو سوگند خواهند خورد و بعد از خوردن سوگند واجب خواهد شد یکهزار و پانصد و این بناء بر
تخریج رازی رح است و گفته است کرخی رح که هر دو سوگند خواهند خورد در هر سه صورت و بعد از آن حکم گردانیده خواهد شد مهر مثل ف و آنچه که مذکور شد
وقتی است که هر دو خلاف نمایند در مقدار نه در اصل تسمیه مهر ص و اگر اختلاف نمایند آنها در اصل تسمیه ف مهر باین طور که یکی از آنها دعوی تسمیه مهر نماید
منکر آن شود دیگری ص پس درین صورت واجب میشود مهر مثل بالاجماع زیرا چه آن اصل است نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف رح حکم نمودن بمهر مسمی متعذر
گشت پس واجب گردانیده خواهد شد مهر مثل و اگر بعد از موت یکی از زن و شوهر اختلاف واقع شود ف در مقدار مهر میان وارثان او و میان دیگری ص حکم
آن مانند حکم آنست که اختلاف شود در حالت حیات هر دو بجهت آنکه اعتبار مهر مثل ساقط نمی شود بسبب مردن یکی از آنها

ولو کان الاختلاف بعد موتهما فی المقدار فالقول قول ورثة الزوج عند ابی حنیفة رح ولا یستثنی القلیل وعند ابی یوسف رح القول قول الورثة الا ان یأتوا بشیء قلیل وعند محمد رح الجواب فیه کالجواب فی حالة الحیوة وان کان فی اصل المسمی فعند ابی حنیفة رح القول قول من انکره فالحاصل انه لا حکم لمهر المثل عنده بعد موتهما علی ما نبینه من بعد ان شاء الله تعالی واذا مات الزوجان وقد سمی لها مهرا فلورثتها ان یأخذوا ذلک من میراثه وان لم یسم لها مهرا فلا شیء لورثتها عند ابی حنیفة رح وقالا لورثتها المهر فی الوجهین معناه المسمی فی الوجه الاول ومهر المثل فی الثانی اما الاول فلان المسمی دین فی ذمته وقد تأکد بالموت فیقضی من ترکته الا اذا علم انها ماتت اولا فیسقط نصیبه من ذلک واما الثانی فوجه قولهما ان مهر المثل صار دینا فی ذمته کالمسمی فلا یسقط بالموت کما اذا مات احدهما ولابی حنیفة رح ان موتهما یدل علی انقراض اقرانهما فبمهر من یقدر القاضی مهر المثل ومن بعث الی امرأته شیئا فقالت هو هدیة وقال الزوج هو من المهر فالقول قوله لانه هو المملک فکان اعرف بجهة التملیک کیف وان الظاهر انه یسعی فی اسقاط الواجب قال الا فی الطعام الذی یؤکل فان القول قولها والمراد منه ما یکون مهیأ للاکل لانه یتعارف هدیة

و اگر بعد مردن زن و شوی هر دو اختلاف نمایند وارثان آنها در مقدار مهر پس معتبر قول وارثان شوهر است اگرچه آنها دعوی نمایند چیزی قلیل را اگر آن مقدار مهر چنین زن گردانیده نشود ف در عرف و عادت ص و این نزد ابو حنیفه رح است و نزد محمد رح حکم آن مانند حکم ف آن صورت است که اختلاف نمایند در مقدار مهر زن و شوی در حالت ص حیات و اگر وارثان هر دو اختلاف نمایند در اصل مسمی ف باین طور که یکی دعوی مهر معین نماید و دیگر منکر آن باشد ص پس نزد ابو حنیفه رح معتبر قول منکر است و حاصل این است که نزد ابو حنیفه رح مهر مثل هیچ اعتبار ندارد بعد از موت زن و شوی هر دو چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله ف و گفته اند صاحبین رح که حکم نموده میشود به مهر مثل ص مسئله ۴۱ ● بعد از مردن زن و شوی میرسد بوارثان زن مذکوره که بگیرند مهر آنرا از متروکه شوهرش وقتیکه مهر آن مسمی باشد و اگر مسمی نباشد پس هیچ چیز نمیرسد بوارثان زن مذکوره نزد ابو حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که میرسد بوارثان وی مهر آن در هر دو صورت یعنی میرسد مهر مسمی در صورت اول و مهر مثل در صورت دوم ف و بر همین فتوی است کذا فی الکفایه ص اما در صورت اول پس بجهت آنکه مهر مسمی دین گشته است بر ذمه شوهر و موکد شده است بسبب مردن آن پس ادا نموده خواهد شد از ترکه وی مگر وقتیکه معلوم شود که زن مذکوره فوت شده اولا پس درین هنگام ساقط خواهد شد نصیب شوهر از مهر مذکور چه ف او نیز وارث است ص اما در صورت دوم پس دلیل صاحبین رح این است که مهر مثل دین گشته است بر ذمه شوی پس این مانند مسمی خواهد بود لهذا ساقط نخواهد شد بسبب موت چنانچه وقتیکه بمیرد یکی از آنها و دلیل ابو حنیفه رح این است که موت زن و شوی هر دو دلالت میکند بر آنکه اقران و امثال آن منقطع شدند ف و باقی نماندند زیرا چه غالب این است که آن هر دو نخواهند مرد مگر بعد از گذشتن مدت مدید و هرگاه مدت مدید خواهد گذشت اقران و امثال آنها باقی نخواهند ماند ص پس قاضی تقدیر مهر مثل آن بمهر کدام خواهد نمود ف و بنا بر آنکه بنا بر دلیل مذکور وقتیکه بمیرند زن و شوی بغیر از گذشتن مدت مدید و اقران و امثال آنها موجود باشند پس خواهد رسید مهر مثل وی بوارثان وی نزد ابو حنیفه رح نیز کذا فی النهایه و الکفایه و الکافی ص مسئله ۴۲ ● اگر شخصی فرستاد چیزی را بزن خود پس گفت آن زن که آن چیز هدیه است و گفت شوهر که آنرا داده ام در مهر پس معتبر قول شوهر است زیرا چه او تملیک آن نموده است پس واقف تر است بجهت آن و ظاهر این است که شوهر سعی میکند در اینکه ساقط کند از خود چیزی را که واجب است بر ذمه وی ف یعنی مهر نه اینکه تبرع نماید پس قول شوهر معتبر خواهد بود ص مگر در طعام که مهیا و آماده باشد برای خوردن ف چون نان حلوا و نان و خوراکه چه آن زیرا چه در آن قول زن معتبر است ص بجهت آنکه متعارف این است که چنین چیزها هدیه میفرستند ف [illegible]

فاما فی الحنطة والشعیر فالقول قوله لما بینا وقیل ما یجب علیه من الخمار والدرع وغیره لیس له ان یحتسبه من المهر لان الظاهر یکذبه والله اعلم **فصل** واذا تزوج النصرانی نصرانیة علی میتة او علی غیر مهر وذلک فی دینهم جائز ودخل بها او طلقها قبل الدخول بها او مات عنها فلیس لها مهر وکذلک الحربیان فی دار الحرب وهذا عند ابی حنیفة رح وهو قولهما فی الحربیین واما فی الذمیة فلها مهر مثلها ان مات عنها او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول بها وقال زفر رح لها مهر المثل فی الحربیین ایضا له ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال وهذا الشرع وقع عاما فیثبت الحکم علی العموم ولهما ان اهل الحرب غیر ملتزمین احکام الاسلام وولایة الالزام منقطعة لتباین الدار بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احکامنا فیما یرجع الی المعاملات کالربوا والزنا وولایة الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابی حنیفة رح ان اهل الذمة لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات وفیما یعتقدون خلافه فی المعاملات وولایة الالزام بالسیف وبالمحاجة وکل ذلک منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا بان نترکهم وما یدینون فصاروا کاهل الحرب بخلاف الزنا لانه حرام فی الادیان کلها والربوا مستثنی عن عقودهم لقوله علیه السلام الا من اربی فلیس بیننا وبینه عهد وقوله فی الکتاب او علی غیر مهر یحتمل نفی المهر ویحتمل السکوت وقد قیل فی المیتة والسکوت روایتان والاصح ان الکل علی الاختلاف فان تزوج الذمی ذمیة علی خمر او خنزیر ثم اسلما

ص اما در گندم و جو پس قول شوهر معتبر ست ف چه ظاهر این ست که او سعی میکند بجهت اسقاط واجب ص چنانچه مذکور شد و بعضی گفته اند که آنچه واجب میشود بر شوهر از پیراهن و سر انداز و جز آن نمیرسد او را که آن در مهر شمارد چه ظاهر حال دلالت میکند بر خلاف آن والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر نکاح کند نصرانی زنی را که نصرانیه است بغیر مهر یا بمردار و آن گردانید مردار را و این جائز باشد در کیش آنها و بعد ازان وطی کند آنرا یا طلاق دهد وی را پیش از وطی یا فوت شود و بگذارد زن مذکوره را پس هیچ مهر نیست برای آن زن اگرچه آنها مسلمان شده باشند و همچنین ست حکم نکاح حربی زن حربیه را ف بطور مذکور ص در دار حرب و این نزد ابوحنیفه رح ست و قول صاحبین رح در دو حربی مذکوران مانند قول ابوحنیفه رح ست اما ذمیه پس مهر مثل ان گر بمیرد شوهرش یا وطی کند آنرا و متعه بود اگر طلاق دهد آنرا پیش از وطی و گفته است زفر رح که میرسد حربیه را مهر مثل آن در هر دو صورت یعنی صورت موت شوهر و صورت طلاق بجهت آنکه شارع مشروع نکرده است نکاح را مگر بمال و مشروعیت مذکور شامل ست مر کافر و مسلمان را ف زیرا چه نکاح از باب معاملات ست و کفار مخاطب اند بمعاملات ص پس حکم آن نیز عام خواهد بود و دلیل صاحبین رح این ست که اهل حرب التزام احکام اسلام ننموده اند و ولایت التزام نیست بر آنها بسبب تخالف دو دار ف یعنی دار اسلام و دار حرب ص بخلاف ذمیان زیرا چه آنها التزام نموده اند احکام اسلام را در چیزهای که راجع ست بمعاملات چون ربوا و زنا و ولایت الزام نیز متحقق و ثابت ست چه دار واحد ست و دلیل ابوحنیفه رح این ست که ذمیان التزام ننموده اند احکام اسلام را در چیزهای که از باب دیانت ست ف چون نماز و زکوة ص و در چیزهایکه آنها اعتقاد مینمایند خلاف آن در معاملات ف چون بیع خمر و خنزیر ص و ولایت الزام بشمشیر ست یا باحتجاج و این همه منقطع ست از آنها بسبب عقد ذمه ف یعنی قبول نمودن جزیه ص زیرا چه ما مامور یم بآنکه بگذاریم آنها را بر چیزیکه میسپارند آنها در دین خود پس آنها مانند اهل حرب اند بخلاف زنا چه آن حرام است در جمیع مذاهب و ربوا از عقد ذمه مستثنی است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده آگاه باشید بآنکه هر که ربوا گیرد پس نیست میان ما و میان وی عهدی و آنچه گفته ست محمد رح در جامع صغیر که اگر نصرانی نکاح کرد نصرانیه را بغیر مهر احتمال دو معنی دارد ف یکی ص نفی مهر ف دوم ص سکوت از مهر و بعضی گفته اند که در صورتیکه نکاح کند بعوض مردار یا سکوت نماید از ذکر مهر دو روایت ست ف در یک روایت واجب میشود مهر مثل چنانچه گفته اند صاحبین رح و در روایت دوم واجب نمیشود هیچ چیز و بنا بر این روایت اختلاف ست میان ابی حنیفه و صاحبین رح ص صحیح این ست که در جمیع این صورتها اختلاف ست مسئله ۲ اگر نکاح کند ذمی ذمیه را بعوض خمر یا خنزیر و بعد ازان هر دو مسلمان شوند

فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها

باب نكاح الرقيق

لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالك يجوز للعبد لانه يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما وكذلك المكاتب لان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتبة لا تملك تزويج نفسها بدون اذن المولى وتملك تزويج امتها لما بينا وكذا المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمهر دين في رقبته يباع فيه لان هذا دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للضرر عن اصحاب الديون كما في دين التجارة والمدبر والمكاتب يسعيان في المهر ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدى من كسبهما لا من نفسهما واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى طلقها او فارقها فليس هذا باجازة لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة وهو اليق بحال العبد المتمرد او هو ادنى فكان الحمل عليه اولى وان قال طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فتتعين الاجازة

ص هر که واجب میگرداند مهر مثل را واجب میگرداند متعه را و هر که واجب میگرداند قیمت را واجب میگرداند نصف قیمت مذکور را والله اعلم

باب در نکاح رقیق ف یعنی مملوک ص مسئله ۱ جائز نیست نکاح بنده و کنیز مگر باذن خواجه آنها و گفته است مالک رح که جائز است مر بنده را که نکاح کند بدون اذن خواجه ف نه کنیز را ص زیرا که بنده مالک طلاق است پس مالک نکاح هم خواهد بود و دلیل علمای ما رح قول پیغمبر علیه السلام که هر بنده که نکاح کند بغیر اذن خواجه خود پس او زانی است و هم آنکه نکاح در حق بنده و کنیز عیب است پس آنها مالک نکاح خود نخواهند شد بدون اذن خواجه خود و همچنین ف جائز نیست که نکاح کند ص مکاتب ف بدون اذن خواجه ص زیرا که مکاتب بسبب عقد کتابت آزاد گشته است در حق کسب بضرورت پس باقی خواهد ماند در حق نکاح در حکم مملوک و بنابرآن جائز نیست مکاتب را که تزویج کند بنده خود را ف بی اذن خواجه خود ص و جائز است که تزویج کند کنیز خود را چه این اکتساب مال است ف زیرا که بسبب آن حاصل میگردد مهر ص و همچنین جائز نیست که نکاح کند کنیز مکاتبه بدون اذن خواجه خود و جائز است او را که تزویج کند کنیز خود را چه آن اکتساب مال است و همچنین جائز نیست که نکاح کند مدبر و ام ولد بغیر اذن خواجه خودها زیرا که ملکیت خواجه موجود است در آنها مسئله ۲ اگر نکاح کند بنده باذن خواجه خود پس مهر آن دین میشود در گردن وی و فروخته میشود بجهت ادای آن زیرا که دین مذکور واجب شده است در گردن آن بنده بسبب یافتن علت آن ف که نکاح است ص و آن صادر شده است از اهل آن و وجوب دین مذکور ظاهر میشود در حق خواجه نیز چه باذن آن داده است پس دین مذکور متعلق خواهد شد بگردن وی تا مندفع شود مضرت از قرضخواهان مثل آن صورت است که مدیون شود بنده بدین تجارت مسئله ۳ مدبر و مکاتب سعایت میکنند بجهت ادای مهر و فروخته نمیشوند برای آن چه اینها را لیاقت این نیست که از ملک شخصی بملک شخصی دیگر درآیند و هرگاه چنین شد پس ادا نموده خواهد شد دین مهر از کسب آنها ف تا ضرر نرسد بزن وی ص و ادا نموده نخواهد شد از ذات آنها مسئله ۴ اگر نکاح کرد بنده بغیر اذن خواجه خود پس گفت خواجه از بنده مذکور که طلاق بده یا جدا کن آنرا از خود پس این اجازت نکاح نیست چه احتمال دارد که مراد از آن رد عقد نکاح باشد زیرا که طلاق و مفارقت بر آن نیز نموده میشود پس بر این محمول خواهد شد باین جهت که همین لائق است بحال بنده متمرد نافرمان بردار یا باین جهت که رد نکاح ادنی و کمتر است ف بنسبت اجازت نکاح ص و اگر خواجه بگوید بنده مذکور را که طلاق رجعی بده آنها را پس این اجازت نکاح است زیرا که طلاق رجعی بدون نکاح متصور نیست پس مقصود اجازت نکاح ص متعین است

ومن قال لعبده تزوج هذه الامة فتزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يؤخذ
منه اذا عتق واصله ان الاذن في النكاح ينتظم الفاسد والجائز عنده فيكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى وعندهما ينصرف
الى الجائز لا غير فلا يكون ظاهرا في حق المولى فيؤاخذ به بعد العتاق لهما ان المقصود من النكاح في المستقبل
الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز ولهذا لو حلف لا يتزوج ينصرف الى الجائز بخلاف البيع لان بعض المقاصد حاصل و
هو ملك التصرف وله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه كما في البيع وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل
كالنسب ووجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الوطي ومسئلة اليمين ممنوعة على هذه الطريقة ومن
زوج عبدا مديونا ماذونا له امرأة جاز والمرأة اسوة الغرماء في مهرها ومعناه اذا كان النكاح
بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة على ما نذكره والنكاح لا يلاقي حق الغرماء
بالابطال مقصودا الا انه اذا صح النكاح وجب الدين بسبب لا مرد له فشابه دين الاستهلاك وصار
كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فبمهر مثلها اسوة للغرماء ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج

مسئله ۵ ۳ اگر شخصی گفت بندهٔ خود را که نکاح کن با این کنیز پس او نکاح کرد آن را بنکاح فاسد و وطی نمود آن را پس بنده فروخته
شود بجهت مهر نزد ابوحنیفه رح و گفته‌اند صاحبین رح گرفته میشود مهر مذکور از وی وقتیکه آزاد شود و اصل اختلاف مذکور اینست که اذن نکاح شامل
است نکاح جائز و نکاح فاسد را نزد ابوحنیفه رح پس ظاهر خواهد شد دین مذکور در حق خواجه نیز و نزد صاحبین رح اذن نکاح محمول نشود در نکاح صحیح
فقط پس مهر مذکور ظاهر نخواهد شد در حق خواجه لهذا مطالبه آن نموده خواهد شد از بندهٔ مذکور بعد آزادی وی و دلیل ایشان اینست که مقصود از نکاح محفوظ داشتن
از زناست و آن حاصل میشود بنکاح صحیح نه بنکاح فاسد لهذا اگر کسی حلف کند که نکاح نخواهد کرد محمول شود بر نکاح صحیح بخلاف بیع ف یعنی اگر
امر بیع نماید شخصی پس آن شامل میشود بیع صحیح و فاسد هر دو را ص چه بعض مقصود ملک که بعض تصرف است ف چون آزاد نمودن ص
و جز آن حاصل میشود در صورت بیع و دلیل ابوحنیفه رح اینست که لفظ نکاح یکسر مطلق است پس محمول خواهد شد بر اطلاق چنانچه در بیع و بعض مقصود از نکاح
فاسد نیز حاصل است چون نسب و وجوب مهر و عدت بقیاس وجود وطی و مسئله یمین ف که نظیر آورده‌اند صاحبین رح ص مسلم نیست بنابر طریقه ابوحنیفه رح
مسئله ۶ اگر خواجه تزویج نمود بندهٔ ماذون خود را که مدیون است از زنی جائز است نکاح آن و زن مذکوره مانند قرضخواهان دیگر است ف یعنی آن بنده
فروخته میشود بجهت ادای دین همه و تقسیم میشود میان قرضخواهان و زن مذکوره بقدر حقوق آنها ص و این وقتی است که نکاح آن بمقدار مهر مثل باشد
ف یا کمتر از آن و اگر زیاده از مهر مثل باشد پس زن مذکوره و آنان دیگر مساوی اند بمقدار مهر مثل و آنچه زیاده بر مقدار مهر مثل است پس مؤخر نموده شود تا آزادی
دین قرضخواهان ص و وجه آن اینست که سبب ولایت خواجه بر بندهٔ مذکور در حق نکاح ملک رقبه است چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و آن
ملک باقیست پس جائز خواهد شد نکاح آن ف سوال بسبب نکاح مذکور باطل میشود حق قرضخواهان قصداً و بالذات پس باید که ابتدا نموده شود بدین قرضخواهان
یعنی تنها داده شود او را در حال آنکه چنین نیست بلکه همه برابر اند جواب ص بسبب نکاح مذکور حق قرضخواهان قصداً باطل نمیشود لیکن هرگاه صحیح گشت نکاح
واجب میشود دین مهر بجهت یا بسبب آن چیزی که مانع آن نیست پس مهر مذکور مانند دین استهلاک خواهد بود ف یعنی وقتیکه هلاک کند بندهٔ ماذون که مدیون
است مال غیر را پس آن غیر مساوی قرضخواهان است ص و بندهٔ مذکور مانند مریض مدیون است یعنی اگر مریض مدیون نکاح کند زنی را پس آن زن بمقدار مهر
مانند قرضخواهان دیگر است ف همچنین درینجا نیز ص **مسئله ۷** اگر تزویج کند کسی کنیز خود را پس واجب نیست بر وی که بفرستد او را بجانب شوهر تا شب

ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى ظفرت بها وطئتها لان حق المولى فى الاستخدام باق والتبوئة ابطال له فان بوأها معه بيتا فلها النفقة والسكنى والا فلا لان النفقة تقابل الاحتباس ولو بوأها بيتا ثم بدا له ان يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوئة كما لا يسقط بالنكاح قال رضى الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاهما وهذا يرجع الى مذهبنا ان للمولى اجبارهما على النكاح وعند الشافعى رح لا اجبار فى العبد وهو رواية عن ابى حنيفة رح لان النكاح من خصائص الآدمية والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك منافع بضعها فيملك تمليكها ولنا ان الانكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا الذى هو سبب الهلاك والنقصان فيملكه اعتبارا بالامة بخلاف المكاتب والمكاتبة لانهما التحقا بالاحرار تصرفا فيشترط رضاهما قال ومن زوج امته ثم قتلها قبل ان يدخل بها زوجها فلا مهر لها عند ابى حنيفة رحمه الله وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف انفها وهذا لان المقتول ميت باجله فصار كما اذا قتلها اجنبى وله انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل كما اذا ارتدت

بلكه كنيز مذكوره خدمت خواجه خواهد كرد و گفته خواهد شد شوهر وى را كه هرگاه فرصت يابى جماع كن آنرا زيرا چه حق خواجه كه در استخدام است هنوز باقى است ف بسبب ملك رقبه ص واگر واجب شود بر خواجه فرستادن آن بخانه شوهر باطل خواهد شد حق خواجه مسئله ۸ اگر خواجه اذن دهد كنيز مذكوره را كه بيتوتت نمايد بخانه شوهر خود پس واجب شود بر شوهر مذكور نفقه و سكنى براى كنيز مذكوره واگر اذن آن نداد پس واجب نشود هيچ چيز زيرا چه نفقه بمقابل حبس است ف و چون خواهد ماند بخانه شوهر محبوس خواهد شد وگرنه محبوس نخواهد شد ص مسئله ۹ اگر اذن داد خواجه كنيز مذكوره را كه باشد بخانه شوهر خود و بعد از آن خواست كه استخدام نمايد از كنيز مذكوره پس اين ميرسد مر او را زيرا چه حق خواجه هنوز باقى است بسبب باقى ماندن ملك پس حق آن ساقط نخواهد شد بسبب اذن مذكور چنانچه ساقط نشود بسبب نكاح قال رض كه ذكر نموده است محمد رح كه تزويج نمودن خواجه بنده خود را يا كنيز خود را جائز است و هيچ ذكر رضاى بنده و كنيز مذكور نه نموده است و اين دلالت ميكند بر اينكه رضاى آنها شرط نيست و همين مذهب علماى ما رح است زيرا چه ميرسد خواجه را كه بجبر تزويج كند آنها را يعنى نافذ شود نكاح آنها اگر تزويج كند خواجه بى رضاى آنها ص و نزد شافعى رح نميرسد خواجه را كه بجبر نكاح كند بنده را و اين يك روايت است از ابو حنيفه رح زيرا چه نكاح خاصه آدمى است و بنده مملوك خواجه است باعتبار ماليت ف نه باعتبار آدميت پس خواجه مالك نكاح آن نخواهد شد ص بخلاف كنيز زيرا چه مولا مالك منفعت بضع وى است پس مالك تمليك آن نيز خواهد بود و دليل علماى ما رح اين است كه تزويج نمودن اصلاح ملك است ف زيرا چه نمودن سبب نكاح محفوظ ميماند از زنا كه سبب هلاك و نقصان است پس مالك نكاح آن خواهد شد چنانچه در كنيز بخلاف مكاتب و مكاتبه زيرا چه آن هر دو ملحق اند بآزادان در حق تصرف پس رضاى آنها شرط است ف وگرنه باطل شود مالكيت آنها كه در تصرف است ص لهذا رضاى آنها شرط است مسئله ۱۰ اگر شخصى تزويج نمود كنيز خود را و بعد از آن كشت آنرا پيش از آنكه وطى كند آنرا شوهرش پس چيزى از مهر واجب نشود بر شوهرش نزد ابو حنيفه رح و گفته اند صاحبين رح كه مهر واجب شود براى وى چنانچه واجب شود مهر وقتيكه بميرد كنيز مذكوره بغير قتل و برهان اين است كه مقتول ميميرد باجل خود ف چه موت عبارت است از انتهاى ايام حيات و بسبب قتل تمام شود ايام حيات آن ص پس چنان شد كه كشت كنيز مذكوره را اجنبى ف يعنى اگر اجنبى بكشد كنيز مذكوره را واجب شود مهر بشوهرش همچنين درينجا نيز ص و دليل ابو حنيفه اين است كه خواجه آن كنيز ف كه مستحق بدل است ص مانع نموده است از تسليم مبدل يعنى منفعت بضع پس با وى جزا داده خواهد شد بمنع بدل آن ف يعنى بدل آن نداده خواهد شد ص چنانچه وقتيكه مرتده شود

الحرة والقتل في احكام الدنيا جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية فكذا في حق المهر وان قتلت حرة نفسها قبل
ان يدخل بها زوجها فلها المهر خلافا لزفر رحمه الله هو يعتبره بالردة وبقتل المولى امته والجامع ما بيناه ولنا ان جناية
المرء على نفسه غير معتبرة في حق احكام الدنيا فشابه موتها حتف انفها بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر في احكام الدنيا
حتى تجب الكفارة عليه واذا تزوج امة فالاذن في العزل الى المولى عند ابي حنيفة رحمه الله وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
ان الاذن اليها لان الوطي حقها قضاء للشهوة وتحصيلا للولد حتى تثبت لها ولاية المطالبة وفي العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها
كما في الحرة بخلاف الامة المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر رضاها ووجه ظاهر الرواية ان العزل
يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاه وبهذا فارق الحرة وان تزوجت باذن مولاها ثم
اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها او عبدا لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت
بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين والشافعي رحمه الله
يخالفنا فيما اذا كان زوجها حرا وهو محجوج به ولانه يزداد الملك عليها عند العتق

زن آزاد ف یعنی اگر زن آزاد مرتد شود پیش از وطی چیزی از مهر واجب نمیشود و برای وی چیزی مانع است از تسلیم مبدل آن همچنین درینجا نیز و آنچه صاحبین رح
گفته اند که مقتول می میرد باجل خود پس جواب آن این است که مقتول اگرچه می میرد باجل خود ولیکن این در حق احکام آخرت است نه در حق احکام دنیا
ص چه قتل در حق احکام دنیا اتلاف شمرده شده است ف از روی شرع ص لهذا واجب می شود بسبب آن قصاص و دیت ف در جزای آن
ص پس همچنین اتلاف شمرده خواهد شد در مهر نیز ف چه آن از احکام دنیوی است ص مسئله ۱۱ اگر زن آزاد کشت خود را پیش از آنکه وطی کند
او را شوهرش پس میرسد بوی مهر وی بخلاف زفر رح چه او قیاس میکند این را باینکه مرتد گردد زن مسلمان پیش از وطی و بر آنکه خواجه بکشد کنیز خود را ف چه
درین صورت چیزی از مهر واجب نمیشود بر شوهر بجهت آنکه زن مذکور و کنیز مالک بدل است مانع است از تسلیم مبدل همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما
این است که جنایت انسان بر ذات خود معتبر نیست در حق احکام دنیا پس کشتن خود بمنزله مردن است بغیر قتل بخلاف آنکه قتل کند خواجه کنیز خود را چه این قتل معتبر است
در حق احکام دنیا لهذا واجب میشود بر وی کفاره مسئله ۱۲ اگر شخصی نکاح کرد کنیزی را و خواست که عزل نماید ف یعنی انزال نماید در غیر رحم ص پس
اذن آن بخواجه آن کنیز است نزد ابی حنیفه رح و همین ظاهر روایت است و نزد صاحبین رح کنیز مذکوره مالک اذن مذکور است زیرا چه وطی حق وی است لهذا
میرسد او را که درخواست وطی نماید ف از شوهر ص و بسبب عزل الوطی ف که حق وی است ص ناقص میگردد لهذا رضای وی شرط است چنانچه در زن آزاد
ف رضای وی شرط داشته بجهت عزل همچنین درینجا نیز ص بخلاف آن کنیز که مملوک وطی کننده است زیرا چه وطی حق وی نیست لهذا نمیرسد وی را که درخواست وطی
کند از خواجه خود پس رضای وی شرط نیست و وجه ظاهر روایت این است که عزل موجب خلل است در مقصود که ولد است و آن حق خواجه است لهذا رضای وی شرط است
نه رضای آن کنیز و بهمین ظاهر میشود فرق میان زن آزاد و کنیز مسئله ۱۳ اگر کنیزی نکاح کرد باذن خواجه خود و بعد از آن آزاد گشت پس او مختار است اگر خواهد فسخ کند
نکاح را و اگر خواهد امضای آن نماید خواه بنده باشد شوهر آن یا آزاد بجهت آنکه گفته بریره را ف مکاتبه عائشه رض حین آزاد گشت فرموده بود پیغمبر علیه السلام تو
مالک بضع خود گشتی پس اختیار کن ف و این حدیث دلالت میکند بر آنکه معتقه مذکوره مختار است خواه شوهرش بنده باشد یا آزاد ص زیرا چه علت اختیار که
مذکور است درین حدیث یعنی مالک شدن وی بضع خود را شامل است هر دو صورت را و شافعی رح میگوید که کنیز مذکوره مختار نیست وقتیکه شوهرش آزاد باشد و
حدیث مذکور حجت است بر وی و بجهت آنکه ملک شوهر زیاده می شود بعد از عتق ف بنسبت سابق چه او پیش از عتق مالک دو طلاق بود

فیملک الزوج بعده ثلث تطلیقات فیملك رفع اصل العقد دفعاً للزيادة وكذلك المكاتبة يعنى اذا تزوجت باذن مولاها ثم عتقت وقال زفر رحمه الله لا خيار لها لان العقد نفذ عليها برضاها وكان المهر لها فلا معنى لاثبات الخيار بخلاف الامة لانه لا يعتبر رضاها ولنا ان العلة ازدياد الملك وقد وجدناها في المكاتبة لان عدتها قرءان وطلاقها ثنتان وان تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم عتقت صح النكاح لانها من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زيادة الملك كما اذا زوجت نفسها بعد العتق فان كانت تزوجت بغير اذنه على الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاها فالمهر للمولى لانه استوفى منافع مملوكة للمولى وان لم يدخل بها حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى منافع مملوكة لها والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعتق استند الى وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب المسمى ولهذا لم يجب مهر اخر بالوطى في نكاح موقوف لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا يوجب الا مهرا واحدا ومن وطى امة ابنه فولدت منه فهي ام ولد له وعليه قيمتها ولا مهر عليه ومعنى المسئلة ان يدعيه الاب ووجهه ان له ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك جارية ابنه للحاجة الى صيانة الماء غير ان الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاد شرطا له اذ المصحح حقيقة الملك او حقه وكل ذلك غير ثابت للاب

ص وبعد از عتق مالک سه طلاق شده پس کنیز مذکوره مالک این خواهد شد که رفع کند اصل عقد نکاح را تا شوهرش مالک زیادتی نشود وبعد از عتق همچنین است مکاتبه یعنی وقتیکه مکاتبه نکاح کند باذن خواجه خود وبعد ازان آزاد شد و گفته است زفر رح که مکاتبه را اختیار نیست زیراچه عقد نافذ جاری گشته است برضای وی ومهرش مر ویرا رسیده بود ف وهرگاه چنین باشد ص پس اثبات خیار برای وی هیچ معنی ندارد بخلاف کنیز چه رضای وی معتبر نیست ودلیل علمای ما رح این است که علت اختیار کردن زیادتی ملک است یافته شده است در مکاتبه نیز چه عدت ان ف پیش از عتق ص دو حیض است وطلاق آن نیز دو ف وبعد از عتق سه خواهد شد ص مسئله ۱۴ اگر نکاح کند کنیزی بغیر اذن خواجه خود وبعد ازان آزاد گشت پس درین هنگام صحیح ونافذ میگردد نکاح آن چه کنیز مذکوره از اهل عبارت است ف یعنی اهلیت ایجاب وقبول از وی چه عاقله وبالغه است ص وعدم جواز نکاح مذکور نبود مگر بجهت حق خواجه و آن باقی نماند پس جائز وصحیح خواهد شد نکاح ومختار نخواهد شد کنیز مذکوره بجهت آنکه نکاح او نافذ شده است بعد از عتق پس بسبب عتق متحقق نخواهد شد زیادتی ملک شوهر پس چنان شد که تزویج کند ذات خود را بعد از عتق مسئله ۱۵ اگر نکاح نمود کنیزی بغیر اذن خواجه خود بکابین هزار درم ومهر مثل وی صد درم است ووطی کرد آنرا شوهرش وبعد ازان آزاد کرد اورا خواجه وی پس مهر مسمی میرسد بخواجه چه شوهر کنیز مذکوره استیفا نموده است منفعتی را که مملوک خواجه است ف پس خواهد رسید مهر آن بوی ص واگر آزاد کرد کنیز مذکوره را خواجه وی وبعد ازان وطی کرد آنرا شوهرش پس مهر مسمی میرسد بکنیز مذکوره زیراچه شوهرش استیفا نموده است منفعتی را که مملوک کنیز مذکوره است پس خواهد رسید مهر بوی بجهت آنکه عقد مذکور بسبب عتق نافذ میشود از وقت عقد پس تسمیه صحیح خواهد بود و واجب خواهد شد مسمی وبنابران واجب نمیشود مهر دیگر بسبب وطی ف پیش از نفاذ نکاح ص در صورتیکه نکاح موقوف باشد زیراچه جواز نکاح گاه مستند گشت بسوی عقد پس نفاذ نکاح از ابتدای وقت نکاح است پس واجب نخواهد شد مگر کابین واحد مسئله ۱۶ اگر شخصی وطی کند کنیز پسر خود را و متولد شود ازان فرزندی و دعوت آن نماید شخص مذکور پس کنیز مذکوره ام ولد وی گردد و واجب شود بر پدر قیمت کنیز مذکوره ومهر آن کنیز واجب نمی شود بر وی زیراچه هرگاه پدر را که مالک مال پسر خود گردد وقتیکه محتاج شود بسوی آن بجهت بقای نفس پس همچنین پدر را که مالک کنیز پسر گردد وقتیکه محتاج شود بسوی محافظت آب منی خود چه دران بقای وی است بجهت آنکه بقای ولد بمنزله بقای وی است ولیکن چون حاجت ابقای نسل کمتر است از حاجت ابقای نفس لهذا مالک کنیز مذکوره میگردد بعوض قیمت ومالک طعام میگردد بلا قیمت وبعد ازان بدانکه ملکیت پدر در کنیز مذکوره ثابت میشود پیش از استیلاد ف یعنی پیش از وطی ص چه ملک شرط است برای استیلاد چه آن صحیح نمیشود مگر وقتیکه مالک آن باشد بجمیع وجوه یا حق ملک باشد دران وهیچ یکی ازین ثابت نیست مر پدر را

فيما يجوز له التزوج بها فلابد من تقديمه فتبين ان الوطي يلاقي ملكه فلا يلزمه العقر وقال الشافعي رحمه الله يجب مهرها لانه
يثبت الملك حكما للاستيلاد كما في الجارية المشتركة وحكم الشيء يعقبه والمسئلة معروفة **قال** ولو كان لابن زوجها ابوه فولدت
لم تصر ام ولد له ولا قيمة عليه فيها وعليه المهر وولدها حر لانه صح التزوج عندنا خلافا للشافعي رح لخلوها عن ملك الاب الا يرى ان الابن ملكها
من كل وجه فمن المحال ان يملكها الاب من وجه وكذا يملك من التصرفات ما لا يبقى معها ملك الاب لو كان فدل ذلك على انتفاء ملكه الا انه
يسقط الحد للشبهة فاذا جاز النكاح صار ماؤه مصونا به فلم يثبت ملك اليمين فلا تصير ام ولد له ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لم يملكهما
وعليه المهر لالتزامه بالنكاح وولدها حر لانه ملكه اخوه فعتق عليه بالقرابة **قال** واذا كانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف
ففعل فسد النكاح وقال زفر رحمه الله لا يفسد واصله انه يقع العتق عن الآمر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به الكفارة يخرج
عن عهدتها وعنده يقع عن المامور لانه طلب ان يعتق المامور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فلم يصح الطلب
فيقع العتق عن المامور ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق عنه فيصير قوله
اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت

در کنیز مذکور حتی که جایز است مر او را که نکاح کند کنیز مذکور را پس ضرور است که اعتبار نموده شود ملک وی در کنیز مذکور پیش از وطی **ف** و هرگاه چنین شد پس ظاهر گشت
که مرد مذکور وطی نموده است مملوکه خود را پس واجب نخواهد شد بر وی عقر آن و گفته است زفر و شافعی رح که واجب میشود بر وی مهر زیرا چه نزد ایشان رح ثبوت ملک از برای
کنیز از حکم استیلاد است **ف** یعنی ملک ثابت میشود در آن بسبب استیلاد **ص** چنانچه در کنیز مشترک و حکم شی یافته میشود بعد از تحقق آن شی **ف** و هرگاه چنین باشد پس
اول وطی در ملک غیر واقع خواهد شد لهذا واجب خواهد شد مهر **ص** **مسئله ۱۷** اگر کسی تزویج کند کنیز خود را از پدر خود و متولد شود از آن فرزندی پس کنیز مذکوره ام ولد
پدر وی نگردد و واجب نمیشود بر وی قیمت کنیز لیکن واجب میشود بر وی مهر آن کنیز و فرزند مذکور آزاد است زیرا چه صحیح است این نکاح نزد علمای ما رح بخلاف امام شافعی
رح چه **ف** نزد او نکاح مذکور جایز نیست **ص** و دلیل علمای ما رح این است که کنیز پسر مملوک پدر نیست اصلا زیرا چه پسر مالک وی است بجمیع وجوه پس محال است که
مالک آن شود پدر او بهیچ وجه و همچنین مالک است پسر بتصرفاتی را که با آن ملک پدر باقی نمیماند **ف** مثل فروختن و تزویج نمودن و آزاد کردن **ص** پس این دلالت
میکند بر اینکه پدر مالک آن کنیز نیست **ف** بهیچ وجه **ص** لیکن در صورتیکه وطی کند پدر آن کنیز را ساقط میشود حد از وی بسبب شبهه ملک و هرگاه که جایز شد نکاح
محفوظ گشت آب منی او بسبب نکاح پس ملک وی ثابت نخواهد شد در آن لهذا کنیز مذکوره ام ولد وی نخواهد شد و بر آنکه واجب نمیشود بر پدر قیمت کنیز مذکوره
نه قیمت فرزند مذکور زیرا چه پدر مالک هیچ یکی از ایشان نشده است و واجب میشود بر پدر مهر چه او التزام آن نموده است بسبب نکاح و فرزند مذکور آزاد است زیرا چه مالک
آن شده است برادر او پس آزاد خواهد شد بر وی **مسئله ۱۸** اگر گفت زن آزاد که منکوحه بنده است بخواجه وی که آزاد بکن تو او را از جانب من بهزار درم و آزاد
کرد پس درین صورت فاسد گردد نکاح و گفته است زفر رح که فاسد نگردد و دلیل علمای ما رح این است که آزاد میشود بنده مذکور از جانب آمر **ف** که زن مذکوره است
ص لهذا ولای آن او راست لهذا اگر نیت آمر کفاره باشد و نیت ادای کفاره کند بعتق مذکور بیرون میشود از عهده آن کفاره و نزد زفر رح آزاد میشود از جانب
مامور زیرا چه آمر طلب میکند از مامور که آزاد کند بنده خود را از جانب آمر و این محال است زیرا چه عتق جاری نمیشود در بنده که مملوک آزاد کننده نیست پس صحیح نشد طلب
لهذا آزاد خواهد شد از جانب مامور و علمای ما رح میگویند که ممکن است تصحیح طلب آمر باین وجه که اعتبار کرده شود ملک آمر در آن پیش از آزادی بطریق اقتضا چه ملک
شرط صحت آزاد کردن است از جانب آمر و هرگاه چنین شد پس قول او آزاد بکن محمول خواهد شد بر اینکه طلب کرده از مامور که مالک آن گرداند آمر را بهزار درم بعد از آن آزاد
کند او را از جانب او و قول مامور که آزاد کردم بمنزله آنست که تملیک نمود بوی و بعد از آن آزاد کرد او را از جانب او و هرگاه ثابت شد

الملك للآمر فيفسد النكاح للتنافي بين الملكين ولو قالت أعتقه عني ولم تسم مالا لم يفسد النكاح والولاء للمعتق وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف رحمه الله هذا والأول سواء لأنه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحاً لتصرفه ويسقط اعتبار القبض كما إذا كان عليه كفارة ظهار فأمر غيره أن يطعم عنه ولهما أن الهبة من شرطها القبض بالنص فلا يمكن إسقاطه ولا إثباته اقتضاء لأنه فعل حسي بخلاف البيع لأنه تصرف شرعي وفي تلك المسألة الفقير ينوب عن الآمر في القبض أما العبد فلا يقع في يده شيء لينوب عنه

باب نكاح أهل الشرك

وإذا تزوج الكافر بغير شهود أو في عدة كافر وذلك في دينهم جائز ثم أسلما أقرا عليه وهذا عند أبي حنيفة وقال زفر النكاح فاسد في الوجهين إلا أنه لا يتعرض لهم قبل الإسلام والمرافعة إلى الحكام وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في الوجه الأول كما قال أبو حنيفة وفي الوجه الثاني كما قال زفر رحمه الله له أن الخطابات عامة على ما مر من قبل فتلزمهم وإنما لا يتعرض لهم لذمتهم إعراضاً لا تقريراً فإذا ترافعوا وأسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق ولهما أن حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيه ولم يلتزموا أحكامنا بجميع الاختلافات ولأبي حنيفة رح أن الحرمة لا يمكن إثباتها حقاً للشرع لأنهم لا يخاطبون

ملک آمر فاسد خواهد شد نکاح **ف** بجهت آنکه نکاح حره با بنده خود صحیح نیست **ص** چه میان ملک یمین و ملک نکاح منافات است و اگر گفت زن مذکوره بخواجه بنده مذکور که آزاد کن از جانب من و ذکر مال نکرد پس درین صورت نکاح فاسد نمیگردد و ولای آن مر خواجه است و این نزد ابوحنیفه و محمد رح است و گفته است ابویوسف رح که این صورت و صورت اول هر دو برابر است **ف** یعنی درین صورت هم نکاح فاسد میگردد **ص** زیرا چه درین صورت نیز مقدم اعتبار نموده میشود تملیک بغیر عوض تا تصرف او صحیح گردد **ف** **سوال** تملیک بغیر عوض هبه است و آن بلا قبض صحیح نمیشود و درینجا قبض یافته نشد پس چگونه صحیح خواهد شد **جواب** **ص** درینجا اعتبار قبض ساقط است و در صورتیکه کفاره ظهار واجب باشد بر کسی و او امر کند غیر را باینکه طعام دهد از جانب وی و او طعام دهد **ف** پس درین صورت هبه بغیر قبض صحیح است همچنین درینجا نیز **ص** و دلیل ابوحنیفه و محمد رح این است که قبض شرط است در هبه بنص پیغمبر علیه السلام پس ممکن نیست اسقاط آن و نیز ممکن نیست اثبات آن بطریق اقتضا زیرا چه قبض فعل حسی است بخلاف بیع زیرا چه آن تصرف شرعی است و در مسئله کفاره **ف** که نظیر آورده است آنرا ابویوسف رح **ص** فقیر نایب است از جانب آمر در قبض طعام مذکور و اما بنده **ف** پس مسئله که کلام درانست **ص** نمیتواند که نایب شود زیرا چه چیزی در دست او نیامده است تا او نایب آمر شود **ف** در قبض آن چیز والله اعلم

ص **باب** در بیان نکاح مشرکان **مسئله ۱** + اگر نکاح کند کافری زنی را بغیر گواهان یا در ایامیکه زن مذکوره در عدت کافر دیگر است و این در کیش ایشان جائز باشد و بعد ازین آن هر دو زن و شوی مسلمان شدند پس ثابت داشته میشود نکاح میان آن هر دو و این نزد ابوحنیفه رح است و گفته است زفر رح که نکاح مذکور فاسد است در هر دو صورت **ف** یعنی در صورت نکاح بغیر شهود و در صورت نکاح در عدت کافر دیگر **ص** و لیکن مواخذه کرده نمیشود از کافران پیش از اسلام و پیش از مرافعت بسوی حکام **ف** یعنی پیش از آنکه این قضیه را پیش حاکم برند **ص** و قول ابویوسف و محمد رح در صورت اول موافق قول ابوحنیفه رح است و در صورت دوم موافق زفر رح است و دلیل زفر رح اینست که خطاب شرع شامل است جمیع مردمان را چنانچه پیشتر گذشت پس آن لازم خواهد شد مر کافران را نیز و لیکن تعرض نموده نمیشود از ایشان بنابر آنکه ایشان ذمی اند و این عدم تعرض بنا بر اعراض است نه بنا بر آنکه نکاح مذکور جائز است پس وقتیکه این قضیه پیش حاکم برند یا مسلمان شوند واجب خواهد شد تفریق میان ایشان چه حرمت نکاح مذکور باقی است و دلیل ابویوسف و محمد رح این است که حرمت نکاح معتده مجمع علیه است میان اهل اسلام و کافران التزام نموده اند در معاملات احکامی را که مجمع علیه است و در حرمت نکاح بغیر شهود اختلاف است میان اهل اسلام و کافران التزام نموده اند از احکام اسلام در معاملات آنچه متفق علیه است نه آنچه مختلف فیه است **ف** پس در صورت نکاح معتده تفریق نموده خواهد شد نه در صورت نکاح بغیر شهود **ص** و دلیل ابوحنیفه رح اینست که ممکن نیست اثبات حرمت نکاح مذکور از جهت حق شرع زیرا چه کافران مخاطب نیستند

بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم لانه يعتقده واذا صح النكاح
فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطا فيها وكذا العدة لا تنافيها كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة

فاذا تزوج المجوسي امه او ابنته ثم اسلما فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا في المعتدة ووجب
التعرض بالاسلام فيفرق وعنده له حكم الصحة في الصحيح الا ان المحرمية تنافي بقاء النكاح فيفرق بخلاف العدة لانها
لا تنافيه ثم باسلام احدهما يفرق بينهما وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده خلافا لهما والفرق ان استحقاق احدهما لا يبطل
بمرافعة صاحبه اذ لا يتغير اعتقاده اما اعتقاد المصر بالكفر لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولو ترافعا

يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ولا مرتدة لانه مستحق للقتل والامهال
ضرورة التامل والنكاح يشغله عنه فلا يشرع في حقه وكذا المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافر لانها محبوسة
للتامل وخدمة الزوج تشغلها عنه ولانه لا ينتظم بينهما المصالح والنكاح ما شرع لعينه بل لمصالحه فان كان احد الزوجين

مسلما فالولد على دينه وكذلك ان اسلم احدهما وله ولد صغير صار ولده مسلما باسلامه لان في جعله تبعا له نظرا له

بحقوق شرع واگر واجب گردانیده شود عدت برای حق شوهر پس هیچ وجه آن نیست زیرا که او معتقد وجوب عدت نیست بخلاف وقتیکه این زن کافره منکوحه
مسلمانی باشد زیرا که مسلمان معتقد وجوب عدت است پس ممکن است اثبات عدت بکار برای حق او و هرگاه صحیح شد نکاح مذکور در ابتدا بسبب عدم ... است پس صحیح خواهد ماند
در حالت بقا چه گواهی شرط نیست در حالت بقا و حالت مرافعت و اسلام حالت بقای نکاح است همچنین عدت منافی بقای نکاح نیست چنانچه اگر بشبهه وطی کرده شود کسی
منکوحه شخصی پس عدت بر آن لازم می آید و نکاح باقی میماند مسئله ۲ اگر نکاح کند مجوسی مادر خود را یا دختر خود را و بعد از آن مسلمان شدند هر دو تفریق کرده شود میان آن
هر دو زیرا که نکاح محارم باطل است باجماع پس این جا نیز همچو خواهد شد بکار ذکر آن نزد صاحبین رح چنانچه مذکور شد در عدت پس واجب است که تعرض نموده شود وقتیکه
مسلمان شوند لهذا التفریق نموده خواهد شد بعد از اسلام و نزد ابوحنیفه رح نکاح مذکور صحیح است در روایت صحیحه لیکن محرمیت منکوحه منافی بقای نکاح است لهذا تفریق
نموده خواهد شد بخلاف عدت چه آن منافی بقای نکاح نیست و بعد از آن هرگاه که یکی از زن و شوی مسلمان شوند تفریق کرده شود میان آنها و اگر یکی از آنها مرافعت نماید
پس تفریق کرده نشود نزد ابوحنیفه رح بخلاف صاحبین رح ف چه نزد ایشان درین صورت نیز تفریق نموده شود ص وجه فرق نزد ابوحنیفه رح میان این دو صورت این که
استحقاق یکی باطل نمیشود بسبب مرافعت دیگری چه تغیر نمیشود بسبب مرافعت یکی اعتقاد دیگر اما در صورت مسلمان شدن یکی از آن هر دو اگرچه بسبب اسلام یکی اعتقاد
دیگر متغیر نمیشود لیکن اعتقاد کسیکه کافر است معارض اسلام مسلمان نمیشود زیرا که اسلام غالب است و مغلوب نیست و اگر هر دو مرافعت نمایند تفریق کرده میشود میان
آنها باجماع زیرا که مرافعت هر دو بمنزله حکم گردانیدن آنهاست ف یعنی وقتیکه آنها حکم گردانند شخصی را برای تفریق و او تفریق نماید پس این جا است تحکیم
در ینجا نیز ص مسئله ۳ روا نیست که نکاح کند مرتد زن مسلمه را و نه زن کافره را و نه مرتده را زیرا که مرتد مستحق کشتن است و مهلت دادن او را ف تا مدت سه روز
ص بجهت این است که تامل کند ف در شبهه که سبب ارتداد اوست ص و نکاح باز میدارد او را ازین تامل پس آن مشروع نخواهد شد در حق او و همچنین جایز نیست که
نکاح کنند زن مرتده را کسی چه مسلمان و چه کافر بجهت آنکه زن مرتده محبوس میماند برای تامل و خدمت شوهر باز میدارد او را از آن و بجهت آنکه منتظم نمیگردد میان مرتده
و شوهر او مصالح نکاح بجهت محبوس ماندن وی و نکاح مشروع نیست بنظر ذات خود بلکه مشروع است برای مصالح آن و هرگاه مصالح آن فوت گشت مشروع نخواهد
اصلا مسئله ۴ و اگر یکی از زن و شوی مسلمان باشد پس فرزند آنها بر دین اسلام است و اگر مسلمان گردد یکی از زن و شوی در حالیکه نهاد از وی فرزند صغیر است
پس آن فرزند مسلمان شمرده میشود بسبب اسلام یکی از مادر و پدر زیرا که گردانیدن آن تابع مسلمان شفقت است در حق آن فرزند مسئله ۵ اگر باشد یکی از زن و شوی

كتابيا والآخر مجوسيا فالولد كتابي لأن فيه نوع نظر له إذ المجوسية شر منه والشافعي رح يخالفنا فيه للتعارض
ونحن أثبتنا الترجيح وإذا أسلمت المرأة وزوجها كافر عرض القاضي عليه الإسلام فإن أسلم فهي امرأته وإن أبى فرق بينهما وكان
ذلك طلاقا عند أبي حنيفة ومحمد رح وإن أسلم الزوج وتحته مجوسية عرض عليها الإسلام فإن أسلمت فهي امرأته وإن أبت
فرق القاضي بينهما ولم تكن الفرقة بينهما طلاقا وقال أبو يوسف رح لا يكون الفرقة طلاقا في الوجهين أما العرض
فمذهبنا وقال الشافعي رح لا يعرض الإسلام لأن فيه تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة أن لا نتعرض لهم
إلا أن ملك النكاح قبل الدخول غير متأكد فينقطع بنفس الإسلام وبعده متأكد فيتأجل إلى انقضاء ثلث
حيض كما في الطلاق ولنا أن المقاصد قد فاتت فلا بد من سبب يبتنى عليه الفرقة والإسلام طاعة
لا يصلح سببا لها فيعرض الإسلام ليحصل المقاصد بالإسلام أو يثبت الفرقة بالإباء وجه قول أبي يوسف رح
أن الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان فلا يكون طلاقا كالفرقة بسبب الملك ولهما أن بالإباء امتنع عن الإمساك بالمعروف مع
قدرته عليه بالإسلام فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة أما المرأة فليست بأهل للطلاق فلا ينوب منابها

كتابی باشد و دیگری مجوسی پس فرزند آنها کتابی شمرده میشود زیرا چه درین نیز نوعی از شفقت است در حق آن فرزند چه مجوسی بدتر است از کتابی
و درین صورت خلاف شافعی رح است بسبب آنکه تعارض است ف میان کفر کتابی و مجوسی ص و نزد علمای ما رح کتابی ترجیح دارد بر مجوسی چنانچه مذکور شد
مسئله ۶ و وقتیکه مسلمان شود زن و شوی او کافر است باید که عرض اسلام کند قاضی بر آن کافر ف یعنی بگوید که تو نیز مسلمان شو ص پس اگر مسلمان
شود زن مذکوره زوجه اوست و اگر اباکند از اسلام تفریق کند قاضی میان آنها و این تفریق طلاق است نزد ابی حنیفه و محمد رح و اگر مسلمان شود مردی
و زن او مجوسی است عرض اسلام کند بر آن قاضی پس اگر مسلمان شود زن مذکوره پس او زوجه شوهر مذکور است و اگر اباکند از اسلام تفریق کند قاضی میان
هر دو و این تفریق طلاق نیست و ابو یوسف رح گفته است که تفریق در هر دو صورت طلاق نیست و آنکه مذکور شد که عرض اسلام کند بر آن قاضی
مذهب علمای ما رح است و گفته است شافعی رح که عرض اسلام نکند قاضی بر آن زیرا چه درین تعرض است از آنها و حال آنکه ما التزام نموده ایم که تعرض
آنها نکنیم بسبب عقد ذمه ف سوال پس باید که در صورت اسلام یکی از زن و شوی ملک نکاح منقطع نشود و حال آنکه منقطع میشود و ملک نکاح نزد
او رح جواب ص انتظام مصالح نکاح میان مسلم و کافر ممکن نیست لهذا املاک نکاح بمجرد اسلام منقطع میگردد و وقتیکه پیش از وطی مسلمان شود یکی از زن
و شوی چه ملک نکاح متاکد نیست درین صورت و بعد از وطی متاخر میشود انقطاع ملک نکاح تا گذشتن سه حیض زیرا چه درین صورت متاکد میشود ملک نکاح
چنانچه در طلاق و دلیل علمای ما رح این است که در صورت مذکوره مقاصد نکاح فوت شده است پس لابد است از سببی که فرقت بر آن مبنی شود و اسلام طاعت
و صلاحیت این ندارد که سبب فرقت شود پس عرض نموده خواهد شد اسلام بر کافر تا حاصل شود مقاصد نکاح بسبب اسلام اگر مسلمان شود یا ثابت شود
فرقت بسبب ابای وی از اسلام اگر مسلمان نشود و وجه قول ابی یوسف رح این است که سبب فرقت که اباکردن است از اسلام از هر واحد از زن و مرد متحقق
میتواند شد پس فرقت بسبب ابا طلاق نخواهد شد چنانچه فرقت بسبب ملک طلاق نیست ف یعنی وقتیکه یکی از زن و شوی مالک دیگری شود فرقت واقع
میشود میان آنها ص و این فرقت طلاق نیست ف [illegible] و دلیل ابی حنیفه و محمد رح این است که شوهر هرگاه اباکرد از اسلام باز ماند
از نگاه داشتن زن خود بطریق معروف با وجودیکه بر آن قادر است باین طور که مسلمان شود ف و چون باز ماند از نگاه داشتن آن بطریق معروف ص
پس قاضی قائم مقام آن خواهد شد در تفریق چنانچه اگر شوهر مقطوع الذکر یا عنین باشد و اما زن پس مالک طلاق نیست لهذا قاضی قائم مقام وی نمیشود

عندنا وها ثم اذا فرق القاضي بينهما بإبائها فلها المهر ان كان دخل بها لتأكده بالدخول وان لم يكن دخل بها فلا مهر لها لان الفرقة من قبلها والمهر لم يتأكد فاشبه الردة والمطاوعة واذا اسلمت المرأة في دار الحرب وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية لم يقع الفرقة عليها حتى تحيض ثلث حيض ثم تبين من زوجها وهذا لان الاسلام ليس سببا للفرقة والعرض على الاسلام متعذر لقصور الولاية ولا بد من الفرقة دفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب كما في حفر البئر ولا فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها والشافعي رح يفصل كما مر له في دار الاسلام واذا وقعت الفرقة والمرأة حربية فلا عدة عليها وان كانت هي المسلمة فكذلك عند ابي حنيفة رح خلافا لهما وسيأتيك ان شاء الله تعالى واذا اسلم زوج الكتابية فهما على نكاحهما لانه يصح النكاح بينهما ابتداء فلأن يبقى اولى **قال** واذا خرج احد الزوجين الينا من دار الحرب مسلما وقعت البينونة بينهما وقال الشافعي لا تقع ولو سبي احد الزوجين وقعت البينونة بينهما بغير طلاق وان سبيا معا لم تقع البينونة وقال الشافعي رح وقعت فالحاصل ان السبب

در تفریق وقتیکه او ابا نماید از اسلام و بعد از ان بانکه اگر تفریق کرده شود میان آن زن و شوی بجهت ابای زن از اسلام پس مهر میرسد بوی اگر وطی کرده باشد آنرا شوهرش چه مهر درین هنگام موکد شده است بسبب وطی و اگر وطی نکرده باشد وی را شوهرش پس مهر نیست وی را از انرا چه درین صورت فرقت از جانب آن زن واقع شده است و مهر هم متاکد نیست پس این مانند آن شد که مرتده شود زن یا تمکین وطی نماید برای پسر شوهر خود ٭ مسئله ۷ ٭ اگر مسلمان شود زنی در دار حرب و شوهر او کافر است یا که مسلمان شود حربی و زن او مجوسیه است پس فرقت واقع نمیشود میان آنها تا آن زمان که بگذرد سه حیض ٭ بعد از ان بائن می شود زن مذکوره از شوهر خود دلیلش این است که اسلام سبب فرقت نیست و عرض اسلام بر دیگر متعذر است بسبب قصور ولایت قاضی در دار حرب ف چه حکم او در دار حرب نافذ نیست ھ و فرقت ضروریست بجهت دفع فساد پس شرط فرقت که گذشتن سه حیض است قائم مقام تفریق نموده خواهد شد که سبب فرقت است چنانچه در صورت کندن چاه شرط را قائم مقام سبب نموده شده است ف یعنی تلف شخصیکه در چاه کنده شده در راه افتد مضاف بسوی ثقل دیگرانی روشی آن شخص که فی الحقیقة سبب تلف است نیست چه در ثقل تجاوز تعدی نیست و مشی در راه مباح است لهذا آن تلف مضاف میشود بسوی شرط که کندن چاه است در راه کذا فی العنایة ھ و درین حکم فرقی نیست میان زن مدخوله و غیر مدخوله و شافعی رح فرق میکند در صورت میان زن مدخوله و غیر مدخوله چنانچه فرق میکند میان آنها در دار اسلام ف یعنی اگر مسلمان شود یکی از زن و شوی ھ چنانچه بیان آن گذشت ٭ مسئله ۸ ٭ وقتیکه واقع شود فرقت میان زن و شوی بسبب اسلام شوهر و زن مذکوره حربیه است پس واجب نیست بران عدت باجماع و همچنین است حکم اگر زن مسلمان شود و شوهرش حربی باشد ف یعنی عدت واجب نیست بران زن ھ نزد ابی حنیفه رح بخلاف قول صاحبین رح چه ف نزد آنها واجب میشود بر وی عدت بعد از آمدن در دار اسلام ھ چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی ٭ مسئله ۹ ٭ اگر مسلمان شود شوهر زن کتابیه پس نکاح آن هر دو باقی است زیرا چه صحیح است نکاح مسلمان از کتابیه ابتداءً پس نکاح سابق بطریق اولی باقی خواهد ماند ٭ مسئله ۱۰ ٭ اگر مسلمان شده یکی از زن و شوی در دار حرب و بیاید بسوی دار اسلام واقع میشود فرقت میان آنها و گفته است شافعی رح که واقع نمیشود فرقت و اگر اسیر کرده بیارند یکی از زن و شوی را از دار حرب واقع میشود فرقت میان آنها بالاتفاق و اگر اسیر کرده بیارند هر دو را معاً واقع نمیشود فرقت میان آنها و گفته است شافعی رح که واقع میشود فرقت میان آنها پس حاصل این است که سبب فرقت

التباين دون السبي عندنا وهو يقول بعكسه له ان التباين اثره في انقطاع الولاية وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي الصفاء للسابي ولا يتحقق الا بانقطاع النكاح ولهذا يسقط الدين عن ذمة المسبي ولنا ان مع التباين حقيقة وحكما لا ينتظم المصالح فشابه المحرمية والسبي يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداءً فكذلك بقاءً فصار كالشراء ثم هو يقتضي الصفاء في محل عمله وهو المال لا في محل النكاح وفي المستامن لم يتباين الدار حكما لقصده الرجوع واذا خرجت المرأة الينا مهاجرة جاز ان تتزوج ولا عدة عليها عند ابي حنيفة رح وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزمها احكام الاسلام ولابي حنيفة رح انها اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا لا تجب العدة على المسبية وان كانت حاملا لم تتزوج حتى تضع حملها وعن ابي حنيفة رح انه يصح النكاح ولا يقربها زوجها حتى تضع حملها كما في الحبلى من الزنا وجه الاول انه ثابت النسب فاذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح احتياطا قال واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق وهذا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح ان كانت الردة من الزوج فهي فرقة بطلاق هو يعتبره بالاباء والجامع ما بيناه وابو يوسف رح مر على ما اصلناه في الاباء وابو حنيفة رح فرق

تباین دار است نزد علمای ما رح نه اسیر کردن و شافعی رح بعکس این میگوید و دلیل شافعی رح این است که تباین دار موجب انقطاع ولایت است و آن اثر نمیکند در فرقت چنانکه اثر نمی کند تباین دار در فرقت وقتیکه حربی مستامن در دار اسلام باشد و زنش در دار حرب یا مسلمان در دار حرب رفته باشد با امان و زنش در دار اسلام باشد و اما اسیر کردن پس آن مقتضی این است که اسیر مملوک خالص اسیر کننده باشد و آن متحقق نمیشود مگر بانقطاع نکاح ولهذا ساقط میشود دین از ذمه اسیر و دلیل علمای ما رح این است که بسبب تباین دار میان زن و شوی حقیقةً و حکماً مصالح نکاح منتظم نمیباشد پس این تباین مشابه محرمیت است و اسیر کردن موجب ملک رقبه است و آن منافی نکاح نیست ابتداءً ف یعنی اگر تزویج کند کسی مملوکه خود را از کسی جائز است ص همچنین منافی بقای نکاح هم نخواهد بود مانند خریدن ف یعنی اگر کسی خرید کند منکوحه غیر را پس بسبب آن نکاح میان آنها باطل نمیشود ص و جواب شافعی رح این است که اسیر کردن مقتضی این است که اسیر مملوک محض اسیر کننده باشد از جهت مالیت خود و محل نکاح که منافع بضع است مال نیست ف پس اسیر کردن موجب بطلان نکاح نخواهد شد ص و میان مستامن و زن او تباین دار حکما یافته نمیشود چه مستامن قصد دارد که باز رود بدار حرب ف پس مستامن مذکور حکما در دار حرب است ص

مسئله ۱۱ اگر زنی از دار حرب بیاید بدار اسلام ف و مسلمان گردد یا ذمیه ص پس جائز است وی را که نکاح کند و واجب نمیشود بر وی عدت نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واجب باشد بر وی عدت زیرا که فرقت واقع میشود بعد از آمدن وی در دار اسلام پس لازم خواهد شد بر وی احکام اسلام و دلیل ابی حنیفه رح این است که عدت اثر نکاح سابق است که واجب شده است بجهت شرافت و بزرگی ملک نکاح و شرافت نیست در ملک نکاح حربی و لهذا واجب نمیشود عدت بر زنیکه اسیر نموده شود و اگر زن مذکوره حامله باشد نکاح نکند تا آن زمان که وضع حمل گردد ف و این ظاهر روایت است ص و مرویست از ابی حنیفه رح که صحیح است نکاح آن و لیکن وطی نکند وی را شوهرش تا آن زمان که وضع حمل شود چنانچه همین حکم است در زنیکه حامله باشد از زنا و وجه روایت اول این است که نسب حمل مذکور ثابت است پس ملک نکاح سابق معتبر خواهد بود در حق ثبوت نسب پس معتبر خواهد شد در حق منع نکاح نیز بجهت احتیاط

مسئله ۱۲ اگر مرتد گردد یکی از زن و شوهر از دین اسلام العیاذ بالله واقع میشود فرقت بغیر طلاق نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که اگر مرتد شود شوهر پس فرقت در صورت طلاق است چه او قیاس میکند این را با اباء کردن شوهر از اسلام بجهت آنکه چنانچه در صورت اباء باز می ماند شوهر از نگاه داشتن زوجه خود بطریق معروف با وجود قدرت وی بر آن همچنین درینجا نیز ص و ابو یوسف رح بر قاعده خود است که در اباء مذکور شد و ابو حنیفه رح فرق میکند

بينهما وجهه ان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة والطلاق رافع فتعذر ان تجعل طلاقا بخلاف الاباء لانه بفوات الامساك بالمعروف فيجب التسريح بالاحسان على مامر ولهذا تتوقف الفرقة بالاباء على القضاء ولا تتوقف بالردة ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهر ان دخل بها ونصف المهر ان لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فلها كل المهر ان دخل بها وان لم يدخل بها فلا مهر لها ولا نفقة لان الفرقة من قبلها قال واذا ارتدا معا ثم اسلما معا فهما على نكاحهما استحسانا وقال زفر يبطل لان ردة احدهما منافية وفي ردتهما ردة احدهما ولنا ما روي ان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم يأمرهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بتجديد الانكحة والارتداد منهم واقع معا لجهالة التاريخ ولو اسلم احدهما بعد الارتداد فسد النكاح بينهما لاصرار الآخر على الردة لانه مناف كابتدائها

باب القسم

واذا كان للرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم بكرين كانتا او ثيبين او احديهما بكرا والاخرى ثيبا لقوله عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احديهما في القسم جاء يوم القيمة وشقه مائل وعن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يعني زيادة المحبة ولا فصل فيما روينا والقديمة والجديدة سواء لاطلاق ما روينا ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهن في ذلك والاختيار في مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية

میان ابا از اسلام وارتداد وجه فرق این ست که ارتداد منافی نکاح ست بجهت آنکه بسبب ارتداد عصمت و نخون مرتد ص باقی نمی ماند ف بلکه خون وی مباح میگردد ص وطلاق رافع نکاح ف ثابت ست ص پس محال ست که طلاق اعتبار نموده شود ارتداد بخلاف ابا از اسلام زیراچه بسبب آن فوت میشود نگاهداشتن زن بطریق معروف پس واجب میشود تفریق چنانچه گذشت ولهذا موقوف میماند فرقت در صورت ابا بر حکم قاضی ودر صورت ارتداد موقوف نمیماند بر حکم قاضی وبعد ازان بدانکه اگر شوهر مرتد شده باشد فقط پس میرسد بزن وی تمام مهر اگر وطی کرده باشد آنرا ومیرسد بوی نصف مهر اگر وطی نکرده باشد واگر زن مرتد شده باشد پس میرسد بوی تمام مهر اگر وطی کرده باشد وی را شوهرش واگر وطی نکرده باشد پس نمیرسد بوی هیچ چیز از مهر ونه از نفقه زیراچه فرقت درین صورت از جانب وی ست مسئله ۱۴ اگر زن وشوی هر دو مرتد شوند معا وبعد ازان مسلمان شوند آن هر دو معا پس نکاح ایشان باقی ست از روی استحسان وگفته ست زفر رح که باطل میشود نکاح آنها زیراچه ردت یکی از زن وشوی منافی نکاح ست ودر صورت ردت هر دو ردت یکی یافته میشود ودلیل علمای ما رح این ست که مرویست که در زمان صحابه رض قوم بنی حنیفه مرتد شده بودند وبعد ازان مسلمان شدند و صحابه رض حکم نکردند آنها را بتجدید نکاح وارتداد قوم مذکور معا اعتبار نموده شده ست بسبب جهالت تاریخ واگر مسلمان شود یکی از زن وشوی بعد از ارتداد هر دو فاسد میشود نکاح آنها زیراچه یکی از آنها ثابت وقائم ست بر ردت وردت منافی بقای نکاح ست چنانچه منافی ابتدای نکاح ست والله اعلم

باب در بیان قسم **ف** یعنی در بیان نوبت بیتوتت وشب خوابی با زنان خود وقتیکه آنها متعدد باشند **ص** مسئله ۱ اگر باشد کسی را دو زن حره واجب ست بر وی که تسویه نماید میان آنها در قسم خواه باکره باشند آن هر دو یا ثیبه یا یکی از آنها باکره باشد ودیگری ثیبه بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده ست که شخصیکه مر او را دو زن باشد اگر مائل شود بسوی یکی در قسم پس بیاید در روز قیامت درحالیکه یکجانب او مائل ست **ف** یعنی مفلوج **ص** ومرویست از عایشه رض که پیغمبر علیه السلام تسویه مینمود در قسم میان زنان خود ومیگفت که بار خدایا این قسم من ست میان چیزیکه مالک آن هستم **ف** یعنی در چیزیکه در اختیار من ست **ص** پس مواخذه مکن مرا در چیزیکه مالک آن نیستم یعنی در زیادتی محبت **ف** یعنی زیادتی محبت در اختیار نیست **ص** ودر حدیث مذکور تفصیل نیست وبدانکه زن قدیمه وجدیده در قسم مساوی اند بجهت آنکه حدیث مذکور مطلق ست وبجهت آنکه قسم از حقوق نکاح ست ودر نکاح هر دو برابر اند وبدانکه تعیین مقدار قسم مفوض ست بسوی شوهر **ف** یعنی اگر خواهد نوبت یکیک روز مقرر نماید واگر خواهد زیاده ازان **ص** زیراچه واجب بر شوهر تسویه ست میان آنها در قسم

دون طريقها والتسوية في البيتوتة لا في المجامعة لانها تبتني على النشاط وان كانت احديهما حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ورد الاثر ولان حل الامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق والمكاتبة والمدبرة وام الولد بمنزلة الامة لان الرق فيهن قائم **قال** ولا حق لهن في القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال الشافعي رح القرعة مستحقة لما روي ان النبي عليه السلام كان اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه الا انا نقول ان القرعة لتطييب قلوبهن فيكون من باب الاستحباب وهذا لانه لا حق للمرأة عند مسافرة الزوج الا يرى ان له ان لا يستصحب واحدة منهن فكذا له ان يسافر بواحدة منهن ولا يحتسب عليه بتلك المدة وان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز لان سودة بنت زمعة رضي الله عنها سألت رسول الله عليه السلام ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها لعائشة رضي الله عنها ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط

كتاب الرضاع

قال قليل الرضاع وكثيره سواء اذا حصل في مدة الرضاع يتعلق به التحريم وقال الشافعي رح لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان ولنا قوله تعالى

نه در طریق مبیتوتت وآن یافته می شود و نیز باید دانست که مراد از تسویه قسم که واجب ست نیست که تسویه نماید میان آنها در مبیتوتت نه در مجامعت که موقوف ست بر نشاط کی ذکر **ف** وآن امر اختیاری نیست پس آن مانند زیادتی محبت خواهد بود **ص** مسئله ۲ اگر شخصے دو زن داشته باشد که یکی از آن آزاد ست و دیگر کنیز پس برای زن آزاد دو ثلث قسم ست و برای کنیز ثلث قسم بجهت آنکه چنین مروی ست **ف** از علی رض **ص** بجهت آنکه حلت کنیز ناقص ست از حلت آزاد **ف** چه جائز ست نکاح نمودن زن آزاد بر کنیز و عکس آن جائز نیست و هرگاه چنین شد **ص** پس ضرورست که حقوق کنیز نیز ناقص باشد به نسبت زن حره و مدبره و مکاتبه و ام الولد نیز کنیز اند زیرا چه رقیت در آنها یافته میشود مسئله ۳ هیچ حق نیست در قسم مر زنان را در حالت سفر پس شوهر مختارست هر کدام را که خواهد در سفر برد ولیکن اولی این ست که قرعه اندازد میان آنها پس قصد نماید هر که برآید آن را در سفر برد و گفته ست شافعی رح که قرعه انداختن میان آنها واجب ست بجهت آنکه مروی ست که پیغمبر علیه السلام هرگاه عزم سفر مینمود قرعه می انداخت میان زنان خود و علمای مارح میگویند که پیغمبر علیه السلام قرعه می انداخت برای اطمینان قلوب زنان پس قرعه انداختن مستحب خواهد بود و دلیل آن این ست که هیچ حق مبیتوتت نیست مر زنان را در وقت سفر نمودن شوهر زیرا چه میرسد شوهر را که در سفر نبرد هیچ یکی از زنان خود را پس جائز خواهد بود مر او را که در سفر برد یکی از آنها مسئله ۴ محسوب نمیشود بر شوهر مدت سفر **ف** یعنی واجب نمیشود بروی که تسویه نماید در قسم باعتبار مدت مذکوره باین طور که مبیتوتت نماید بمقدار مدت سفر با زن دیگر زیرا چه حق مبیتوتت نیست مر زنان را در حالت سفر شوهر **ص** مسئله ۵ اگر زنی نوبت خود را بخشد بزوجه دیگر شوهر خود جائز ست زیرا چه سوده دختر زمعه رض نوبت خود را بعایشه رض بخشیده بود و با آنکه زن مذکوره که نوبت خود را بخشیده ست میرسد او را که رجوع کند در نوبت خود بجهت آنکه او اسقاط نموده ست حق خود را که هنوز واجب نشده است پس ساقط نخواهد شد چه اسقاط جاری نمیشود مگر در حقیکه ثابت ست و درین هنگام رجوع او از قسم گویا باز مانده ست از بخشیدن نوبت خود دیگر والله اعلم

کتاب در بیان رضاع

ف وآن در شرع عبارت ست از مکیدن شیرخواره پستان زن را در وقت مخصوص که آن وقت رضاع ست **ص** مسئله ۱ رضاع کثیر یا قلیل و قلیله یافته شود در مدت رضاع متعلق میشود بان تحریم و گفته ست شافعی رح که تحریم ثابت نمیشود مگر وقتیکه پنج بار **ف** متفرق **ص** شیر از پستان مکد **ف** حتی اگر شیرخواره علی الاتصال یا یکساعت یا یک روز شیر از پستان مکد متعلق نمیشود تحریم با آن **ص** بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که حرام نمیگرداند مکیدن یکبارگی و مکیدن دو بار و نه مکانیدن یکبار و نه مکانیدن دو بار و دلیل علمای مارح این ست که حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام گردانیده شده است

وامهاتكم اللاتي ارضعنكم الاية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل ولان الحرمة وان كانت لشبهة البعضية الثابتة بنشور العظم وانبات اللحم لكنه امر مبطن فتعلق الحكم بفعل الارضاع وما رواه مردود بالكتاب او منسوخ به وينبغي ان يكون في مدة الرضاع لما نبين ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عند ابي حنيفة رح وقالا سنتان وهو قول الشافعي رح وقال زفر رح ثلثة احوال لان الحول حسن للتحول من حال الى حال ولا بد من الزيادة على الحولين لما نبين فيقدر به ولهما قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقي للفصال حولان وقال النبي عليه السلام لا رضاع بعد حولين وله هذه الاية ووجهه انه تعالى ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين الا انه قام المنقص في احدهما فبقي الثاني على ظاهره ولانه لا بد من تغير الغذاء لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره فقدرت بادنى مدة الحمل لانها مغيرة فان غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء الفطيم والحديث محمول

یعنی مادران شما که شیر داده اند شما را و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است که حرام میگردد بسبب رضاع آنچه حرام میگردد بسبب نسب و دران هیچ تفصیل نکرده است ف میان رضاع قلیل و کثیر سوال رضاع کثیر لایق است برای ثبوت حرمت زیرا چه حرمت ثابت نمیشود مگر بسبب شبهه جزئیت بسبب افزون گشتن استخوان و انبات لحم و افزونی استخوان و انبات لحم با رضاع کثیر متصور نیست و نیز در حدیث آمده است که رضاع چیزیست که انبات لحم مینماید و افزون میکند استخوان را جواب ص حرمت اگرچه ثابت میشود بسبب شبهه جزئیت بسبب افزونی استخوان و انبات لحم ولیکن آن امریست مخفی که معلوم نمیشود لهذا حرمت بفعل رضاع متعلق میشود و بفعل ارضاع ف یعنی دادن شیر که سبب افزونی استخوان و انبات لحم است چنانچه رخصت صوم متعلق است بسفر که سبب مشقت است ص و حدیث مذکور که روایت کرده است امام شافعی رح جواب آن این است که حدیث مذکور منسوخ است ف اگر تاریخ نزول آیت مذکور موخر باشد ص وگرنه مردود است بنابر آنکه معارض آیت کتاب است و باید که مدت رضاع سی ماه است نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که دو سال است و همین قول شافعی رح است و گفته است زفر رح که مدت رضاع سه سال است زیرا چه زیاده از دو سال ضرورت است بنابر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی پس آن بادنی اندازه نموده خواهد شد بیکسال زیرا چه سال صلاحیت این دارد که متغیر شود شیرخواره از حالی بحالی دیگر و دلیل صاحبین رح آنست که حق تعالی فرموده است که حمل وی و فصال وی یعنی مدت رضاعت وی سی ماه است و ادنی مدت حمل شش ماه است پس باقی ماند برای رضاعت دو سال و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است که رضاع نیست بعد دو سال و دلیل ابوحنیفه رح همین آیت مذکوره است جواز آنست که الله تعالی ذکر نموده است دو چیز را یکی حمل دوم فصال ص و بیان نموده است برای آن هر دو یک مدت که سی ماه است پس آن مدت بتمامها برای هر واحد خواهد بود چنانچه در صورت دو دین ف یعنی اگر شخصی بگوید که برای فلان بر ذمه من ده درم و پنج پیمانه گندم موجل است تا سی ماه پس مدت مذکوره کل است برای هر واحد ازین دو دین همچنان نیز سوال پس درین صورت لازم می آید که مدت حمل نیز سی ماه باشد حالانکه چنین نیست بلکه دو سال است جواب ص موجب نقصان مدت کوتاه یافته شده است در حمل چه مروی است که فرزند باقی نمیماند در شکم مادر خود زیاده از دو سال و در فصال موجب نقصان یافته نشد پس آن باقی خواهد ماند بر ظاهر دوم آنست که شیرخواره چنانچه متغذی میشود بشیر پیش از دو سال متغذی میشود بشیر بعد از دو سال و گذاشتن شیر دفعة متحقق نمیشود ف بلکه آهسته آهسته تا آن زمان که فراموش نماید شیر را و خوگر شود بطعام ص پس ضرورت است که از دو سال چیزی از مدت زیاده باشد و آن بادنی تقدیر نموده شده است بشش ماه که ادنی مدت حمل است چه مدت حمل سبب تغیر غذا است زیرا چه غذای جنین مغایر غذای شیرخوار است و حدیثی که نقل نموده اند آن را صاحبین رح محمول است

على مدة الاستحقاق وعليه يحمل النص المقيد بحولين فى الكتاب **قال** واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال ولان الحرمة باعتبار النشو وذلك فى المدة اذ الكبير لا يتربى به ولا يعتبر الفطام قبل المدة الا فى رواية عن ابى حنيفة رح اذا استغنى عنه ووجهه انقطاع النشو بتغير الغذاء وهل يباح الارضاع بعد المدة قد قيل لا يباح لان اباحته ضرورية لكونه جزء الآدمى **قال** ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذى روينا الا ام اخته من الرضاع فانه يجوز ان يتزوجها ولا يجوز ان يتزوج ام اخته من النسب لانها تكون امه او موطوءة ابيه بخلاف الرضاع ويجوز تزوج اخت ابنه من الرضاع ولا يجوز ذلك من النسب لانه لما وطى امها حرمت عليه

بمدت استحقاق ارضاع **ف** يعنى واجب نيست ارضاع حتى كه واجب نشود اجرت ارضاع بر پدر بعد از دو سال **ص** و آنچه در قرآن مجيد آمده است كه والده شير دهد اولاد خود را تا دو سال كامل نيز محمول است بر مدت استحقاق ارضاع مسئله ۲ + هرگاه بگذرد مدت رضاع و بعد از آن شير خورد طفل مذكور پس تحريم ثابت نميشود بسبب مذكور بجهت آنكه پيغمبر عليه السلام فرموده است كه نيست رضاع بعد از مدت رضاعت و بجهت آنكه حرمت ثابت ميشود مگر برضاعتيكه موجب نشو و نما است و نشو و نما حاصل نميشود مگر برضاعتيكه در مدت رضاع باشد زيرا چه كبير پرورش نميابد بشير مسئله ۳ + معتبر نيست گذاشتن شير پيش از گذشتن مدت رضاعت **ف** يعنى اگر باز ماند طفل از شير خوردن پيش از آنكه بگذرد مدت رضاع و باقيماند در پستان مادر شير و بخورد آن شير را از پستان مادر مذكور صغيرى پيش از گذشتن مدت رضاع پس ثابت ميشود تحريم بسبب رضاعت ميان آن دو صغير و اين ظاهر روايت است **ص** در روايت نموده است حسن از ابو حنيفه رح كه اين وقتيست كه خوگر شده باشد طفل مذكور بطعام **ف** بايطفل كه مستغنى شود از شير **ص** را ما اگر خوگر شده باشد طفل مذكور بطعام پس آن فطامت معتبر است و ثابت نشود حرمت بسبب رضاعت **ف** زيرا چه هرگاه طفل مذكور چنان شد كه طعام كفايت ميكند **ص** پس غذاى آن متغير گشت و نشو و نما **ف** كه بسبب شير حاصل ميگشت **ص** از آن طفل منقطع شد **ف** پس معنى حرمت كه سبب تحريم است يافته نخواهد شد **ص** مسئله ۴ + آيا مباح است مكانيدن شير طفل بعد از گذشتن مدت رضاعت يا نه پس در آن اختلاف است بعضى گفته اند كه مباح نيست زيرا چه مكانيدن شير مباح است بجهت ضرورت چه شير جزو آدمى است **ف** و آن ضرورت بعد از گذشتن مدت رضاعت باقى نمياند **ص** مسئله ۵ + حرام ميگردد بسبب رضاع آنچه حرام ميگردد بسبب نسب بجهت حديثى كه سابق مذكور شد مگر مادر خواهر وى كه رضاعى است چه جائز است وى را كه نكاح كند او را جائز نيست كه نكاح كند مادر خواهر خود را كه نسبى است زيرا چه مادر خواهرش يا مادر وى است يا موطوءه پدر وى **ف** و آن حرام است بر وى **ص** بخلاف رضاعت **ف** و بدانكه مادر خواهرى كه رضاعى است احتمال ادارد يكى آنكه مادر خواهرش فقط رضاعى باشد و دوم آنكه خواهرش فقط رضاعى باشد سوم آنكه مادر و خواهر هر دو رضاعى باشند اما صورت اول اين است كه باشد شخصى را خواهر نسبى كه او را مادر رضاعى است پس جائز است مر آن شخص را كه نكاح كند مادر رضاعى خواهر مذكور را و صورت دوم اين است كه باشد مر آن شخص را خواهر رضاعى كه او را مادر نسبى است پس جائز است مر آن شخص را كه نكاح كند مادر نسبى خواهر رضاعى را و صورت سوم اين است كه صغير و صغيره كه ميان آنها هيچ قرابت نيست شير مكند از پستان زنى و نيز صغير مذكور فقط شير مكيده باشد از پستان زن ديگر پس صغير مذكور را جائز است كه نكاح كند آن زن ديگر را كه مادر رضاعى صغيره مذكوره است فقط **ص** مسئله ۶ + جائز است انسان را كه نكاح كند خواهر پسر رضاعى خود را و جائز نيست كه نكاح كند خواهر پسر نسبى خود را زيرا چه خواهر پسر نسبى وى يا دختر وى است يا دختر موطوءه وى است و آن حرام است

ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع وامرأة أبيه أو امرأة ابنه من الرضاع لا يجوز أن يتزوجها كما لا يجوز ذلك من النسب
لما روينا وذكر الاصلاب في النص لاسقاط اعتبار التبني على ما بيناه ولبن الفحل يتعلق به التحريم وهو أن ترضع
المرأة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها وعلى آبائه وأبنائه ويصير الزوج الذي نزل لها منه اللبن أبا للمرضعة
وفي أحد قولي الشافعي رح لبن الفحل لا يحرم لأن الحرمة لشبهة البعضية واللبن بعضها لا بعضه ولنا ما روينا والحرمة
بالنسب من الجانبين فكذا بالرضاع وقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها ليلج عليك أفلح فإنه عمك من الرضاعة
ولأنه سبب لنزول اللبن منها فيضاف إليه في موضع الحرمة احتياطا ويجوز أن يتزوج الرجل بأخت أخيه من الرضاع
لأنه يجوز أن يتزوج بأخت أخيه من النسب وذلك مثل الأخ من الأب إذا كانت له أخت من أمه جاز لأخيه
من أبيه أن يتزوجها وكل صبيين اجتمعا على ثدي امرأة واحدة لم يجز لأحدهما أن يتزوج بالأخرى هذا هو الأصل لأن أمهما واحدة
فهما أخ وأخت ولا يتزوج المرضعة أحد من ولد التي أرضعت لأنه أخوها ولا ولد ولدها لأنه ولد أخيها ولا يتزوج الصبي المرضعة أخت زوج
المرضعة لأنها عمته من الرضاع وإذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وإن غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا للشافعي

واین معنی یافته نمیشود در صورت اول مسئله ۷ + جائز نیست کسی را که نکاح کند زن پدر رضاعی خود را و همچنین جائز نیست که نکاح کند زن پسر رضاعی خود را
چنانچه جائز نیست که نکاح زن پدر و پسر نسبی خود را بجهت حدیث مذکور ف سوال در قرآن مجید آمده است که حرام است بر شما زنان پسران شما که صلبی اند و این
قید صلبی دلالت میکند بر اینکه زنان پسران رضاعی حلال است و حال آنکه چنین نیست جواب ص ذکر قید مذکور برای اخراج وجه متبنی است ف نه برای
اخراج زن پسر رضاعی ص بنا بر آنچه سابق مذکور شد مسئله ۸ + متعلق میشود تحریم بشیر مرد یعنی شیری که سبب آن مرد است و صورت آن این است که شیر دهد
زنی دختری را پس حرام میشود آن دختر بر شوهر آن زن و بر پدر و پسر شوهر مذکور زیرا چه شوهر مذکور که بسبب آن شیر نازل شده است در پستان زن مذکوره پدر دختر مذکور
است و در یک قول شافعی رح متعلق نمیشود تحریم بشیر مرد زیرا چه حرمت بسبب شبهه جزئیت است و شیر جزو زن است نه جزو مرد و دلیل علمای ما رح یکی از آن
پیغمبر علیه السلام است ف که حرام میشود از رضاعت آنچه حرام میگردد بسبب نسب ص چنانچه سابق مذکور شد و حرمت نسب از جانبین یعنی از جانب پدر و مادر هر دو است پس همچنین
حرام خواهد شد از هر دو جانب در صورت رضاعت نیز و دوم اینکه ف هرگاه عائشه رض گفت پیغمبر علیه السلام که یا رسول الله افلح برادر قبیس می آید نزد من و حال آنکه
من یک پارچه پوشیده میباشم پس ص گفت پیغمبر علیه السلام بعائشه رض که آمدن افلح نزد تو مضائقه ندارد زیرا چه او عم رضاعی تست ف چه این
حدیث دلالت میکند بر اینکه قرابت رضاعت از جانب پدر متحقق میشود و سوم این است که زن شیر دهنده مادر طفل شیرخوار میشود پس شوهرش پدر وی
خواهد شد ص سوم اینکه مرد سبب نازل شدن شیر است در پستان زن خود پس شیر مذکور منسوب میشود بسوی مرد در موضع حرمت بجهت احتیاط مسئله ۹
جائز است مرد را که نکاح کند خواهر برادر رضاعی خود را زیرا چه جائز است وی را که نکاح کند خواهر برادر نسبی خود را و صورتش این است که باشد شخصی را برادر علاتی که وی را
خواهر مادری است پس جائز است آن شخص را که نکاح کند آن خواهر برادر مذکور را مسئله ۱۰ + بر آنکه قاعده این است که هرگاه دو صبی ف یعنی صغیر و صغیره ص
شیر خورند از یک پستان جائز نیست مر یکی از ایشان را که نکاح کند دیگری را زیرا چه مادر ایشان هر دو یکی است پس آن هر دو برادر و خواهر اند مسئله ۱۱ + جائز نیست
دختری که شیر زنی خورده است با هیچ یکی از پسران زن مذکوره زیرا چه آنها برادر دختر مذکوره اند و همچنین جائز نیست نکاح آن دختر از پسر فرزند زن مذکوره زیرا چه
آن پسر برادرزاده آن دختر است مسئله ۱۲ + جائز نیست که نکاح کند صغیری که شیر زنی خورده است با خواهر شوهر زن مذکوره زیرا چه خواهر شوهر زن مذکوره
عمه رضاعی آن صغیر است مسئله ۱۳ + اگر شیر و آب باهم آمیزد پس بنظر کرده شود اگر شیر غالب و اکثر باشد پس متعلق میشود بآن تحریم و اگر آب غالب باشد متعلق نمیشود بآن تحریم خلاف شافعی رح

هو يقول انه موجود فيه حقيقة ونحن نقول المغلوب غير موجود حكما حتى لا يظهر بمقابلة الغالب كما في اليمين وان اختلط
بالطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا عند ابي حنيفة رح وقالا اذا كان اللبن غالبا يتعلق به التحريم
قال رض هذا اذا لم تمسه النار حتى لو طبخ بها لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا لهما ان العبرة للغالب كما في الماء اذا
لم يغيره شيء عن حاله ولابي حنيفة رح ان الطعام اصل واللبن تابع له في حق المقصود فصار كالمغلوب ولا معتبر
بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل وان اختلط بالدواء واللبن غالب
تعلق به التحريم لان اللبن يبقى مقصودا فيه اذ الدواء لتقويته على الوصول واذا اختلط اللبن بلبن الشاة وهو
الغالب تعلق به التحريم وان غلب لبن الشاة لم يتعلق به التحريم اعتبارا للغالب كما في الماء واذا اختلط لبن
امرأتين تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسف رح لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا للاكثر في بناء الحكم
عليه وقال محمد وزفر رح يتعلق التحريم بهما لان الجنس لا يغلب الجنس فان الشيء لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود
وعن ابي حنيفة رح في هذا روايتان واصل المسألة في الايمان واذا نزل للبكر لبن فارضعت صبيا تعلق به التحريم لاطلاق النص

چرا میگوید که متعلق میشود بآن تحریم بجهت آنکه شیر حقیقة موجود است دران آب ف پس ضرورت که اعتبار کرده شود خصوصا در باب حرمت که موضع
احتیاط است ھ و علمای ما رح میگویند که آنچه کمتر است معدوم شمرده میشود حکما چنانچه در یمین ف یعنی اگر سوگند خورد برانکه شیر نخواهد خورد و او بخورد شیری که مخلوط
باب و آب غالب است پس او حانث نمیشود ص مسئله ۱۴ اگر شیر مخلوط شود بطعام متعلق نمیشود بآن تحریم اگرچه شیر غالب باشد و این نزد ابو حنیفه رح
است و گفته اند صاحبین رح که هرگاه شیر غالب باشد متعلق میشود بآن تحریم قال رض این قول صاحبین رح وقتی است که شیر و طعام باهم آمیخته طبخ نشده و اگر طبخ
داده باشد آنرا باتش پس متعلق نمیشود بآن تحریم نزد همه دلیل صاحبین رح این است که اعتبار مر غالب است چنانچه در صورت مخلوط شدن آب وقتیکه متغیر نشده باشد
از حالت خود ف بسبب چیزی ھ و دلیل ابو حنیفه رح این است که طعام اصل است و شیر تابع آنست در انچه مقصود است ف یعنی تغذی ص پس گویا
آن شد که شیر مغلوب باشد ف و طعام غالب و بدانکه بعضی گفته اند که آنچه مذکور شد از قول ابو حنیفه رح وقتی است که شیر متقاطر نباشد در وقت برداشتن لقمه
و اما وقتیکه متقاطر باشد پس درین صورت تحریم متعلق میشود بآن شیر ھ قال رض ف این صحیح نیست بلکه ص صحیح این است که در هر دو صورت تحریم متعلق نیست
نزد ابو حنیفه رح زیرا چه شیر تابع طعام است در مقصود که تغذی است مسئله ۱۵ اگر شیر زن مخلوط باشد بدوا باین طور که شیر غالب باشد پس تحریم متعلق است بآن
زیرا چه درین صورت شیر مقصود است و دوا برای تقویت آن است تا برسد بآن شیر در جائیکه رسانیدن آن مقصود است مسئله ۱۶ اگر شیر زن مخلوط باشد بشیر
گوسپند باین طور که شیر زن غالب است پس تحریم متعلق است بآن و اگر شیر گوسپند غالب باشد پس تحریم بآن متعلق نیست چه اعتبار مر غالب راست چنانچه
در صورتیکه شیر زن مخلوط باشد باب مسئله ۱۷ اگر شیر زنی مخلوط باشد بشیر زن دیگر پس درین صورت نزد ابی یوسف رح اعتبار مر غالب راست ف یعنی شیر زنی
که غالب باشد پس تحریم متعلق است بشیر او ھ زیرا چه در صورت مذکوره هر دو شیر بهم آمیخته بمنزله شی واحد است پس اقل تابع اکثر گردانیده خواهد شد در حکم و محمد و زفر رح
گفته اند که تحریم متعلق است بهر دو شیر زیرا چه آن هر دو شیر از یک جنس اند و یک شی غالب نمیشود بر جنس خود بجهت آنکه شی بسبب آمیزش آن در جنس خود زیاده میگردد
نه اینکه محو و مستهلک میشود در چه مقصود از هر دو یک است و از ابو حنیفه رح درین مسئله دو روایت است ف یکی موافق ابی یوسف رح و دیگر موافق محمد رح ھ و اصل اختلاف
این مسئله در باب ایمان است مسئله ۱۸ اگر در پستان باکره شیر نازل شود پس باین شیر تحریم متعلق است ف یعنی اگر بخوراند این شیر را صبی پس آن زن مادر رضاعی آن صبی شود
و حرام میگردد بر او نکاح آن زن ھ بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام است بر شما مادران شما که شیر داده اند شما را این نص قرآن مطلق است

ولانه سبب النشو فیثبت به شبهة البعضیة واذا حلب لبن المرأة بعد موتها فاوجر الصبی تعلق به التحریم خلافا للشافعی رح هو یقول الاصل فی ثبوت الحرمة انما هو المرأة ثم تتعدی الی غیرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها ولهذا لا یوجب وطیها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب هو شبهة الجزئیة وذلک فی اللبن لمعنی الانشاز والانبات وهو قائم باللبن وهذه الحرمة تظهر فی حق المیتة دفنا وتیمیما اما الجزئیة فی الوطی لکونه ملاقیا لمحل الحرث وقد زال بالموت فافترقا واذا احتقن الصبی باللبن لم یتعلق به التحریم وعن محمد رح انه یثبت به الحرمة کما یفسد به الصوم ووجه الفرق علی الظاهر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلک فی الدواء فاما المحرم فی الرضاع معنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان لان المغذی وصوله من الاعلی واذا نزل للرجل لبن فارضع صبیا لم یتعلق به التحریم لانه لیس بلبن علی التحقیق فلا یتعلق به النشو والنمو وهذا لان اللبن انما یتصور ممن یتصور منه الولادة واذا شرب صبیان من لبن شاة لم یتعلق به التحریم لانه لا جزئیة بین الآدمی والبهائم والحرمة باعتبارها واذا تزوج الرجل صغیرة وکبیرة فارضعت الکبیرة الصغیرة حرمتا علی الزوج لانه یصیر جامعا بین الام والبنت رضاعا وذلک حرام کالجمع بینهما نسبا ثم ان لم یدخل

بجهت آنکه شیر زن مذکوره سبب نشو ونماست پس ثابت میشود بسبب آن شبهه بعضیت وجزئیت **مسئله ۱۹** + اگر دوشیده بود شیر از پستان زن مرده وخورانیده شد طفلی را پس باین شیر تحریم متعلق است بخلاف قول شافعی رح او میگوید که اصل در ثبوت حرمت رضاع همان عورت است که شیر میخورد رضیع وبعد ازان حرمت بواسطه آن زن سرایت میکند بسوی دیگران وبسبب موت اصل حرمت نماند **ف** چه در این هنگام **ص** نه قابل جماد است **ف** لهذا اگر وطی کند با او کسی حد زنا لازم نمی آید بر او **ص** وبسبب این وطی حرمت مصاهرت ثابت نمیشود ودلیل علمای ما رح این است که سبب حرمت رضاع شبهه جزئیت است وشبهه جزئیت در شیر بسبب نشو ونما وانبات گوشت است واین معنی قائم است در شیر وشیر موجود است در صورت مذکوره واین حرمت ظاهر میشود در حق زن مرده تیمم او **ف** یعنی اگر نکاح کند کسی دختری را که شیر زن مرده خورده است پس آن کس را جایز است که دفن کند آن زن مرده را وتیمم دهد او را برای غسل میت وقتیکه آب میسر نباشد بشرطیکه حاضر نباشند مگر مردان **ص** بخلاف آنکه اگر وطی کند کسی زن مرده را که بسبب آن حرمت مصاهرت ثابت نمیشود زیرا که شبهه جزئیت بسبب وطی بجهت آنست که وطی یافته میشود در محل حرث **ف** یعنی در محلیکه صلاحیت این دارد که فرزند متولد شود ازان **ص** واین صلاحیت یافته نمیشود در زن مرده **ف** بخلاف شیر زن مرده موجود است چنانچه مذکور شد **ص** پس فرق میان این ومیان آن ظاهر است **ف** وقیاس این بر آن صحیح نیست **ص** **مسئله ۲۰** اگر حقنه نموده شود صبی بشیر زنی پس تحریم رضاع بآن متعلق نیست این ظاهر روایت است واز محمد رح مروی است که ثابت میشود بسبب آن تحریم چنانچه فاسد میشود بسبب آن روزه ووجه فرق بنا بر ظاهر روایت آنست که موجب فساد روزه اصلاح بدنست وآن یافته میشود در صورت حقنه واما موجب حرمت رضاع پس معنی نشو ونماست وآن یافته نمیشود در صورت حقنه چه موجب غذا نیست مگر آنچه داخل شود در شکم انسان از راه دهن **مسئله ۲۱** + اگر شیر نازل شود در پستان مردی وبخورانید طفلی را پس تحریم رضاع بآن متعلق نیست چه آن شیر در حقیقت شیر نیست پس نشو ونما بسبب آن حاصل نخواهد شد وسراین این است که شیر نازل نمیشود مگر در پستان کسی که زائیدن ازو متصور باشد **مسئله ۲۲** + تحریم رضاع متعلق نیست بشیر گوسپند یعنی اگر دو صبی که یکی ازان پسر ودوم دختر باهم شیر یک گوسپند خورند حرمت رضاع میان آنها ثابت نمیشود زیرا چه جزئیت نیست میان بهائم وآدمی **ف** یعنی جزئیتی که موجب قرابت باشد **ص** وحرمت رضاع بسبب شبهه جزئیت ثابت میشود **مسئله ۲۳** + اگر نکاح کرد مردی صغیره وکبیره را واین کبیره شیر داد صغیره را پس آن هر دو منکوحه حرام میگردند بر آن مرد که شوهر آنهاست زیرا چه در این هنگام اگر آنها بنکاح او باشند لازم می آید جمع میان مادر ودختر رضاعی واین حرام است چنانچه حرام است جمع میان مادر ودختر نسبی بعد ازان دانکه در صورت مذکوره اگر وطی نکرده باشد

بالكبيرة فلا مهر لها لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصف المهر لان الفرقة وقعت

لا من جهتها والارتضاع وان كان فعلا منها لكن فعلها غير معتبر في اسقاط حقها كما اذا قتلت مورثها ويرجع به

الزوج على الكبيرة ان كانت تعمدت به الفساد وان لم تتعمد فلا شيء عليها وان علمت بان الصغيرة امرأته

وعن محمد رح انه يرجع في الوجهين والصحيح ظاهر الرواية لانها وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف

المهر وذلك يجري مجرى الاتلاف لكنها مسببة فيه اما لان الارضاع ليس بافساد النكاح وضعا وانما يثبت

ذلك باتفاق الحال او لان فساد النكاح ليس بسبب لالزام المهر بل هو سبب لسقوطه الا ان نصف المهر

يجب بطريق المتعة على ما عرف لكن من شرطه ابطال النكاح واذا كانت مسببة يشترط فيه التعدي

كحفر البئر ثم انما تكون متعدية اذا علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد اما اذا لم تعلم بالنكاح او علمت

بالنكاح ولكنها قصدت دفع الجوع والهلاك من الصغيرة دون الافساد لا تكون متعدية لانها مامورة بذلك

ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعدية ايضا وهذا منا اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم

تا آن زن کبیره شوهرش پس درین صورت مر او را هیچ از مهر نرسد زیرا چه فرقت متحقق شد از جانب او پیش از وطی و مر آن صغیره را نصف مهر رسد
زیرا چه فرقت از جانب او متحقق نشده است **ف** سوال فرقت از جانب او متحقق است زیرا چه مکیدن شیر از پستان فعل اوست **جواب ص** مکیدن شیر اگرچه
فعل اوست ولیکن فعل او معتبر نیست در اسقاط حق او چنانچه فعل او معتبر نیست در صورتیکه قتل کند مورث خود را الهذا او بسبب قتل مورث محروم نمیشود از میراث و بعد ازان
بدانکه آن نصف مهر که میدهد آنرا الصغیره مذکوره شوهرش باز میگیرد آنرا از کبیره مذکوره اگر آن کبیره قصد فساد نموده باشد و گرنه هیچ بر او لازم نمی آید اگرچه میدانست که آن
صغیره منکوحه شوهر وی است و از محمد رح مرویست که شوهر را میرسد که نصف مهر صغیره مذکوره را از کبیره مذکوره بگیرد در هردو صورت **ف** یعنی در صورت قصد فساد و در عدم قصد آن
ص واما صحیح همان قول است که ظاهر روایت است زیرا چه آن کبیره اگرچه موکد گردانیده است بر شوهر مذکور نصف مهر صغیره مذکوره را که در معرض سقوط بود و این موکد گردانیدن
بمنزله اتلاف است ولیکن کبیره مذکوره دران مباشر اتلاف نیست بلکه مسبب آنست بجهت آنکه شیر دادن موضوع نیست برای فساد نکاح و جز این نیست که فساد نکاح بسبب
شیر دادن در صورت مذکوره ثابت است بنا بر اتفاق **ف** یعنی بنا بر آنکه در صورت مذکوره لازم می آید جمع مادر و دختر رضاعی اتفاقا **ص** یا بجهت آنکه ابطال نکاح
موجب الزام مهر نیست بلکه موجب سقوط آنست ولیکن نصف مهر واجب میشود بطریق متعه بنا بر آنچه مقرر است واما شرط وجوب آن ابطال نکاح است پس با جهت کبیره
مذکوره مسبب اتلاف است و هرگاه مسبب اتلاف است **ف** نه مباشر آن **ص** پس در ضامن شدن آن تعدی شرط خواهد بود چنانچه تعدی شرط است در صورت کندن چاه
ف یعنی اگر شخصی تعدی نموده باشد در کندن چاه بایطور که در زمین غیر کنده باشد آنرا یا در شاهراه ضامن میشود دیت کسی را که دران چاه افتد و اگر در زمین خود کنده باشد
آنرا ضامن آن نمیشود **ص** بعد ازان بدانکه تعدی کبیره مذکوره ثابت نمیشود مگر در صورتیکه مطلع باشد بر اینکه صغیره مذکوره منکوحه شوهر وی است و مقصود او از شیر دادن صغیره مذکوره
افساد باشد و اما در صورتیکه مطلع نباشد بر اینکه صغیره مذکوره منکوحه شوهر وی است یا مطلع باشد بر آن ولیکن مقصود وی از شیر دادن آن افساد نباشد بلکه دفع جوع و هلاکت
صغیره مذکوره باشد نه فساد نکاح پس درین صورتها تعدی او ثابت نیست زیرا چه او بآن مامور است و اگر مطلع باشد کبیره مذکوره بر اینکه صغیره مذکوره منکوحه شوهر وی است
ولیکن نمیدانست که بسبب شیر دادن او نکاح فاسد میشود پس درین صورت نیز تعدی او ثابت نیست **ف** سوال جهل از حکم شرع در دار الاسلام معتبر نیست پس چگونه جهل
کبیره مذکوره درین مسئله عذر خواهد بود در حق وی **جواب ص** جهل کبیره مذکوره درین مسئله معتبر نیست **ف** بجهت دفع حکم شرعی که آن عبارت است از وجوب ضمان
بلکه جز این نیست **ص** که اعتبار نموده شده است جهل را برای دفع قصد فساد متعدی **ف** بعد ازان عدم وجوب ضمان بنا بر انتفای تعدیست که علت وجوب آنست چه تعدی در صورت مذکوره یافته نشد

ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وانما يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك رح يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين بخلاف اللحم لان حرمة التناول ينفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا والله اعلم

كتاب الطلاق باب طلاق السنة

قال الطلاق على ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعي فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الندامة واقل ضررا بالمرأة ولا خلاف لاحد في الكراهة والحسن هو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول بها ثلثا في ثلثة اطهار وقال مالك رح انه بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فيطلقها لكل قرء تطليقة ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع فالحاجة كالمتكررة نظرا الى دليلها ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى آخر الطهر احترازا عن تطويل العدة والاظهر ان يطلقها كما طهرت لانه لو اخرها

ص مسئله ۱۳ برای ثبوت رضاع گواهی زنان تنها معتبر نیست بلکه رضاع ثابت نمیشود مگر بگواهی دو مرد یا بگواهی یک مرد و دو زن و امام مالک رح گفته است که رضاع ثابت میشود بگواهی یک زن تنها بشرطیکه زن مذکوره عادل باشد زیرا که حرمت از حقوق شرع است پس ثابت خواهد شد بخبر واحد چنانکه ثابت میشود حرمت در صورتیکه شخصی گوشت را خرید و یک شخص خبر داد که آن گوشت ذبیحه مجوسی است و دلیل علمای ما این است که ثبوت حرمت در باب نکاح منفک از زوال ملک نیست ف پس مستلزم آنست ص ابطال ملک و ثابت نمیشود مگر بگواهی دو مرد ف یا مرد و دو زن ص بخلاف گوشت چه حرمت خوردن آن متحقق میشود بی آنکه ملک از آن زائل گردد ف بلکه گاهی با وجود حرمت خوردن آن ملک آن باقی باشد ص پس حرمت گوشت امر دینی شد از آن جهت گواهی یک عدل معتبر است

کتاب در بیان طلاق

ف طلاق در لغت بمعنی گذاشتن است و در شرع عبارت است از زائل کردن نکاح یا ناقص کردن حلت نکاح بلفظ مخصوص ص

باب در بیان طلاق سنت ص مسئله ۱ بدانکه طلاق بر سه نوع است یکی احسن و آن این است که یک طلاق دهد مرد زن خود را در طهریکه در آن وطی نکرده باشد و بعد از آن بگذارد آن را تا زمانیکه عدتش منقضی گردد بجهت آنکه صحابه رض دوست میداشتند این که زیاده از یک طلاق ندهند تا آن زمان که عدت منقضی شود و این افضل میدانستند از اینکه سه طلاق دهد کسی زن خود را باین طور که در هر طهر طلاقی دهد و بجهت آنکه اگر کسی یک طلاق داد و بگذارد تا آنکه عدت منقضی گردد پس او پشیمان نمیشود ف چه او اگر خواهد تدارک آن نماید باین طور که مراجعت نماید در اثنای عدت ص و نیز ضرر آن کمتر است در حق زن ف بجهت آنکه زن مذکوره محل نکاح شوهر مذکور نیز میماند بعد از گذشتن عدت و این وجه است در حق زن مذکوره و این وجه احسن است در حق او ص هیچ عالمی قائل نیست که این طلاق مکروه است و دوم حسن و این نیز طلاق سنت است و آن این است که سه طلاق دهد شوهر زن مدخوله خود را در سه طهر و امام مالک رح گفته است که این بدعت است و مباح نیست مگر یک طلاق زیرا که اصل در طلاق حظر و منع است و مباح نمیشود طلاق مگر وقتی که حاجت شود بسوی آن بجهت خلاصی ف از زن ناموافق ص و آن حاجت رفع میشود بیک طلاق و دلیل علمای ما حنفیه این است که پیغمبر علیه السلام فرمود با بن عمر رض که از جمله سنت این است که منتظر طهر باشی و در هر طهر طلاقی دهی و آنکه مدار اباحت طلاق بر دلیل حاجت است ف نه بر عین تحقق حاجت چه حاجت امر باطنی مخفی است ص و اقدام بر طلاق در زمانیکه نسبت جماع در آن تازه شود و آن طهر دلیل حاجت است و دلیل حاجت مکرر شد پس همچنین مباح خواهد شد تکرار طلاق بنظر تکرار دلیل حاجت و بدانکه بعضی گفته اند که اولی این است که تاخیر کند در دادن طلاق اول باینطور که طلاق دهد در آخر طهر تا تطویل عدت لازم نیاید لیکن ظاهر این است که طلاق دهد در اول طهر زیرا که اگر تاخیر کند در دادن طلاق پس احتمال است

يجامعها ومن قصده التطليق فيبتلى بالايقاع عقيب الوقاع وطلاق البدعة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا وقال الشافعي رح كل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم والمشروعية لا تجامع الحظر بخلاف الطلاق في حالة الحيض لان المحرم تطويل العدة عليها لا الطلاق ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنياوية والاباحة للحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع بين الثلث وهي في المفرق على الاطهار ثابتة نظرا الى دليلها والحاجة في نفسها باقية فامكن تصوير الدليل عليها والمشروعية في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا تنافي الحظر لمعنى في غيره وهو ما ذكرناه وكذا ايقاع الثنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا واختلفت الرواية في الواحدة البائنة قال في الاصل انه اخطأ السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة وفي رواية الزيادات انه لا يكره للحاجة الى الخلاص ناجزا والسنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها والسنة في الوقت تثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه لان المراعى دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع اما زمان الحيض فزمان النفرة وبالجماع مرة في الطهر تفتر الرغبة وغير المدخول بها يطلقها في حالة الطهر والحيض خلافا لزفر رح وهو يقيسها على المدخول بها ولنا ان الرغبة في غير المدخول بها صادقة لا تقل بالحيض ما لم يحصل مقصوده منها وفي المدخول بها تتجدد بالطهر قال واذا كانت المرأة لا تحيض من صغر او كبر

که جماع خواهد کرد و حال آنکه او قصد طلاق دارد پس طلاق خواهد داد بعد از جماع و این منع است و سوم طلاق بدعت است و آن اینست که سه طلاق دهد شوهر زن خود را دفعةً یعنی بیک کلام یا سه طلاق متفرق دهد در یک طهر و اگر سه طلاق به هر یکی ازین دو طریق داد واقع میشود آن سه طلاق ولیکن طلاق دهنده گناهگار میشود و شافعی رح گفته است که هر نوع طلاق مباح است زیرا که طلاق تصرف مشروع است لهذا احکام مترتب میشود بران و مشروعیت منافی حظر است و طلاق در حالت حیض نیز حرام نیست بلکه حرام دران تطویل عدت است نه طلاق و علمای ما رح میگویند که اصل در طلاق حظر و منع است چه بسبب آن قطع میشود نکاح که متعلق است بان مصالح دینی و دنیوی و اباحت طلاق نیست مگر بجهت آنکه حاجت خلاصی است ف از زن ناموافق ص و حاجت نیست بجهت خلاصی باینکه سه طلاق داده شود بیکدفعه و اما بسوی سه طلاق باینطور که سه طلاق را متفرق در سه طهر دهد حاجت است بنظر دلیل آن و آنچه شافعی رح گفته است که طلاق مشروع است و مشروعیت منافی حظر است پس ف جواب آن حق اینست که مشروعیت طلاق فی نفسه باین جهت که طلاق ازاله ملک است منافی حظر نیست بجهت معنی دیگر که عبارت است ازینکه طلاق سبب قطع نکاح است که متعلق است بان مصالح دینی و دنیوی مسئله ۲ + و طلاق دادن در یک طهر بدعت است بنابر وجهیکه مذکور شد ف بجهة بدعت بودن سه طلاق در یک طهر ص و اختلاف است درینکه یک طلاق بائن در یک طهر بدعت است یا نه و محمد رح در مبسوط گفته است که هر که یک طلاق بائن داد در یک طهر ترک سنت کرد زیرا که بسوی وصف بینونت حاجت نیست بجهت خلاصی زن ف چه بسبب گذشتن عدت خلاصی خواهد شد ص و در زیادات گفته است که آن مکروه نیست بجهت حاجت بسوی خلاصی بالفعل ف یعنی بسبب طلاق بائن خلاصی بالفعل حاصل میشود و موقوف بر گذشتن عدت نمیباشد ص مسئله ۳ + بدانکه سنت در طلاق بر دو وجه است یکی باعتبار عدد و آن این است که یک طلاق رجعی بدهد و درین سنت زن مدخوله و غیر مدخوله برابر است و دوم باعتبار وقت و این سنت مخصوص است در حق زن مدخوله و آن این است که طلاق دهد زن مدخوله را در طهریکه جماع نکرده باشد با او زیرا که معتبر دلیل حاجت است و اقدام بر طلاق در زمانیکه رغبت جماع تازه میشود و آن یعنی طهریکه خالی از جماع است دلیل حاجت است و اما زمان حیض پس آن زمان نفرت است و طهریکه دران جماع کند یکبار رغبت سست میگردد و بدانکه در حق زن غیر مدخوله طهر و حیض برابر است ف یعنی طلاق دادن در حق او در هر دو حالت خلاف سنت و مکروه نیست ص برخلاف قول زفر رح که او زن غیر مدخوله را قیاس میکند بر زن مدخوله و علمای ما رح میگویند که رغبت جماع در حق زن غیر مدخوله همیشه تازه است و بسبب حیض کم نمیشود تا وقتیکه حاصل نشود مقصود شوهر که جماع است و در حق زن مدخوله رغبت او تازه میشود در ایام طهر مسئله ۴ - اگر باشد زنی که حیض نمی آید او را بسبب صغر سن یا بسبب کبر سن

فإن أراد أن يطلقها ثلثا للسنة طلقها واحدة فإذا مضى شهر طلقها أخرى لأن الشهر في حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض إلى أن قال واللائي لم يحضن والإقامة في الحيض خاصة حتى يقدر الاستبراء في حقها بالشهر وهو بالحيض لا بالطهر ثم إن كان الطلاق في أول الشهر يعتبر الشهور بالأهلة وإن كان في وسطه فبالأيام في حق التفريق وفي حق العدة كذلك عند أبي حنيفة رح وعندهما يكمل الأول بالأخير والمتوسطان بالأهلة وهي مسئلة الإجارات **قال** ويجوز أن يطلقها ولا يفصل بين وطيها وطلاقها بزمان وقال زفر رح يفصل بينهما بشهر لقيامه مقام الحيض ولأن بالجماع تفتر الرغبة وإنما تتجدد بزمان وهو الشهر ولنا أنه لا يتوهم الحبل فيها والكراهية في ذوات الحيض باعتباره لأن عند ذلك يشتبه وجه العدة والرغبة وإن كانت تفتر من الوجه الذي ذكر لكن تكثر من وجه آخر لأنه يرغب في وطي غير معلق فرارا عن مؤن الولد فكان الزمان زمان الرغبة فصار كزمان الحبل وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لأنه لا يؤدي إلى اشتباه وجه العدة وزمان الحبل زمان الرغبة في الوطي لكونه غير معلق أو فيها لمكان ولده منها فلا يقل الرغبة بالجماع ويطلقها للسنة ثلثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف رح وقال محمد رح لا يطلقها للسنة إلا واحدة لأن الأصل في الطلاق الحظر وقد ورد الشرع

و خواهد شوهرش که سه طلاق دهد او را در وقت سنت پس طریق آن این است که یک طلاق بدهد او را و بعد از آن هرگاه بگذرد یکماه طلاق دیگر دهد او را و بعد از آن هرگاه بگذرد یکماه دیگر طلاق سوم دهد او را زیرا چه مدت یکماه در حق زن مذکوره قائم مقام حیض است چنانچه در قرآن مجید مذکور است که زنانیکه آئسه اند از حیض و زنانیکه هنوز حائض نشده اند عدت ایشان سه ماه است و بدانکه ماه را قائم مقام حیض گردانیده شده است برای استبراء در حق زن مذکوره و استبراء نیست مگر بحیض نه بطهر پس معلوم شد که ماه قائم مقام حیض است نه قائم مقام حیض و طهر چه اگر قائم مقام حیض و طهر هر دو میبود بایستی که اندازه استبراء در روزهای بود چه آن اکثر مدت حیض است و بعد از آن بدانکه اگر طلاق داده باشد در اول ماه پس شمار کرده خواهد شد سه ماه از روی هلال و اگر طلاق داده باشد در اثنای ماه پس شمار کرده خواهد شد سه ماه بحساب روزها در حق تفریق طلاق و همچنین در حق عدت نزد ابو حنیفه رح است و نزد صاحبین رح ماه دوم و ماه سوم از روی هلال شمرده میشود و تتمه ماه اول از ماه چهارم گرفته میشود و بآن کامل نموده میشود ماه اول و این اختلاف بسبب اختلاف ایشان است در مسئله اجاره و بدانکه جائز است که طلاق دهد زن مذکوره را شوهرش بعد از وطی بی آنکه فاصل باشد میان وطی و طلاق زمانی و زفر رح گفته است باید که فصل کند میان وطی و طلاق بیک ماه بجهت آنکه این قدر زمانه قائم مقام حیض است و بجهت آنکه بسبب جماع سست میشود رغبت جماع و باز تازه نمیشود رغبت آن مگر وقتیکه بگذرد زمانه و دلیل علمای ما رح این است که احتمال حمل نیست در حق زن مذکوره و طلاق مکروه نیست بعد از وطی در حق زن صاحب حیض مگر باعتبار احتمال حمل زیرا چه در صورت احتمال حمل مشتبه میشود طریق عدت **ف** چه عدت حامله بوضع حمل است و عدت غیر حامله بحیض و آنچه گفته است زفر رح که رغبت جماع بعد از جماع سست میگردد پس جواب آن این است **ص** که رغبت جماع بعد از جماع اگرچه سست میگردد و لیکن در صورت مذکوره رغبت جماع زیاده میشود و بنابر آنکه شوهر زن مذکوره راغب است در وطی آن بنابر آنکه وطی او موجب حمل نیست تا فرزند متولد شود و دریافت مؤنت آن لازم آید پس در حق زن مذکوره هر زمان زمان رغبت جماع است پس آن زمان مانند زمان حمل است و طلاق دادن مر زن حامله را جائز است بعد از جماع زیرا چه نمیشود اشتباه طریق عدت لازم نمی آید و زمان حمل زمان رغبت است چه شوهر راغب است در وطی زن حامله بسبب آنکه آن وطی موجب حمل نیست یا راغب است بسوی زن حامله بسبب آنکه فرزند او از ان متولد خواهد شد پس بسبب جماع رغبت جماع در حق او کم نمیشود **مسئله** ۵ اگر سه طلاق دهد کسی زن حامله خود را بطور سنت پس طریق آن این است که یک طلاق دهد او را و بعد از ان بعد از گذشتن یکماه طلاق دیگر دهد و بعد از ان هرگاه یکماه بگذرد طلاق سوم دهد و این نزد ابو حنیفه و ابی یوسف رح است و محمد و زفر رح گفته اند که طلاق سنت در حق زن حامله همین است که یک طلاق دهد او را زیرا چه اصل در طلاق منع و حظر است و جز این نیست که در شرع آمده است که طلاق

بالتفريق على فصول العدة والشهر في حق الحامل ليس من فصولها فصار كالممتدة طهرها ولهما ان الاباحة لعلة الحاجة والشهر دليلها كما في حق الآيسة والصغيرة وهذا لانه زمان تجدد الرغبة على ما عليه الجبلة السليمة فصلح علما ودليلا بخلاف الممتدة طهرها لان العلم في حقها انما هو الطهر وهو مرجو فيها في كل زمان ولا يرجى مع الحبل واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق لان النهي عنه لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا فلا ينعدم مشروعيته ويستحب له ان يراجعها لقوله عليه السلام لعمر مر ابنك فليراجعها وقد طلقها في حالة الحيض وهذا يفيد الوقوع والحث على الرجعة ثم الاستحباب قول بعض المشائخ والاصح انه واجب عملا بحقيقة الامر ورفعا للمعصية بالقدر الممكن برفع اثره وهي العدة ودفعا لضرر تطويل العدة قال فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها وان شاء امسكها قال رضه وهكذا ذكر في الاصل وذكر الطحاوي رح انه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة الاولى قال ابو الحسن الكرخي ما ذكر الطحاوي قول ابي حنيفة وما ذكر في الاصل قولهما ووجه المذكور في الاصل ان السنة ان تفصل بين كل طلاقين بحيضة والفاصل ههنا بعض الحيضة

باین طور که یک طلاق دهد و بعد ازان چون یک حیض یا یکماه بگذرد طلاق دهد و بعد ازان چون یک حیض یا یکماه بگذرد طلاق سوم دهد و در زن حامله را حیض نمی آید و مدت یکماه در حق او قائم مقام حیض نیست و مدت حمل مانند یک طهر دراز ست پس نباید داد آنرا مگر یک طلاق چه سنت همین ست که در یک طهر یک طلاق باشد و ابو حنیفه و ابو یوسف رح گفته اند که حمل در طلاق اگرچه حظر ست لیکن بسبب حاجت مباح ست و مدت یکماه دلیل حاجت ست چنانچه مدت مذکوره معتبر ست در حق زنیکه حیض نمی آید و را بسبب کبر سن یا صغر سن و سر آن این ست که مدت مذکوره زمان تجدد رغبت ست بنا بر آنچه مقتضای طبع سلیم ست پس اقدام طلاق درین زمان دلیل حاجت ست در حق حامله بخلاف زنیکه دراز باشد طهر او چه مدت یکماه در حق او دلیل حاجت نیست زیراچه علامت حاجت در حق او طهر بعد حیض ست و این در حق او در هر وقت محتمل ست و در حق زن حامله احتمال آن نیست **مسئله ۹** اگر طلاق دهد کسی زن خود را در حالت حیض طلاق واقع میشود زیراچه طلاق در حالت حیض اگرچه منهی ست ولیکن مشروع ست بنا بر آنکه نهی ازان جهت ذات آن نیست بلکه بجهت امری ست که طلاق در حالت حیض موجب تطویل عدت ست و این نهی را نهی لغیره میگویند و این منافی مشروعیت نیست لهذا طلاق در حالت حیض واقع می شود ولیکن اگر طلاق دهد در حالت حیض پس مستحب این ست که رجعت نماید زیراچه مروی ست که ابن عمر رض طلاق داده بود زن خود را در حالت حیض پس پیغمبر علیه السلام بعمر رض فرمود که امر کن پسر خود را که مراجعت نماید بسوی زن مذکوره و بدانکه این حدیث دلالت میکند بر آنکه طلاق در حالت حیض واقع میشود و بر آنکه رجعت درین صورت مستحب ست و بعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد که رجعت مستحب ست قول بعضی مشائخ ست و صحیح این ست که رجعت واجب ست بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام بعمر رض فرمود که امر کن پسر خود را و امر موضوع ست برای وجوب چنانچه مقرر ست در علم اصول فقه و بجهت آنکه طلاق دادن در حالت حیض گناه ست و رفع گناه بقدر امکان واجب ست و درصورت مذکوره رفع گناه برفع اثر آن که عدت است ممکن ست و بجهت آنکه تطویل عدت ضرر ست در حق زن پس واجب ست که رجعت نماید و بعد ازان هرگاه پاک شود از حیض و باز حائضه شود و پاک گردد پس اگر خواهد طلاق دهد آنرا درین طهر و اگر خواهد نگاه دارد آنرا قال رض چنین مذکور ست در مبسوط و طحاوی رحمه الله گفته ست اگر خواهد طلاق دهد آنرا در طهری که متصل ست بحیضیکه طلاق داده بود بران ابو الحسن کرخی گفته ست که آنچه ذکر کرده ست آنرا الطحاوی رح قول ابی حنیفه رح ست و آنچه مذکور ست در مبسوط قول صاحبین رح ست و وجه آن این ست که سنت گذشته این ست که فصل نموده شود میان هر دو طلاق بحیض کامل و حیض اول ناقص ست بنا بر آنکه طلاق در اثنای آن واقع شده ست پس بعضی ازان مقدم از طلاق

فتكمل بالثانية ولا تتجزأ فتتكامل واذا تكاملت الحيضة الثانية فالطهر الذي يليه زمان السنة فامكن تطليقها على وجه السنة ووجه القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض فيسن تطليقها في الطهر الذي يليه

ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له فهي طالق عند كل طهر تطليقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه وان نوى ان تقع الثلث الساعة او عند رأس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت في حالة الحيض او في حالة الطهر وقال زفر لا تصح نية الجمع لانه بدعة وهي ضد السنة ولنا انه محتمل لفظه لانه سني وقوعا من حيث ان وقوعه بالسنة لا ايقاعا فلم يتناوله مطلق كلامه وينتظمه عند نيته وان كانت آيسة او من ذوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى لان الشهر في حقها دليل الحاجة كالطهر في حق ذوات الاقراء على ما بينا وان نوى ان يقع الثلث الساعة وقعن عندنا لما قلنا بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنة ولم ينص على الثلث حيث لا تصح نية الجمع فيه لان نية الثلث انما صحت فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيفيد تعميم الوقت ومن ضرورته تعميم الواقع فيه فاذا نوى الجمع بطل تعميم الوقت فلا تصح نية الثلث

فصل ويقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلا بالغا ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والنائم لقوله عليه السلام

لهذا امر درست که تکمیل آن نموده شود که بعض از دم رجا نیست که بعضی ازان اعتبار نموده شود و بعض پس با این ضرورت حیض دوم تمام معتبر خواهد شد و دلیل قول علمای دیگر این ست که هرگاه رجعت کرد پس اثر طلاق مرتفع شد بسبب رجعت پس چنان شد که گویا طلاق نداده ست اصلا در حیض مذکور لهذا مسنون ست که طلاق دهد آن زن را در طهری که متصل حیض مذکورست مسئله • اگر شخصی بگوید زن خود را که انت طالق ثلثا للسنة و هیچ نیت نباشد وی را و حال آنکه زن مذکوره مدخوله اوست و هم صاحب حیض ست یعنی حیض می آید او را پس درین صورت در هر طهر یک طلاق واقع میشود زیرا که لام در قول او للسنة برای وقت ست و وقت سنت برای طلاق طهرست باجماع و اگر نیت کرده باشد که سه طلاق معا درهمان ساعت واقع شود یا نیت کرده باشد که در وقت تمامی هر ماه یک طلاق واقع شود پس درین دو صورت واقع خواهد شد طلاق مطابق نیت او خواه زن مذکوره در وقت وقوع طلاق در حالت حیض باشد یا در حالت طهر و زفر گفته ست که در صورت مذکوره نیت سه طلاق صحیح نیست چه آن بدعت ست و بدعت ضد سنت ست و علمای ما جواب میگویند که لفظ مذکور احتمال سه طلاق دارد زیرا که ایقاع سه طلاق معا اگرچه سنت نیست ولیکن وقوع آن سنت ست یعنی بحدیث پیغمبر علیه السلام ثابت ست که اگر سه طلاق دهد کسی معا آن واقع شود زیرا که مروی ست که پیغمبر علیه السلام فرموده ست که اگر شخصی هزار طلاق دهد زن خود را پس آن زن بائن و جدا شود بسبب سه طلاق و باقی زیادت یعنی لغو ست و هرگاه ثابت شد که دادن سه طلاق معا اگرچه سنت نیست ولیکن اگر سه طلاق معا دهد کسی وقوع آن سنت ست پس در صورت مذکوره مطلق کلام او بغیر نیت شامل نخواهد شد آنرا و اگر نیت آن کند شامل خواهد شد آنرا و اگر در صورت مذکوره زن مذکوره چنان باشد که عدت او بحساب ماه هاست چون زن آیسه و هیچ نیت نکرده باشد پس یک طلاق واقع میشود درهمان ساعت و بعد از گذشتن یک ماه واقع میشود طلاق دیگر و بعد از گذشتن ماه دیگر واقع میشود طلاق سوم زیرا که مدت یک ماه در حق او بمنزله طهرست در حق زن صاحب حیض چنانچه سابق مذکور شد و اگر نیت کرده باشد که سه طلاق معا درهمان ساعت واقع شود پس سه طلاق معا واقع میشود بنابر دلیلیکه مذکور شد و اگر در صورت مذکوره بگوید شخص مذکور زن خود را که انت طالق للسنة و لفظ ثلاثا نگوید پس نیت سه طلاق معا صحیح نیست زیرا که نیت سه طلاق در صورت مذکوره صحیح میشود مگر بدین جهت که لام در لفظ للسنة برای وقت ست و مفید تعمیم وقت ست و از لوازم آن تعمیم چیزی ست که دران وقت واقع شود یعنی طلاق پس هرگاه نیت طلاق کرد جمع بست نمود تعمیم وقت باطل شد پس صحیح نخواهد شد نیت سه طلاق والله اعلم بالصواب

فصل مسئله طلاق هر شوهر واقع میشود وقتیکه او عاقل و بالغ باشد و طلاق صبی و مجنون و خفته واقع نمیشود بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده ست

كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديما العقل والنائم عديم الاختيار وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي رح هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطائع وهذا لانه عرف الشرين واختار اهونهما وهذا اية القصد والاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل وطلاق السكران واقع واختيار الكرخي والطحاوي رح انه لا يقع وهو احد قولي الشافعي رح لان صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء ولنا انه زال بسبب هو معصية فجعل باقيا حكما زجرا له حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول انه لا يقع طلاقه وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقيمت مقام العبارة دفعا للحاجة وستاتيك وجوهه في آخر الكتاب انشاء الله تعالى وطلاق الامة ثنتان

که هر طلاق جائز ست مگر طلاق صبی و مجنون و بجهت آنکه اهلیت تصرف بسبب عقل ممیز ست و صبی و مجنون را عقل ممیز نیست و خفته نیز مثل صبی و مجنون ست چه وی را اختیار نیست مسئله ۲ + طلاق مکره بفتح را واقع ست نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که طلاق مکره واقع نمیشود زیرا چه در حالت اکراه اختیار مکره باقی نیماند و بهیچ تصرف شرعی معتبر نیست مگر باختیار بخلاف طلاق هازل یعنی هزل گو چه او مختار ست در تکلم نمودن طلاق ف و همین سبب وقوع طلاق ست ص و علمای ما رح میگویند که مکره مذکور قصد ایقاع طلاق کرده است در منکوحه خود در حالیکه در اهلیت او ست طلاق ست و مقتضای آن این ست که طلاق او واقع شود پس واقع خواهد شد چنانچه طلاق غیر مکره واقع میشود زیرا چه علت وقوع طلاق غیر مکره حاجت وی ست و این علت یافته میشود در طلاق مکره چه او نیز محتاج ست بسوی طلاق تا او خلاص شود از چیزیکه بآن اکراه کنند پس طلاق او واقع خواهد شد مانند طلاق غیر مکره سر آن این ست که مکره مبتلا است بدو بلا ف یکی چیزیکه بآن اکراه کرده است اکراه کننده دوم طلاق که بران اکراه نموده است ص او هر دو را دریافت نموده آنچه آسان ست نزد او آنرا اختیار نموده است ف یعنی طلاق ص و این دلالت میکند بر اینکه وی را قصد و اختیار باقی ست لیکن او راضی نیست باینکه حکم آن متحقق شود ف یعنی طلاق واقع شود ص و این منافی وقوع طلاق نیست مانند هازل ف یعنی اگر بطریق هزل طلاق دهد کسی طلاق او واقع میشود با وجودیکه او راضی نیست باینکه طلاق واقع شود و همچنین طلاق مکره ص مسئله ۳ + اگر طلاق دهد کسی در حالت ف مستی بسبب خوردن ص مسکر ف چون خمر مثلا ص پس طلاق او واقع میشود و مختار کرخی و طحاوی رح این ست که طلاق او واقع نمیشود و این قول شافعی رح ست و دلیل ایشان این ست که صحت قصد بعقل تعلق دارد و عقل در حالت مستی زائل ست چنانچه زائل میشود عقل بسبب خوردن دوای مباح چون بنج ف مثلا و درین صورت طلاق واقع نمیشود و همچنین درینجا نیز ص و علمای ما رح میگویند که در صورت مذکور عقل او زائل شده است بسبب چیزیکه آن گناه ست پس عقل او باقی شمرده میشود و لهذا طلاق او واقع میشود تا او از خوردن مسکر که حرام ست باز ماند حتی اگر خمر خورد و بسبب آن صداع حادث شود و بسبب این صداع عقل او زائل گردد در حالت طلاق دهد پس این طلاق واقع نمیشود مسئله ۴ + طلاق گنگ واقع میشود وقتیکه طلاق دهد باشارتیکه ف مفهوم و معلوم ست چون اشارت او ف معهود ست ص پس آن اشارت قائم مقام عبارت ست در حق گنگ برای دفع حاجت او و بیان تمام اشارت گنگ خواهد آمد در آخر این کتاب انشاء الله تعالی مسئله ۵ + تمام عدد طلاق در حق کنیز دو است

المحل وذلك مثل ان يقول انت طالق لان التاء ضمير المرأة او يقول رقبتك طالق او عنقك طالق او روحك طالق او بدنك او جسدك او فرجك او وجهك لانه
يعبر بها عن جميع البدن اما الجسد والبدن فظاهر وكذا غيرهما قال الله تعالى فتحرير رقبة وقال فظلت اعناقهم وقال عليه السلام لعن الله الفروج على السروج
ويقال فلان رأس القوم ويا وجه العرب وهلك روحه بمعنى نفسه ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال دمه هدر ومنه النفس وهو ظاهر وكذلك ان طلق
جزءا شائعا مثل ان يقول نصفك او ثلثك طالق لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق الا انه لا يتجزى في حق الطلاق
فيثبت في الكل ضرورة ولو قال يدك طالق او رجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر والشافعي رح يقع وكذا الخلاف في كل جزء معين
لا يعبر به عن جميع البدن لهما انه جزء مستمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة ثم يسري
الى الكل كما في الجزء الشائع بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي ممتنع اذ الحرمة في سائر الاجزاء تغلب الحل في هذا الجزء وفي الطلاق الامر على القلب ولنا انه
اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذا اضافه الى ريقها او ظفرها وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لانه ينبئ عن رفع القيد ولا قيد في اليد ولهذا لا تصح
اضافة النكاح اليه بخلاف الجزء الشائع لانه محل النكاح عندنا حتى تصح اضافته اليه فكذا يكون محلا للطلاق واختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه لا يصح لانه
لا يعبر بهما عن جميع البدن وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت طالقا تطليقة واحدة لان الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل

بسوی محل طلاق ف کہ زن ست ح چہ مراد از کلمہ انت ذات زن ست ف بجمیع اجزای آن ح و ہمچنین ست حکم وقتیکہ اضافت آن کند بسوی عضوی کہ تعبیر کردہ میشود
بآن از جمیع بدن بایں طور کہ بگوید رقبہ تو طالق ست یا عنق تو طالق ست ف یعنی گردن ح یا روح تو طالق ست یا بدن تو طالق ست یا جسد تو طالق
یا فرج تو طالق ست یا راس تو طالق ست یا وجہ تو طالق ست چہ باین الفاظ تعبیر کردہ میشود از جمیع بدن اما تعبیر جمیع بدن بلفظ جسد و بدن ظاہر ست و ہمچنین تعبیر جمیع بدن
بالفاظ باقی در محاورہ و در حدیث و قرآن آمدہ ست و بالجملہ ہمچنین ست نفس و دم ف یعنی خون ح در یک روایت و ہمچنین طلاق واقع میشود وقتیکہ اضافت آن نماید بسوی
جزو شایع چون نصف مثلا بایں طور کہ بگوید کہ نصف تو طالق ست یا ثلث تو زیرا کہ جزو شایع محل جمیع تصرفات ست چون بیع و غیرہ پس ہمچنین محل طلاق خواہد بود لیکن
طلاق کہ نیست قابل تجزی نیست در حق طلاق پس ثابت خواہد شد طلاق در جمیع آن ف نہ اینکہ نصف طالقہ خواہد شد و نصف آن منکوحہ خواہد ماند ح مسئلہ
اگر بگوید کہ دست تو یا پای تو طالق ست طلاق واقع نمیشود و زفر و شافعی رح گفتہ اند کہ طلاق واقع میشود و ہمچنین اختلاف ست در صورتیکہ اضافت طلاق کند بسوی
ہر جزو معین کہ تعبیر کردہ نمیشود بآن از جمیع بدن ف چون گوش و بینی و غیرہ ح و دلیل زفر و شافعی رح این ست کہ جزو مذکور استمتاع حلال ست بعقد نکاح ف
چون بوسہ و مس ح و چیزیکہ چنین ست پس آن چیز محل حکم نکاح ست پس آن محل طلاق نیز خواہد بود و ہرگاہ آن جزو محل طلاق ست پس طلاق ثابت خواہد شد
در آن بسبب اضافت طلاق بسوی آن و بعد از آن سرایت خواہد کرد آن طلاق بسوی جمیع اجزا چنانچہ در صورتیکہ اضافت طلاق نماید بسوی جزو شایع چون نصف و غیرہ
بخلاف آنکہ اگر اضافت نکاح کند بسوی جزو معین چون دست و پا چہ در صورت نکاح صحیح نیست زیرا کہ درین صورت متصور نیست کہ حلت ثابت شود در آن جزو
بنا بر نکاح و بعد از آن سرایت کند آن حل بسوی جمیع بدن بجہت آنکہ حرمت کہ در جمیع اجزای باقی ثابت ست غالب میشود بر حلتیکہ در آن جزو معین ست و در صورت طلاق امر
بر عکس این ست و دلیل علمای ما رح آنست کہ جزو معین چون دست مثلا محل طلاق نیست پس اضافت طلاق بسوی آن لغو خواہد شد چنانچہ اضافت طلاق بسوی آب دہن و
ناخن زن لغو ست و سر آن این ست کہ محل طلاق چیزیست کہ در آن قید باشد چہ طلاق دلالت میکند بر رفع قید و در دست قید نیست بنا بر آن صحیح نیست اضافت نکاح بسوی آن
بخلاف جزو شائع چہ آن محل نکاح ست نزد علمای ما رح لہذا صحیح ست اضافت نکاح بسوی آن پس ہمچنین جزو شایع محل طلاق خواہد بود و بدانکہ اختلاف ست
در صورتیکہ اضافت طلاق کند کسی بسوی شکم و پشت و ظاہر این ست کہ درین صورت طلاق واقع نمیشود زیرا کہ به پشت و شکم تعبیر کردہ نمیشود از جمیع بدن مسئلہ
اگر شخصی نصف طلاق دہد زن خود را مثلا پس یک طلاق واقع میشود زیرا کہ طلاق قابل تجزی نیست و ذکر بعض اجزای چیزیکہ قابل تجزی نباشد بمنزلہ ذکر تمام آن

وکذا الجواب فی کل جزء سماہ لما بینا ولو قال لها انت طالق ثلثة انصاف تطلیقتین فهی طالق ثلثا لان نصف التطلیقتین تطلیقة فاذا جمع بین ثلثة انصاف تکون ثلث تطلیقات ضرورة ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطلیقة قیل یقع تطلیقتان لانها طلقة ونصف فتکامل وقیل یقع ثلث تطلیقات لان کل نصف یتکامل فی نفسها فیصیر ثلثا ولو قال انت طالق من واحدة الی ثنتین او ما بین واحدة الی ثنتین فهی واحدة وان قال من واحدة الی ثلث او ما بین واحدة الی ثلث فهی ثنتان وهذا عند ابی حنیفة رہ وقالا فی الاولی هی ثنتان وفی الثانیة ثلث وقال زفر رہ فی الاولی لا یقع شیء وفی الثانیة تقع واحدة وهو القیاس لان الغایة لا تدخل تحت المضروب له الغایة کما لو قال بعت منك من هذا الحائط الی هذا الحائط وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الکلام متی ذکر فی العرف یراد به الکل کما تقول لغیرك خذ من مالی من درهم الی مائة ولابی حنیفة رہ ان المراد به الاکثر من الاقل والاقل من الاکثر فانهم یقولون سنی من ستین الی سبعین وما بین ستین الی سبعین ویریدون به ما ذکرناه وارادة الکل فیما طریقه طریق الاباحة کما ذکر والاصل فی الطلاق هو الحظر ثم الغایة الاولی لا بد ان تکون موجودة لترتب علیها الثانیة ووجودها بوقوعها بخلاف البیع لان الغایة فیه موجودة قبل البیع ولو نوی واحدة یدین دیانة لا قضاء لانه محتمل کلامه لکنه

وبدانکہ ربع طلاق وخمس آن وغیرہ مانند نصف طلاق ست وانچہ مذکور شد بنا بر وجہیکہ مذکور شد **مسئلہ ۸۔** اگر شخصے بگوید بزن خود کہ بر تو سہ نصف دو طلاق ست پس سہ طلاق واقع میشود زیراچہ نصف دو طلاق یک طلاق ست پس ہرگاہ سہ نصف جمع کردہ شود سہ طلاق ضرورۃً واقع خواہد شد واگر بگوید کہ بر تو سہ نصف یک طلاق ست پس بعضی گفتہ اند کہ دو طلاق واقع میشود چہ آن یک و نیم طلاق ست پس دو طلاق کامل خواہد شد وبعضی گفتہ اند کہ سہ طلاق واقع خواہد شد زیراچہ ہر نصف طلاق یک طلاق کامل میشود پس سہ نصف سہ طلاق خواہد شد **مسئلہ ۹۔** اگر شخصے بگوید زن خود را کہ بر تو طلاق ست از یک طلاق تا دو طلاق یا بگوید کہ از مابین یک طلاق تا دو طلاق پس درینصورت یک طلاق واقع میشود واگر بگوید کہ از یک طلاق تا سہ طلاق یا بگوید ما بین یک طلاق تا سہ طلاق پس دو طلاق واقع میشود واین نزد ابی حنیفہ رح ست وصاحبین رح گفتہ اند کہ در صورت اول دو طلاق واقع میشود ودر صورت دوم سہ طلاق وزفر رح گفتہ ست کہ در صورت اول اصلا طلاق واقع نمی شود ودر صورت دوم یک طلاق واقع میشود وہمین مطابق قیاس ست زیراچہ غایت تحت مغیا داخل نمی شود چنانچہ اگر بگوید کسے کہ فروختم ازین دیوار تا آن دیوار ہیچ یکے ازین دیوارہا در بیع داخل نمی شود ووجہ قول صاحبین رح کہ استحسان ست این ست کہ از مثل این کلام کہ مذکور شد کل مراد میشود در عرف چنانچہ اگر بگوید کسی بکسی کہ بگیر از مال من از یک درہم تا صد درہم تمام وکل مراد میشود ودلیل ابی حنیفہ رح این ست کہ از مثل این کلام در عرف زیادہ از کم وکم از زیادہ مراد میشود زیراچہ اہل محاورہ میگویند کہ سن من از شصت تا ہفتاد ست یا ما بین شصت تا ہفتاد ست ومراد آنها ہمان ست کہ گفتہ شد وجواب از دلیل صاحبین رح این ست کہ ارادہ کل در ان چیز ست کہ طریق آن اباحت ست چنانچہ در مثالیکہ آوردہ اند آن را صاحبین رح واما طلاق پس اصل در ان حرمت ومنع است وجواب از دلیل زفر رح این ست کہ ضرور ست کہ غایت اول موجود باشد تا غایت دوم بران مترتب گردد ودر صورت مذکورہ غایت اول کہ طلاق ست موجود نمیشود مگر باین طور کہ آن طلاق واقع شود پس باین ضرورت واقع خواہد شد بخلاف مسئلہ بیع کہ نظیر آوردہ ست آن را زفر رح چہ در ان ہر دو غایت کہ عبارت ست از ہر دو دیوار موجود ست پیشتر از بیع وبدانکہ در صورت مذکورہ اگر ارادہ یک طلاق نماید صحیح ست عند اللہ زیراچہ ارادہ کردہ ست انچہ احتمال آن ست از کلام مذکور واما نزد قاضی مقبول نیست زیراچہ آن

خلاف الظاهر ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب والحساب او لم تكن له نية فهي واحدة وقال زفر تقع ثنتان لعرف الحساب وهو قول حسن بن زياد ولنا ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وتكثير اجزاء التطليقة لا يوجب تعددها فان نوى واحدة وثنتين فهي ثلث لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع الى المظروف ولو كانت غير مدخول بها يقع واحدة كما في قوله واحدة وثنتين وان نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلث لان كلمة في تاتي بمعنى مع كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي ولو نوى الظرف تقع واحدة لان الطلاق لا يصلح ظرفا فيلغو ذكر الثاني ولو قال اثنتين في اثنتين ونوى الضرب والحساب فهي ثنتان وعند زفر ثلث لان قضيته ان يكون اربعا لكن لا مزيد للطلاق على الثلث وعندنا الاعتبار للمذكور الاول على ما بيناه ولو قال انت طالق من ههنا الى الشام فهي واحدة يملك الرجعة وقال زفر هي بائنة لانه وصف الطلاق بالطول قلنا لا بل وصفه بالقصر لانه متى وقع وقع في الاماكن كلها ولو قال انت طالق بمكة او في مكة فهي طالق في الحال في كل البلاد وكذلك لو قال انت طالق في الدار لان الطلاق لا يتخصص بمكان دون مكان وان عنى به اذا اتيت مكة يصدق ديانة لا قضاء لانه نوى الاضمار

خلاف ظاہر ست **مسئلہ ۱۰**- اگر بگوید کسی بزن خود کہ انت طالق واحدۃ فی ثنتین یعنی بر تو طلاق ست یک در دو و نیت ضرب از ان اراده کند یا ہیچ نیت نکند پس یک طلاق رجعی واقع میشود و زفر رح گفتہ ست کہ دو طلاق واقع میشود چہ ہمین معنی مراد ست از عبارت مذکوره در عرف اہل حساب و ہمین مختار حسن بن زیاد رح ست و دلیل علمای ما رح این ست کہ از عمل ضرب تکثیر اجزا میشود نہ زیادتی مضروب و تکثیر اجزای طلاق موجب تعدد طلاق نیست و اگر از عبارت مذکوره اراده کند یک طلاق و دو طلاق را پس سہ طلاق واقع میشود و اراده این معنی از عبارت مذکوره صحیح ست چہ عبارت مذکوره احتمال آن دارد بنابر آنکہ از کلمہ فی معنی واو گرفتن جائز ست و در ینصورت اگر زن مذکوره غیر مدخولہ باشد یک طلاق واقع میشود چنانچہ در صورتیکہ بگوید بزن غیر مدخولہ انت طالق واحدۃ وثنتین و اگر در عبارت مذکوره از کلمہ فی معنی مع اراده کند سہ طلاق واقع میشود اگرچہ زن مذکوره غیر مدخولہ باشد و اراده اینمعنی صحیح ست چہ کلمہ فی بمعنے مع آمده ست چہ فرموده ست خدا تعالی فَادْخُلِي فِي عِبَادِي یعنی درآ شو مع بندگان من و اگر از کلمہ فی معنے ظرف اراده کند یک طلاق واقع میشود زیراچہ طلاق قابل این نیست کہ ظرف شود پس لغو خواہد شد ذکر کلمہ فی ثنتین و این قول شافعی ست رح و اگر بگوید کہ انت طالق ثنتین فی ثنتین و معنی ضرب اراده کند پس دو طلاق واقع میشود و نزد زفر رح سہ طلاق میشود زیراچہ مقتضای عبارت مذکوره بنابر معنی ضرب چہار طلاق ست پس سہ طلاق واقع خواہد شد چہ زیاده بر سہ طلاق جائز نیست و نزد علمای ما رح کلمہ ثنتین کہ اول مذکور ست معتبر ست چنانچہ بالا مذکور شد

مسئلہ ۱۱- اگر بگوید کسی بزن خود کہ بر تو طلاق ست از ینجا تا بشام پس یک طلاق رجعی واقع میشود و زفر رح گفتہ ست کہ یک طلاق بائن واقع میشود زیراچہ ہرگاه وصف طلاق مذکور نمود بدرازی پس گویا گفت کہ بر تو طلاق دراز ست و اگر چنین بگوید طلاق بائن واقع میشود پس ہمچنین درینجا نیز و علمای ما رح میگویند کہ طلاق مذکور را بدرازی وصف نکرده ست بلکہ بکوتاہی زیراچہ طلاق ہرگاه واقع شود در یک مکان پس آن در جمیع مکان واقع شود **مسئلہ ۱۲**- اگر بگوید کسی بزن خود کہ بر تو طلاق ست بمکہ یا در مکہ پس بر آن زن طلاق واقع میشود فی الحال در جمیع بلاد و ہمچنین ست اگر بگوید کہ بر تو طلاق ست درین سرای زیراچہ طلاق مختص نیست بہیچ مکان و اگر اراده کند از کلام مذکور کہ ہرگاه بیائی تو در مکہ بر تو طلاق ہست پس این صحیح ست عند اللہ و نزد قاضی مقبول نیست زیراچہ او در کلام خود تقدیر آمدن او بمکہ نموده ست

وهو خلاف الظاهر ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة لم تطلق حتى تدخل مكة لانه علقه بالدخول ولو قال في دخولك الدار يتعلق بالفعل لمقارنة بين الشرط والظرف فحمل عليه عند تعذر الظرفية **فصل في اضافة الطلاق الى الزمان** ولو قال انت طالق غدا وقع عليها الطلاق بطلوع الفجر لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد وذلك بوقوعه في اول جزء منه ولو نوى به آخر النهار صدق ديانة لا قضاء لانه نوى التخصيص في العموم وهو يحتمله وكان مخالفا للظاهر ولو قال انت طالق اليوم غدا او غدا اليوم فانه يؤخذ باول الوقتين الذي تفوه به فيقع في الاول في اليوم وفي الثاني في الغد لانه لما قال اليوم كان تنجيزا والمنجز لا يحتمل الاضافة ولو قال غدا كان اضافة والمضاف لا يتنجز لما فيه من ابطال الاضافة فلغا اللفظ الثاني في الفصلين ولو قال انت طالق في غد وقال نويت آخر النهار دين في القضاء عند ابي حنيفة رح وقالا لا يدين في القضاء خاصة لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدا على مابينا ولهذا يقع في اول جزء منه عند عدم النية وهذا لان حذف في واثباته سواء لانه ظرف في الحالين ولابي حنيفة رح انه نوى حقيقة كلامه لان كلمة في للظرف والظرفية لا تقتضي الاستيعاب

وآن خلاف ظاهر است (ف) وهمچنين است حکم اگر اراده کند از قول خود بر تو طلاق است درين سراى بر تو طلاق است اگر داخل شوى تو درين سراى (ص) مسئله ۱۷۴- اگر بگويد کسى بزن خود که بر تو طلاق است وقتيکه داخل شوى تو در مکه پس بر آن زن طلاق نمى شود مگر وقتيکه داخل شود آن زن در مکه زيراچه او معلق کرده است طلاق را بر داخل شدن آن زن در مکه واگر بگويد که انت طالق في دخولك الدار پس اين بمعنى انت طالق ان دخلت الدار است زيراچه ظرف بمعنى شرط مى آيد وچون ظرفيت متعذر است درينصورت پس بر معنى شرط محمول نموده خواهد شد والله اعلم بالصواب ٭

فصل — دربيان اضافت طلاق بسوے زمان مسئله ۱- اگر بگويد شخصے بزن خود که انت طالق اليوم غدا يعنى طلاق است بر تو امروز فردا يا بگويد که انت طالق غدا اليوم يعنى بر تو طلاق است فردا امروز پس واقع ميشود طلاق درصورت اول از اول وقت امروز ودرصورت دوم واقع ميشود طلاق از اول وقت فردا ولفظ دوم بهر دو صورت لغو است زيراچه هرگاه او گفت اليوم واقع خواهد شد امروز بالفعل پس موقوف بر فردا نخواهد ماند وهمچنين هرگاه اول گفت غدا پس طلاق موقوف خواهد ماند بر فردا پس امروز بالفعل واقع نخواهد شد پس لفظ دوم در هر دو صورت لغو خواهد شد مسئله ۲- اگر بگويد کسى بزن خود که بر تو طلاق است فردا پس اين طلاق واقع ميشود وقتيکه طلوع شود فجر روز فردا زيراچه او وصف کرد زن خود را بالطلاق در تمامى فردا وآن حاصل ميشود بواقع شدن طلاق در اول جزو فردا واگر اراده کند از لفظ فردا آخر فردا را پس صحيح است عند الله ونزد قاضى مقبول نيست زيراچه او نيت تخصيص کرد در عام وعام محتمل خاص مى شود ليکن اين خلاف ظاهر است واگر بگويد که بر تو طلاق است در فردا وبگويد که مراد از آن آخر روز فردا است پس قول او مقبول است نزد قاضى واين نزد ابى حنيفه رح است وصاحبين رح گفته اند که قول او نزد قاضى مقبول نيست وعند الله مقبول است زيراچه لفظ فردا ودر فردا برابر است چه لفظ فردا در هر دو صورت ظرف است لهذا از لفظ در فردا الطلاق واقع مى شود در اول جزو از اجزاے روز فردا وقتيکه هيچ نيت نداشته باشد وبرای دليل ابى حنيفه رح آنست که آن کس اراده کرد معنى حقيقى را از کلام خود زيراچه کلمه در براے ظرف است وظرفيت مقتضى استيعاب نيست

وتعين الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم فاذا عين اخر النهار كان التعيين القصدي اولى بالاعتبار من الضروري بخلاف قوله غداً لانه يقتضي الاستيعاب حيث وصفها بهذه الصفة مضافا الى جميع الغد نظيره اذا قال والله لاصومن عمري ونظير الاول والله لاصومن في عمري وعلى هذا الدهر وفي الدهر ولو قال انت طالق امس وقد تزوجها اليوم لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة معهودة منافية لمالكية الطلاق فيلغو كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح او عن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج ولو تزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا ايضا فكان انشاء والانشاء في الماضي انشاء في الحال فيقع الساعة ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية فصار كما اذا قال طلقتك وانا صبي او نائم او يصح اخبارا على ما ذكرنا ولو قال انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت لانه اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقد وجد حيث سكت وهذا لان كلمة متى ومتى ما صريح في الوقت لانهما من ظروف الزمان وكذا كلمة ما بالوقت

و درصورت مذکوره طلاق واقع میشود بر جزو اول از اجزای روز فردا وقتیکه نیت نکند بجهت آنکه جزو اول درینصورت معین است بالضرورة بوجه هیچ چیز مزاحم آن نیست و هرگاه این تعیین ضروری معتبر شده است پس اگر معین کند متکلم آخر روز را این تعیین قصدی بطریق اولی معتبر خواهد شد بخلاف آنکه اگر بگوید که بر تو طلاق است فردا و لفظ در نگوید پس چه درینصورت اگر اراده کند آخر روز فردا از نزد قاضی مقبول نیست زیراچه لفظ فردا بدون لفظ در موجب استیعاب است که زن را موصوف بطلاق باشد در جمیع روز فردا و این حاصل نمی شود مگر باینطور که طلاق واقع شود در اول روز فردا پس اراده آخر روز فردا درینصورت خلاف ظاهر است لهذا از نزد قاضی مقبول نخواهد شد و نظیر آن این است که وقتیکه بگوید کسی بر سبیل نذر والله لاصومن عمری یعنی قسم بخدا که هر آئینه روزه خواهم داشت عمر خود و نظیر اول این است که بگوید والله لاصومن فی عمری و همچنین الدهر و فی الدهر یعنی درصورت عدم ذکر لفظ در استیعاب ضرورست و درصورت ذکر آن استیعاب ضرور نیست **مسئله ۳**- اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است دیروز درحال آنکه نکاح کرده آن را امروز پس درینصورت طلاق واقع نمی شود اصلا زیراچه شوهر مذکور اضافت طلاق کرد بسوی وقتیکه او دران وقت مالک نیست پس طلاق مذکور لغو خواهد شد چنانچه اگر بگوید بزن خود که بر تو طلاق است پیش از آنکه من مخلوق باشم و بجهت آنکه ممکن است که کلام آنکس اخبار شود از عدم نکاح یا از اینکه زن مذکوره مطلقه است بتطلیق کسی از ازواج دیگر و درینصورت اگر نکاح کرده باشد زن مذکوره را پیش از دیروز پس طلاق مذکور واقع شود در وقتیکه تکلم بطلاق کرد زیراچه اگر انشای طلاق کند کسی در زمان ماضی پس آن انشا فی الحال میشود لهذا طلاق واقع خواهد شد درحال چه کلام مذکور انشا است نه خبر نیست چه او طلاق نداده بود دیروز تا ازان خبر دهد و اضافت طلاق نکرده است بسوی حالتیکه منافی طلاق باشد حتی که لغو شود **مسئله ۴**- اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است پیش از نکاح تو با من طلاق واقع نمیشود زیراچه اضافت طلاق کرد بسوی حالتیکه منافی طلاق است چنانچه اگر بگوید که بر تو طلاق است درحالیکه من صبی ام یا در خوابم یا گفته خواهد شد که کلام آنکس اخبار است از عدم نکاح یا از اینکه زن مذکوره مطلقه است بتطلیق کسی از ازواج دیگر چنانچه بالا گذشت **مسئله ۵**- اگر گفت کسی بزن خود که انت طالق ما لم اطلقک یعنی بر تو طلاق است مادامیکه طلاق ندهم ترا یا گوید که انت طالق متی لم اطلقک او متی ما لم اطلقک و خاموش ماند پس طلاق واقع میشود بر زن مذکوره زیراچه اضافت طلاق کرد بسوی زمانی که خالی از طلاق است و آن زمان یافته شد وقتیکه خاموش ماند و سر آن این است که کلمه متی و متی ما از ظروف زمان است همچنین کلمه ما بالوقت

قال اللہ تعالیٰ ما دمت حیًّا ای وقت الحیوٰۃ ولو قال انت طالق ان لم اطلقک لم تطلق حتی یموت لان العدم لا یتحقق الا بالیاس عن الحیوٰۃ وھو الشرط کما فی قولہ ان لم آتِ البصرۃ وموتھا بمنزلۃ موتہ ھو الصحیح ولو قال انت طالق اذا لم اطلقک او اذا ما لم اطلقک لم تطلق حتی یموت عند ابی حنیفۃ رہ وقالا تطلق حین سکت لان کلمۃ اذا للوقت قال اللہ تعالیٰ اذا الشمس کوّرت وقال قائلھم شعر واذا تکون کریھۃ ادعٰی لھا ÷ واذا یُحاس الحیس یدعٰی جُندَب ÷ فصار بمنزلۃ متی ومتی ما ولھذا لو قال لامرأتہ انت طالق اذا شئت لا یخرج الامر من یدھا بالقیام من المجلس کما فی قولہ متی شئت ولابی حنیفۃ رہ انہ یستعمل فی الشرط ایضًا قال قائلھم شعر واستغن ما اغناک ربک بالغنٰی ÷ واذا تصبک خصاصۃ فتجمل ÷ فان ارید بہ الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید بہ الوقت تطلق فلا تطلق بالشک والاحتمال بخلاف مسئلۃ المشیۃ لانہ علی اعتبار انہ للوقت لا یخرج الامر من یدھا وعلی اعتبار انہ للشرط یخرج والامر صار فی یدھا فلا یخرج بالشک والاحتمال وھذا الخلاف فیما اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی الوقت یقع فی الحال ولو نوی الشرط یقع فی آخر العمر لان اللفظ یحتملھما

ولو قال انت طالق ما لم اطلقک انت طالق فھی طالق بھذہ التطلیقۃ معناہ قال ذٰلک موصولا بہ والقیاس ان یقع المضاف

چنانچہ خدا تعالیٰ فرمودہ است ما دمت حیًّا ای وقت حیات **مسئلہ ۶** - اگر بگوید کسی بزن خود کہ بر تو طلاق است اگر طلاق ندہم ترا پس طلاق واقع نمیشود تا آن زمان کہ قریب بمرگ رسد آنکس زیراچہ عدم طلاق متحقق نمیشود مگر وقتیکہ مایوس شود از زندگی و در صورت مذکورہ ہمین شرط است و موت زن بمنزلہ موت مرد است ہمین صحیح است **مسئلہ ۷** - اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق اذا لم اطلقک یا اذا ما لم اطلقک پس زن مذکورہ مطلقہ نمیشود تا آن زمان کہ بمیرد یکی از زن وشوہر نزد ابحنیفہ رح وگفتہ اند صاحبین رح کہ مطلقہ میشود وقتیکہ خاموش ماند شوہر مذکور زیراچہ لفظ اذا موضوع است برای معنی وقت چنانکہ خدا تعالیٰ فرمودہ است اذا الشمس کورت اعنی وقتیکہ آفتاب بی نور کردہ شود و شاعری گفتہ است ؎ در وقت سختی جنگ مارا طلب نمایند ÷ وقتیکہ حیس سازند دعوت رسد بجندب ÷ ف وحیس طعامی است ساختہ از خرما و روغن و ماست و جندب نام مردی معروف ص پس مانند لفظ متی و متی ما است و ازانجہت اگر بگوید بزن خود انت طالق اذا شئت اختیار طلاق از دست زن مذکورہ نمیرود بسبب قیام از مجلس چنانکہ اگر گوید انت طالق متی شئت اختیار طلاق از دست نمیرود و دلیل ابحنیفہ رح این است کہ لفظ اذا موضوع است برای معنی وقت و مستعمل است در معنی شرط چنانکہ شاعری گفتہ است ؎ تا دارد تا گرنی حق اندر غنا بسر برد و یا بدت اگر فقر بیہ گداختہ محزون ÷ پس اگر معنی شرط مراد باشد ازان طلاق واقع نمیشود فی الحال و اگر معنی وقت مراد باشد طلاق واقع میشود فی الحال پس در واقع شدن طلاق شک واقع خواہد شد پس طلاق واقع نخواہد شد بسبب شک بخلاف مسئلہ مشیت کہ نظیر آوردہ اند آنرا صاحبین رح زیراچہ دران صورت کلمہ اذا اگر برای وقت شود اختیار طلاق از دست زن نخواہد رفت و باعتبار آنکہ برای شرط است خواہد رفت لیکن اختیار بدست زن شدہ است پس بسبب شک اختیار مذکور بدر نخواہد رفت حاصل آنکہ در صورت طلاق شک در وقوع آن است و در صورت مشیت شک در خروج است از دست زن و بدانکہ اختلاف مذکور وقتیست کہ شوہر مذکور ہیچ نیت نکردہ باشد از عبارت مذکورہ و اما اگر نیت وقت کردہ باشد پس طلاق واقع میشود فی الحال و اگر نیت شرط کردہ باشد پس واقع میشود در آخر عمر زیراچہ لفظ مذکور احتمال ہر دو معنی دارد **مسئلہ ۸** - اگر گوید کسی بزن خود کہ بر تو طلاق است مادامیکہ طلاق ندہم ترا بر تو طلاق است پس زن مذکورہ مطلقہ میشود بسبب تطلیق آخر یعنی بر تو طلاق است کہ گفتہ بسبب آن مطلقہ میشود و این وقتیست کہ لفظ بر تو طلاق است آخر متصل باشد از کلام اول و این از روی استحسان است و قیاس این است کہ واقع شود طلاق اول نیز یعنی بر تو طلاق است مادامیکہ طلاق ندہم

فيقع الثلاث إن كانت مدخولا بها وهو قول زفر رح لأنه وجد زمان لم يطلقها فيه وإن قل وهو زمان قوله أنت طالق قبل أن يفرغ منها وجه الاستحسان أن زمان البر مستثنى عن اليمين بدلالة الحال لأن البر هو المقصود ولا يمكن تحقق البر إلا أن يجعل هذا القدر مستثنى وأصله من حلف لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته وأخواته على ما يأتيك في الأيمان إن شاء الله تعالى ومن قال لامرأته يوم أتزوجك فأنت طالق فتزوجها ليلا طلقت لأن اليوم يذكر ويراد به بياض النهار فيحمل عليه إذا قرن بفعل يمتد كالصوم والأمر باليد لأنه يراد به المعيار وهذا أليق به ويذكر ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد به مطلق الوقت فيحمل عليه إذا قرن بفعل لا يمتد والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار ولو قال عنيت به بياض النهار خاصة دين في القضاء لأنه نوى حقيقة كلامه والليل لا يتناول إلا السواد والنهار لا يتناول إلا البياض خاصة وهو اللغة. فصل ومن قال لامرأته أنا منك طالق فليس بشيء وإن نوى طلاقا ولو قال أنا منك بائن أو أنا عليك حرام ينوي الطلاق فهي طالق وقال الشافعي رح يقع الطلاق في الوجه الأول أيضا إذا نوى لأن ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطي كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما والطلاق وضع لإزالتهما فيصح مضافا إليه كما يصح مضافا إليها كما في الإبانة والتحريم

پس طلاق اول و دوم هر دو واقع خواهد شد اگر زن مذکوره مدخوله باشد، و همین قول زفر رح است زیرا چه یافته شده است زمانیکه دران طلاق نداده است آنرا اگر چه آن زمان قلیل است و زمان مذکور همان زمان قول وی است بر تو طلاق است پیش از انکه فارغ شود از کلام مذکور و وجه استحسان این است که مقصود حالف اینست که حانث نشود و بر متحقق گردد چه بر مقصود است و این ممکن نیست در صورت مذکوره مگر وقتیکه آنمقدار زمان که دران طلاق دادن تواند مستثنی باشد از قول وی بر تو طلاق است، و اسیک طلاق ندهم ترا و چون مقدار مذکور مستثنی شد پس طلاق واقع خواهد شد بسبب فعل اخیر و نظائر این مسئله خواهد آمد در کتاب الایمان ان شاء الله تعالی

مسئله ۹- اگر شخصی گفت با زن اجنبیه که روزیکه نکاح کنم ترا بر تو طلاق است و بعد ازان نکاح کرد او را در شب پس زن مذکوره مطلقه میشود زیرا چه گاهی از روز اراده روز روشن میکنند و بران حمل نموده می شود وقتیکه مقارن باشد بفعلیکه ممتد باشد چون روزه مثلا و گاهی مطلق وقت اراده می نمایند و بران حمل نموده میشود وقتیکه مقارن باشد بفعل غیر ممتد و فعل طلاق نکاح کردن از همین قبیل پس در صورت مذکوره مراد از روز مطلق وقت خواهد بود و شامل خواهد شد شب و روز هر دو را و اگر در صورت مذکوره بگوید شوهر مذکور که مراد من از روز روز روشن است نه مطلق وقت مقبول خواهد شد قول وی نزد قاضی چه او اراده کرده است حقیقت کلام را و شب شامل نیست مگر وقت تاریک را و روز شامل نیست مگر وقت سپید و روشن را از روی لغت والله اعلم بالصواب۔

فصل

مسئله ۱- اگر کسی بگوید بزن خود که من از تو طالق ام پس ازین چیزی ثابت نمیشود اگر چه نیت طلاق نموده باشد و اگر بگوید که من از تو بائنم یا من بر تو حرامم و نیت طلاق نماید ازان پس زن مذکوره مطلقه میگردد و گفته است شافعی رح که طلاق واقع میشود در صورت اول نیز وقتیکه نیت نماید زیرا چه ملک نکاح مشترک است میان زن و شوی حتی که زن را میرسد که درخواست وطی کند از شوهر و شوهر را میرسد که درخواست تمکین نماید از زن و همچنین حلت وطی نیز مشترک است میان آنها و طلاق موضوع است برای ازاله ملک نکاح و ازاله حلت پس اضافت آن صحیح خواهد بود بسوی شوهر چنانچه صحیح است اضافت آن بسوی زن پس طلاق واقع خواهد شد وقتیکه بگوید شوهر با زن خود که من از تو طالق ام چنانچه واقع میشود طلاق در صورتیکه بگوید من از تو بائن ام یا من بر تو حرامم

ولنا ان الطلاق لازالة القيد وهو فيها دون الزوج الا ترى انها هي الممنوعة عن التزوج بزوج آخر والخروج ولو كان لازالة الملك فهو عليها لانها مملوكة والزوج مالك ولهذا سميت منكوحة بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة وبخلاف التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فصحت اضافتهما اليهما ولا تصح اضافة الطلاق الا اليها ولو قال انت طالق واحدة اولا فليس بشئ قال رضي الله عنه هكذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وفي هذا قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح آخرا وعلى قول محمد رح وهو قول ابي يوسف رح اولا تطلق واحدة رجعية ذكر قول محمد رح في كتاب الطلاق فيما اذا قال لامرأته انت طالق واحدة اولا شئ ولا فرق بين المسئلتين ولو كان المذكور هنا قول الكل فعن محمد رح روايتان له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة او بينها وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق او لا لانه ادخل الشك في اصل الايقاع فلا يقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد الا ترى انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف للغى ذكر الثلث وهذا لان الواقع في الحقيقة انما هو المنعوت المحذوف معناه انت طالق تطليقة واحدة على ما مر واذا كان الواقع ما كان العدد نعتا له كان الشك داخلا في اصل الايقاع فلا يقع شئ ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس بشئ لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولابد منهما واذا ملك الزوج امرأته

و دلیل علمای ما رح این است که طلاق موضوع است برای ازاله قید و آن یافته میشود در زن نه مرد لهذا زن نمیتواند که نکاح کند با کسی یا بیرون رود از خانه و اگر تسلیم نموده شود که طلاق موضوع است برای ازاله ملک پس جواب شافعی رح این است که شوهر مالک زن است و زن مملوک وی است لهذا زن را منکوحه میگویند ف و مرد را ناکح ص پس ملک یافته می شود در زن بخلاف ابانت چه آن عبارت است از ازاله وصلت قرابت و آن مشترک است میان هر دو و بخلاف تحریم چه آن عبارت است از ازاله حلت و آن نیز مشترک است میان هر دو پس اضافت ابانت و تحریم صحیح خواهد بود بسوی زن و شوی هر دو و اضافت طلاق صحیح نخواهد شد مگر بسوی زن **مسئله ۲**- اگر کسی بگوید بزن خود که انت طالق واحدة اولا یعنی بر تو طلاق است یک یا نی پس طلاق واقع نمیشود و قال رض همچنین مذکور است در جامع صغیر و دیگر اختلاف نیست دران و لیکن این قول ابی حنیفه رح و قول اخیر ابی یوسف رح است و بنا بر قول محمد رح که قول اول ابی یوسف رح است یک طلاق رجعی واقع میشود و در کتاب الطلاق از مبسوط مذکور است که در صورتیکه بگوید بزن خود انت طالق واحدة اولا شی پس یک طلاق رجعی واقع میشود نزد محمد رح و درین مسئله یعنی انت طالق واحدة اولا شی و مسئله سابق یعنی انت طالق واحدة اولا هیچ فرق نیست پس مسئله که مذکور است در جامع صغیر اگر قول همه باشد پس از محمد رح دو روایت است و دلیل علمای ما رح این است که شک واقع شده است در یک طلاق بجهت آنکه کلمه شک که لفظ او است داخل شده است میان لفظ واحدة و میان کلمه نفی که لا است پس ساقط خواهد شد اعتبار لفظ واحدة و باقی خواهد ماند قول وی انت طالق بخلاف آنکه اگر بگوید انت طالق اولا زیرا چه طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه درین صورت شک واقع شده است در اصل ایقاع طلاق پس واقع نخواهد شد و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح این است که وصف هرگاه مقترن میشود بذکر عدد وا یا نمی بینی که اگر کسی بگوید بزنیکه او را وطی نکرده است انت طالق ثلاثا مطلقه به سه طلاق میشود و اگر وقوع طلاق بوصف میشد هر آئینه ذکر ثلاث لغو میگردید و سر آن این است که فی الحقیقت واقع نمیشود مگر منعوت محذوف یعنی انت طالق تطلیقة واحدة چنانچه پیشتر مذکور شد و هرگاه واقع میشود چیزیکه عدد نعت است پس شک داخل خواهد شد در ایقاع آن پس بسبب شک هیچ واقع نخواهد **مسئله ۳**- اگر بگوید کسی با زن خود که بر تو طلاق است بعد از مرگ من یا بعد از مرگ تو پس هیچ چیز واقع نمیشود زیرا چه در صورت اول اضافت طلاق نموده است بسوی وقتیکه منافی طلاق است زیرا چه شوهر را بسبب موت اهلیت ایقاع طلاق نمی ماند و در صورت دوم زن بسبب موت محل طلاق نمی ماند و این هر دو ضرورت برای وقوع طلاق **مسئله ۴** اگر شوهر مالک زن خود گردد

او شقصًا منها او ملکت المرأة زوجها او شقصًا منه وقعت الفرقة للمنافاة بین الملکین اما ملکها
ایاه فللاجتماع بین المالکیة والمملوکیة واما ملکه ایاها فلان ملک النکاح ضروری ولا ضرورة مع قیام ملک الیمین
فینتفی ولو اشتراها ثم طلقها لم یقع شیء لان الطلاق یستدعی قیام النکاح ولا بقاء له مع المنافی لا من وجه ولا من کل وجه
وکذا اذا ملکته او شقصًا منه لا یقع الطلاق لما قلنا من المنافاة وعن محمد رح انه یقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه
لا عدة هنالک حتی حل وطیها له وان قال لها وهی امة لغیره انت طالق ثنتین مع عتق مولاک ایاک فاعتقها ملک الزوج الرجعة
لانه علق التطلیق بالاعتاق او العتق لان اللفظ ینتظمهما والشرط ما یکون معدومًا علی خطر الوجود والحکم یتعلق به والمذکور بهذه
الصفة والمعلق به التطلیق لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطلیقًا عند الشرط عندنا واذا کان التطلیق معلقًا بالاعتاق او العتق یوجد بعده
ثم الطلاق یوجد بعد التطلیق فیکون الطلاق متأخرًا عن العتق فیصادفها وهی حرة فلا تحرم حرمة غلیظة بالثنتین تبقی شیء وهذا لان
کلمة مع للقران قلنا قد یذکر للتأخر کما فی قوله تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا فیحمل علیه بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط ولو قال
اذا جاء غد فانت طالق ثنتین وقال المولی اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتی تنکح زوجًا غیره وعدتها

یا مالک جزوی از ان شود **ف** چون نصف آن یا ربع آن مثلاً **ص** یا زن مالک شوهر خود شود یا مالک
جزوی از ان گردد پس فرقت واقع میشود میان زن وشوهر زیرا چه میان ملک نکاح وملک رقبه منافات است اما در صورت مالک شدن
زن مر شوهر خود را پس بجهت آنکه لازم می آید که زن مذکوره مالک هم باشد وهم مملوک **ف** چه زن مملوک است بحکم نکاح واجتماع مالکیت
ومملوکیت ممتنع است **ص** اما در صورت مالک شدن شوهر مر زن خود را پس بجهت آنکه ملک نکاح ثابت میشود بسبب ضرورت هرگاه
شوهر مالک ذات زن مذکوره گشت ضرورت باقی نماند پس ملک نکاح نیز باقی نخواهد ماند **مسئله ۵** - اگر شخصی خرید زن خود را و بعد از ان
طلاق داد او را پس طلاق واقع نمیشود زیرا چه طلاق بدون قیام نکاح یافته نمیشود ودر صورت مذکوره نکاح باقی نیست بوجه من الوجوه نه
باعتبار عدت هم باقی نیست وتخمین وقتیکه زن مالک جمیع رقبه شوهر گردد یا مالک بعض آن وبعد از ان شوهرش طلاق دهد پس طلاق واقع نمیشود
بجهت آنکه درینصورت نیز نکاح باقی نیست بنا بر وجهیکه مذکور شد ودر روایتی از محمد رح که طلاق واقع میشود **ف** وقتیکه زن مالک جمیع رقبه شوهر گردد یا
مالک بعض آن **ص** بجهت آنکه درین هنگام عدت واجب است بر زن مذکوره **ف** پس نکاح آن باقیست من وجه **ص** بخلاف وقتیکه
شوهر خرید نماید زن خود را زیرا چه درین هنگام نکاح باقی نیست اصلا چه عدت واجب نمیشود بر زن مذکوره در حق شوهر مذکور که خواجه وی است
حتی که جائز است وی را که وطی کند زن مذکوره را **مسئله ۶** - اگر شخصی نکاح کند از کنیز غیر و بگوید بوی که انت طالق ثنتین مع عتق مولاک ایاک
یعنی تو مطلقه دو طلاق با آزاد کردن مولای تو مر ترا و بعد از ان آزاد کند کنیز مذکوره را خواجه اش پس میرسد شوهر مذکور را که مراجعت نماید
بجهت آنکه او معلق نموده است طلاق را بر اعتاق خواجه و اعتاق خواجه شرط است زیرا چه شرط چیزی است که بالفعل معدوم باحتمال وجود دارد و وقتی
یافته میشود و در اعتاق مذکور پس آن شرط خواهد بود و طلاق معلق خواهد شد بآن پس طلاق واقع خواهد شد بعد از وجود شرط که عتاق است
پس طلاق واقع خواهد شد بر زن مذکوره در حالیکه آزاد است لهذا زن مذکوره بسبب دو طلاق حرام نخواهد شد بحرمت غلیظه **مسئله ۷**
اگر بگوید شخص مذکور بکنیز مذکوره که زن وی است هرگاه بیاید فردا پس بر تو دو طلاق است و بگوید خواجه بکنیز مذکوره هرگاه بیاید فردا پس تو آزاد باشی
و روز فردا رسد پس حلال نیست زن مذکوره بر شوهر مذکور تا آن زمان که نکاح کند کنیز مذکوره را شخصی دیگر و طلاق دهد و بگذرد عدت وی

ثلث حيض وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله زوجها يملك الرجعة لان الزوج قرن الايقاع
باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذى علق به المولى العتق وانما ينعقد المعلق سببا عند الشرط والعتق
يقارن الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارنا للعتق ضرورة فتطلق بعد العتق
فصار كالمسئلة الاولى ولهذا يقدر عدتها بثلث حيض ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها
وهى امة فكذا الطلاق والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الاولى لانه علق التطليق باعتاق
المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ما قررناه وبخلاف العدة لانه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة
يؤخذ فيها بالاحتياط ولا وجه الى ما قال لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق يقارن التطليق
لانه علته فيقترنان

فصل فى تشبيه الطلاق ووصفه

ومن قال لامرأته انت طالق هكذا يشير بالابهام والسبابة
والوسطى فهى ثلث لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد فى مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم قال عليه السلام
الشهر هكذا وهكذا وهكذا الحديث وان اشار بواحدة فهى واحدة وان اشار بالثنتين فهى ثنتان لما قلنا والاشارة تقع بالمنشورة منها

که سه حیض است واین نزد شیخین رح است وگفته است محمد رح که میرسد شوهر زن مذکوره را که رجعت نماید زیرا چه ایقاع طلاق مقارن
اعتاق خواهد است بجهت آنکه شوهر مذکور معلق نموده است تطلیق وی را بچیزیکه معلق نموده است خواجه اعتاق وی را بآن پس تطلیق مقارن
اعتاق خواهد بود وعتق مقارن اعتاق است پس ایقاع طلاق مقارن عتق خواهد بود بالضرورة و واقع خواهد شد طلاق بر کنیز مذکوره
بعد از عتق لہذا مدت زن مذکوره مقدر است بسه حیض واگر طلاق واقع میشد درحالیکه آن کنیز است پس عدت آن دو حیض
بودی فقط وهرگاه چنین شد پس رجعت صحیح خواهد بود چنانچه در مسئله اول و دلیل شیخین رح این است که شوهر مذکور معلق نموده است طلاق
بچیزیکه معلق نموده است خواجه عتق وی را بآن وعتق واقع میشود بر زن مذکوره درحالیکه کنیز است پس همچنین طلاق نیز واقع خواهد شد بر وی
درحالیکه کنیز است وبسبب دو طلاق حرام میشود کنیز بحرمت غلیظ ف پس رجعت صحیح نخواهد شد وحلال نخواهد شد تا آن زمان که وطی
کند آنرا شوهر دیگر ص بخلاف مسئله اول زیرا چه در آن معلق نموده است طلاق را بر عتق پس طلاق یافته خواهد شد بعد از عتق و
بخلاف عدت چه در آن احتیاط نموده میشود ف واحتیاط این است که مقدر شود بسه حیض تا منقضی شود مدت عدت بیقین ص
وآنچه محمد رح گفته است که تطلیق مقارن عتق خواهد بود پس واقع خواهد شد طلاق بعد از عتق پس آن معنی ندارد زیرا چه عتق اگر مقارن
اعتاق باشد بسبب آنکه اعتاق علت عتق است واعتاق وتطلیق باهم مقارن اند لہذا تطلیق مقارن عتق خواهد بود پس جواب آن این است که طلاق نیز
مقارن تطلیق است زیرا چه تطلیق علت طلاق است پس عتق مقارن طلاق خواهد بود نه اینکه طلاق موخر خواهد شد از عتق والله اعلم

فصل در بیان تشبیه طلاق و وصف آن

مسئله ۱ - اگر شخصی بگوید با زن خود که بر تو طلاق است بکذا یعنی
چنین واشاره نماید بانگشت نر وانگشت شهادت وانگشت میانه پس واقع میشود سه طلاق زیرا چه بسبب اشاره بسوی انگشت
فهمیده میشود عدد در عرف وعادت وقتیکه مقارن باشد بعدد مبهم ولفظ بکذا همچنین است وانگشتها سه اند پس سه طلاق مراد
خواهد بود و در حدیث آمده است الشهر بکذا وبکذا وبکذا تا آخر حدیث واگر اشارت نماید بیک انگشت پس واقع خواهد شد یک طلاق واگر
اشاره نماید بدو انگشت پس واقع خواهد شد دو طلاق وبدانکه اشارت واقع میشود بانگشتهائیکه مضموم نیست یعنی معقود نیست بلکه قائم است

وقیل اذا اشار بظهورها فبالمضموم منها واذا کان تقع الاشارة بالمنشورة منها فلو نوى الاشارة بالمضمومتين يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا نوى الاشارة بالكف حتى يقع في الاولى ثنتان ديانة وفي الثانية واحدة لانه يحتمله لكنه خلاف الظاهر ولو لم يقل هكذا يقع واحدة لانه لم تقترن بالعدد المبهم فبقي الاعتبار لقوله انت طالق واذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن او البتة وقال الشافعي رح يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصفه بما يحتمله لفظه الا ترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذا الوصف لتعيين احد المحتملين ومسئلة الرجعة ممنوعة فتقع واحدة بائنة اذا لم تكن له نية او نوى الثنتين

وبعضی از مشائخ رح گفته اند که اگر اشاره نماید به پشت انگشتها پس اشارت واقع میشود بانگشتهای که مضموم است و بدانکه اگر گوید طلاق دهنده که من اشارت نموده ام بدو انگشت معقود پس مقبول است قول او از روی دیانت در صورتیکه واقع میشود اشارت بانگشتانیکه معقود نیست ولیکن نزد قاضی مقبول نیست و همچنین وقتیکه نیت اشارت نماید بکف یعنی بگوید که من نیت اشارت نموده ام بکف نه بانگشتان پس مقبول است قول او از روی دیانت نه از روی قضا حتی که واقع میشود در صورت اول ۲ طلاق و در صورت دوم یک طلاق از روی دیانت زیراچه ف اشارت چنانچه حاصل میشود بانگشتان قائم حاصل میشود بانگشت معقود و بکف دست نیز پس وقتیکه گفت که اراده نموده ام اشارت بدو انگشت معقود یا بکف دست پس ص اراده کرد چیزیرا که اشارت مذکور احتمال آن دارد ولیکن خلاف ظاهر است و در صورت مرقومه اگر نه گفت هکذا نگوید و اشارت نماید بانگشت نر و انگشت شهادت در میانه واقع میشود یک طلاق زیراچه اشارت مقارن نگشت بعدد مبهم پس باقی ماند فقط قول وی بر تو طلاق است ف وازان واقع نمیشود مگر یک طلاق ص مسئله ۲- اگر شخصی وصف طلاق نماید بشدت یا زیادت باینطور که بگوید انت طالق بائن یعنی بر تو طلاق بائن است یا بگوید که انت طالق البتة یعنی بر تو طلاق است البته پس طلاق بائن واقع میشود خواه مدخوله باشد زن او و یا غیر مدخوله و گفته است شافعی رح که طلاق رجعی واقع میشود وقتیکه مدخوله باشد زیراچه رجعت در عقب طلاق مشروع است در مدخوله و وصف آن به بینونت خلاف مشروع است پس شوهر را نمیرسد که طلاق بائن دهد پس وصف بینونت لغو خواهد شد چنانچه لغو می شود در صورتیکه بگوید که بر تو طلاق است باین شرط که حق رجعت نیست مرا و دلیل علمای ما این است که شخص مذکور وصف طلاق نموده است بچیزیکه طلاق احتمال آن دارد زیراچه طلاق بائن واقع می شود در زن غیر مدخوله نیز طلاق بائن می شود بعد از گذشتن عدت و هر گاه چنین شد پس طلاق بائن واقع خواهد شد زیراچه شخص مذکور بذکر وصف مذکور تعیین نمود چیزیرا که طلاق احتمال آن دارد و مسئله رجعت که ذکر کرده است آنرا شافعی رح برای تائید مذهب خود مسلم نیست زیراچه دران صورت نیز واقع میشود یک طلاق بائن و وقتیکه طلاق دهنده چیزی نیت نکرده باشد یا نیت دو طلاق کرده باشد

اما اذا نوى الثلث فثلث لما مرّ من قبل ولو عنى بقوله انت طالق واحدةً وبقوله بائن او البتة اخرى
يقع تطليقتان بائنتان لان هذا الوصف يصلح لابتداء الايقاع وكذا اذا قال انتِ طالق افحش الطلاق
لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو البينونة فى الحال فصار كقوله بائن وكذا اذا قال اخبث الطلاق
او اسوأه لما ذكرنا وكذا اذا قال طلاق الشيطان او طلاق البدعة لان الرجعى هو السنة فيكون البدعة
وطلاق الشيطان بائنًا وعن ابى يوسف رح فى قوله انتِ طالق للبدعة انه لايكون بائنًا الا بالنية لان
البدعة قد تكون من حيث الايقاع فى حالة حيض فلابد من النية وعن محمد رح انه اذا قال انتِ طالق للبدعة
او طلاق الشيطان يكون رجعيًّا لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق فى حالة الحيض فلا يثبت البينونة
بالشك ولو اذا قال كالجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة وذلك باثبات زيادة الوصف وكذا اذا قال
مثل الجبل لما قلنا وقال ابو يوسف رح يكون رجعيًّا لان الجبل شئ واحد فكان تشبيهًا به فى توحده ولو قال لها
انتِ طالق اشد الطلاق او كالف او ملأ البيت فهى واحدة بائنة الا ان ينوى ثلثا

اما وقتیکه نیت سه طلاق کرده باشد پس واقع میشود سه طلاق زیرا چه بائن احتمال سه طلاق دارد چنانچه سابق مذکور شد مسئله ۳
اگر شخصی بگوید بزن خود انت طالق بائن یا انت طالق البته واراده یک طلاق نماید از قول خود انت طالق واراده طلاق دیگر نماید از لفظ بائن یا از لفظ البته پس
واقع میشود دو طلاق بائن زیرا چه لفظ بائن و البته صلاحیت این دارد که طلاق واقع شود بان ابتداءً مسئله ۴ اگر کسی بگوید بزن خود انت طالق افحش الطلاق
یعنی بر تو فاحش ترین طلاق است پس واقع میشود طلاق بائن زیرا چه طلاق موصوف نمیشود بفحش مگر باعتبار اثر خود یا بطور
که قاطع نکاح باشد فی الحال پس وصف آن بفحش بمنزله وصف آن به بینونت است وهمچنین است اگر بگوید انتِ طالق اخبث الطلاق یعنی
بر تو خبیث ترین طلاق است یا بگوید انت طالق اسوء یعنی بر تو بد ترین طلاق است وهمچنین اگر بگوید بر تو طلاق است طلاق
شیطان یا طلاق بدعت زیرا چه طلاق رجعی سنت است پس طلاق شیطان وطلاق بدعت طلاق بائن خواهد بود ومرویست
از ابی یوسف رح که اگر بگوید انت طالق للبدعة پس طلاق بائن واقع نمی شود مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیرا چه بدعت در طلاق
ف بدو طریق است یکی در ایقاع ص طلاق ف با ینصور که طلاق دهد ص در حالت حیض ف چه دادن طلاق
در حالت حیض بدعت است ودوم باین طور که طلاق بائن دهد ص پس ضرورست که نیت آن نماید ومرویست از محمد رح
که اگر بگوید انت طالق للبدعة او طلاق الشیطان پس طلاق رجعی واقع میشود زیرا چه وصف مذکور گاهے یافته میشود بسبب
دادن طلاق در حالت حیض پس بینونت ثابت نخواهد شد بسبب شک واحتمال مگر وقتیکه نیت نماید مسئله ۵ - اگر شخصی گوید
بزن خود که بر تو طلاق است مانند کوه پس واقع میشود طلاق بائن نزد طرفین رح وگفته است ابو یوسف رح که واقع میشود طلاق رجعی زیرا چه کوه شی واحد است
پس تشبیه طلاق بکوه در وحدت است ودلیل طرفین رح این است که تشبیه برای زیادتی طلاق است البته وزیادتی ثابت نمی شود دران مگر بوصف بینونت پس
واقع خواهد شد طلاق بائن مسئله ۶ اگر بگوید شخصے بزن خود که انت طالق اشد الطلاق یعنی بر تو شدید ترین طلاق
است یا بگوید انت طالق کالف او ملاء البیت یعنی بر تو طلاق است مانند هزار یا مانند پری خانه پس واقع میشود یک طلاق
بائن مگر وقتیکه نیت سه طلاق نماید چه درین هنگام واقع میشود سه طلاق زیرا چه بسبب گردن مصدر نیت سه طلاق صحیح میشود

اما الاول فلانه وصفه بالشدة وهو البائن لانه لا يحتمل الانتقاض والارتفاض اما الرجعي فيحتمله وانما تعتبر الثالث لذكره المصدر واما الثاني فلانه قد يراد بهذا التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى يقال هو كالف رجل ويراد به القوة فيصح نية الامرين وعند فقدانها يثبت اقلهما وعن محمد رح انه يقع الثلث عند عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهرا فصار كما اذا قال انت طالق كعدد الف واما الثالث فلان الشئ قد يعد كبيرا لعظمه في نفسه وقد يعد لكثرته فاي ذلك نوى صحت نيته وعند انعدام النية ثبت الاقل ثم الاصل عند ابي حنيفة رح انه متى شبه الطلاق بشئ يقع بائنا اي شئ كان المشبه به ذكر العظم او لم يذكر لما مر ان التشبيه يقتضي زيادة وصف وعند ابي يوسف رح ان ذكر العظم يكون بائنا والا فلا اي شئ كان المشبه به لان التشبيه قد يكون في التوحد على التجريد اما ذكر العظم فللزيادة لا محالة وعند زفر رح ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس يقع بائنا والا فهو رجعي وقيل محمد رح مع ابي حنيفة رح وقيل مع ابي يوسف رح وبيانه في قوله مثل رأس الابرة مثل عظم رأس الابرة ومثل الجبل مثل عظم الجبل

اما وقوع طلاق بائن در صورت اول پس بجهت آنکه وصف طلاق نموده است بشدت وطلاقیکه موصوف باشد بشدت طلاق بائن است چه آن احتمال نقض وفسخ ندارد واما طلاق رجعی پس آن احتمال نقض دارد لهذا شدید نخواهد شد اما وقوع طلاق بائن در صورت دوم پس بجهت آنکه گاهی از تشبیه مذکور قوت اراده نموده میشود وگاهی عدد چنانچه گفته میشود که فلان مانند هزار مرد است ومراد ازان قوت است پس نیت هر دو معنی صحیح خواهد بود ووقتیکه هیچ نیت یافته نشود ثابت خواهد شد چیزیکه کمتر است از میان آن هر دو **ف** وآن کمتر یک طلاق بائن است **ص** ومرویست از محمد رح که واقع میشود ثلثه طلاق وقتیکه هیچ نیت نباشد زیرا چه هزار عدد است پس مراد ازان تشبیه در عدد است پس چنان شد که بگوید بر تو طلاق است مثل عدد هزار واما در صورت سوم پس بجهت آنکه چیزی گاهی بزرگ شمرده میشود بسبب عظم وبزرگی شی وگاهی بزرگ میشود بسبب کثرت آن پس هر کدام ازین دو چیز اراده کند صحیح است نیت آن ووقتیکه هیچ نیت نباشد ثابت میشود چیزیکه کمتر است وبعد ازان بدانکه قاعده نزد ابی حنیفه رح این است که هرگاه تشبیه داده شود طلاق بچیزی واقع میشود طلاق بائن هر چیزیکه باشد مشبه به خواه ذکر عظم آن کرده باشد یا نکرده باشد بجهت آنکه سابق مذکور شده است که مقتضای تشبیه این است که وصف زائد ثابت شود **ف** وآن وصف زائد بینونت است **ص** وقاعده نزد ابی یوسف رح این است که اگر ذکر عظم وبزرگی مشبه به نموده باشد طلاق بائن واقع میشود وگرنه طلاق بائن واقع نمیشود هر چیزیکه باشد مشبه به بجهت آنکه گاهی تشبیه داده میشود در وحدت پس مطلق تشبیه برای زیادتی نیست واما وقتیکه ذکر عظم نماید پس عظم برای زیادتی خواهد بود البته **ف** پس ثابت شود بینونت **ص** وقاعده نزد زفر رح این است که اگر مشبه به از جنس آن چیز است که موصوف است بعظم نزد مردمان پس طلاق بائن واقع میشود وگرنه طلاق رجعی واقع میشود وبعضی گفته اند که محمد رح موافق ابی حنیفه رح است وبعضی گفته اند که موافق ابی یوسف رح است واختلاف مذکور ظاهر میشود در صورتیکه بگوید شخصی بزن خود بر تو طلاق است مثل سر سوزن یا بر تو طلاق است مثل بزرگی سر سوزن یا بر تو طلاق است مثل کوه یا بر تو طلاق است مثل بزرگی کوه **ف** چه در مثال اول طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح فقط ودر مثال دوم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح وابی یوسف رح نه نزد زفر رح ودر مثال سوم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه وزفر رح نه نزد ابی یوسف رح ودر مثال چهارم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح

والايقاع في الماضي ايقاع في الحال لان الاسناد ليس في وسعه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بالاولى فلا تقع الثانية والبعدية في قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فحصلت الابانة بالاولى ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القبلية صفة للثانية لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال غير ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فيقترنان فتقعان وكذا اذا قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية صفة للاولى فاقتضى ايقاع الواحدة في الحال وايقاع الاخرى قبل هذه فتقترنان ولو قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان لان كلمة مع للقران وعن ابي يوسف رح في قوله معها واحدة تقع واحدة لان الكناية تقتضي سبق المكني عنه لا محالة وفي المدخول بها تقع ثنتان في الوجوه كلها لقيام المحلية بعد وقوع الاولى ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة رح وقالا تقع ثنتان ولو قال لها انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت طلقت ثنتين بالاجماع لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فتعلق جملة كما اذا نص على الثنتين او اخر الشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلى اعتبار الاول تقع ثنتان وعلى اعتبار الثاني لا تقع الا واحدة كما اذا نجز بهذه اللفظة فلا يقع الزائد على الواحدة بالشك بخلاف ما اذا اخر الشرط لانه مغير صدر الكلام فيتوقف الاول عليه

وایقاع طلاق در زمان ماضی ایقاع فی الحال است زیرا چه اسناد طلاق در زمان ماضی بوسع و قدرت طلاق دهنده نیست پس در انت طالق واحدة قبل واحدة قبلیت صفت واحدهٔ اولی مذکور است خواهد شد پس زن مذکوره بهمان واحدهٔ بائن خواهد گردید و واحدهٔ دوم واقع نخواهد شد و در انت طالق واحدة بعدها واحدة بعدیت صفت واحدهٔ اخیر است پس بینونت حاصل خواهد شد بواحدهٔ اولی و اگر گفته است انت طالق واحدة قبلها واحدة واقع میشود دو طلاق زیرا چه قبلیت صفت واحدهٔ ثانیه است چه با ضمیر آن متصل است پس مقتضی خواهد شد ایقاع واحدهٔ ثانیه را در زمان ماضی و ایقاع واحدهٔ اولی را در حال و ایقاع طلاق در ماضی نیز ایقاع فی الحال است پس هر دو طلاق مقترن واقع خواهند شد و همچنین اگر بگوید انت طالق واحدة بعد واحدة واقع میشود دو طلاق زیرا چه بعدیت صفت واحدهٔ اولی است پس مقتضی خواهد شد ایقاع یک طلاق را فی الحال و ایقاع طلاق دوم پیش از آن پس هر دو طلاق مقترن خواهند شد و اگر گفت زن مذکوره را انت طالق واحدة مع واحدة یا گفت انت طالق واحدة معها واحدة واقع میشود دو طلاق زیرا چه لفظ مع برای مقارنت است پس هر دو طلاق معا واقع خواهد شد و مروی است از ابی یوسف رح که در صورت دوم واقع میشود یک طلاق زیرا چه با ضمیر که متصل است بلفظ مع میخواهد که مرجع آن که واحدهٔ اول است بالضرور سابق باشد و در جمیع این صورتهای مذکوره اگر زن مسطوره مدخوله باشد پس بهر صورت دو طلاق واقع میشود زیرا چه زن مذکوره بعد واقع شدن طلاق اول محل طلاق دوم باقی میماند و بدا در همه این صورتها واقع میشود دو طلاق وقتیکه زن مدخوله باشد مسئله هم اگر گفت شخصی بزن خود که غیر مدخوله است ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة یعنی اگر تو داخل شوی درین سرای پس بر تو طلاق است یک و دیگر بعد از آن داخل سرای مذکوره شد زن مذکوره پس واقع شود بر آن یک طلاق نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واقع میشود دو طلاق و اگر گفت بزن مذکوره انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار و بعد از آن زن مذکوره داخل شد پس واقع میشود دو طلاق نزد همه دلیل صاحبین رح اینست که حرف واو برای جمع مطلق است پس هر دو طلاق معلق خواهد شد چنانکه واقع میشود وقتیکه تصریح کند بلفظ ثلاث یا موخر ذکر کند شرط را و دلیل ابی حنیفه رح اینست که جمع مطلق احتمال مقارنت و ترتیب دارد پس بر تقدیر مقارنت و ترتیب واقع نمیشود مگر یک طلاق چنانکه واقع میشود یک طلاق وقتیکه تنجیز تصریح کند بلفظ واحدة پس در صورت مذکوره واقع نخواهد زیاده بر یک بسبب شک بخلاف صورتیکه شرط را موخر ذکر کرده شود زیرا چه شرط موخر مغیر صدر کلام است پس موقوف خواهد بود طلاق اول بر آخر کلام

فيقعن جملة ولا معتبر فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف فيما ذكر الكرخي رح وذكر الفقيه ابو الليث رح انه يقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقيب وهو الاصح واما الضرب الثاني وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال لانها غير موضوعة للطلاق بل تحتمله وغيره فلا بد من التعيين او دلالته قال وهي على ضربين منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق رجعي ولا تقع بها الا واحدة وهي قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اما الاولى فلانها تحتمل الاعتداد عن النكاح وتحتمل اعتداد نعم الله تعالى فان نوى الاول تعين بنيته فيقتضي طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعة واما الثانية فلانها تستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هو المقصود منه فكان بمنزلته وتحتمل الاستبراء ليطلقها واما الثالثة فلانها تحتمل ان تكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فاذا نواه جعل كانه قاله والطلاق يعقب الرجعة وتحتمل غيره وهو ان تكون واحدة عنده او عند قومه ولما احتملت هذه الالفاظ الطلاق وغيره يحتاج فيه الى النية ولا يقع الا واحدة لان قوله انت طالق فيها مقتضى او مضمر ولو كان مظهرا لا تقع بها الا واحدة فاذا كان مضمرا اولى

وواقع خواهد شد هر دو طلاق و در صورت تقدیم شرط متغیر صدر کلام یافته نمی شود پس طلاق اول موقوف نخواهد بود بر آخر کلام و اگر عطف نموده شود بحرف فا بایں طور که گفته شود انت طالق واحدة فواحدة ان دخلت الدار پس گفته است کرخی رح که دران نیز اختلاف است یعنی نزد ابوحنیفه رح واقع میشود یک طلاق و نزد صاحبین رح واقع میشود دو طلاق و گفته است فقیه ابوالليث رح که واقع میشود یک طلاق نزد همه زیراچه لفظ فا موضوع است برای تعقیب و همین صحیح است مسئله :- اما قسم دوم از طلاق که کنایت است پس طلاق واقع نمی شود بآن مگر بنیت یا بدلالت حال زیراچه کنایات طلاق موضوع نیست برای طلاق بلکه احتمال طلاق و غیر طلاق هر دو دارد پس برای تعیین آن نیت ضرورت یا دلالت حال قال رض کنایت دو قسم است یکی آنکه بآن واقع میشود یک طلاق رجعی و آن سه لفظ است یکی اعتدی دوم استبرئی رحمک سوم انت واحدة اما اول پس بجهت آنکه معنی اعتداد شمار است پس اعتدی احتمال دو معنی دارد یکی اینکه شمار بکن آنچه واجب است بر تو از حیض ها دوم اینکه شمار بکن نعمت خدا تعالی را پس اگر نیت معنی اول کرده باشد متعین میشود طلاق بسبب نیت آن و بدانکه طلاق میشود در ضمن بایں ضرورت که اداء امر نمود است و برا شمار نمودن حیضها دراین امر صحیح نمیشود مگر وقتیکه طلاق داده باشد و برا زیراچه پیشتر از طلاق شمار حیض واجب نیست بر وی پس چنان شد که گفت انت طالق واعتدی و ضرورت صحت امر تقع میشود بسبب طلاق رجعی لهذا واقع خواهد شد طلاق رجعی و اما دوم یعنی استبرئی رحمک پس بجهت آنکه احتمال دارد که معنی آن این باشد که طلب بکن پاکی رحم خود را از ولد برای شوهر دیگر چه این تصریح است بچیزیکه مقصود است از اعتدی یعنی شمار نمودن حیضها پس درین هنگام بمنزله اعتدی خواهد بود و نیز احتمال دارد که معنی آن این باشد که طلب پاکی رحم بکن از حمل تا طلاق دهم ترا پس هرگاه نیت معنی اول کرد واقع خواهد شد طلاق رجعی چنانچه در اعتدی ص و اما سوم یعنی انت واحدة پس بجهت آنکه احتمال دارد که مراد ازان این باشد که انت طالق تطليقة واحدة و هرگاه اراده این کرد پس گویا گفت انت طالق تطليقة واحدة پس یک طلاق رجعی واقع خواهد شد چه باین عبارت یک طلاق رجعی واقع میشود و احتمال دارد که معنی آن این باشد که انت واحدة پس معنی نظیر یعنی تو تنها هستی و نیست کسی نظیر با تو یا انت واحدة نساء العالم فی الجمال یعنی مثل تو نیست کسی از زنهای عالم در جمال و هرگاه الفاظ مذکوره احتمال معنی طلاق و غیر طلاق هر دو دارد پس دران نیت ضرورست و بدانکه در صورتها واقع نمی شود مگر یک طلاق بجهت آنکه در صورتها انت طالق مقدرست و وقتی که انت طالق صریح باشد واقع نمیشود مگر یک طلاق پس همچنین در صورتها نیز یک طلاق رجعی واقع خواهد شد بطریق اولی زیراچه تقدیر کمتر اولی ست به نسبت تصریح

وفی قوله واحدة ان صار المصدر مذکورا لکن التنصیص علی الواحدة ینافی نیة الثلث ولا معتبر باعراب

الواحدة عند عامة المشائخ وهو الصحیح لان العوام لا یمیزون بین وجوه الاعراب **قال** وبقیة الکنایات

اذا نوی بها الطلاق کانت واحدة بائنة وان نوی ثلثا کان ثلثا وان نوی ثنتین کانت واحدة

بائنة وهذا مثل قوله انتِ بائنٌ وبتّةٌ وبَتْلةٌ وحرامٌ وحبلكِ علی غاربكِ والحقی باهلكِ وخلیّةٌ

وبریّةٌ ووهبتكِ لاهلكِ وسرّحتكِ وفارقتكِ وامركِ بیدكِ واختاری

وانتِ حرةٌ وتقنّعی وتخمّری واستبرئی واعزبی واخرجی واذهبی وقومی وابتغی الازواج لانها

یا آنکه بعضی گفته اند که در صورت سوم وقتی که بگوید انت واحدة بنصب واقع میشود طلاق واگر بجر گوید واقع نمیشود زیرا چه در صورت اول صفت مصدر محذوف است تقدیره

در صورت دوم واکثر مشائخ رح گفته اند که اعراب اعتبار ندارد وهمین صحیح است زیرا چه عوام تمیز نمیکنند در وجوه اعراب **مسئله** باقی کنایات سوای الفاظ

مذکوره وقتیکه نیت طلاق کند بآن واقع میشود یک طلاق بائن واگر نیت سه طلاق نماید واقع میشود سه طلاق واگر نیت دو طلاق نماید واقع

میشود یک طلاق والفاظهای کنایت طلاق اینست انت بائن وانت بتة وانت تبلة وانت حرام وحبلک علی غاربک والحقی باهلک وانت خلیة

وبریة ووهبتک لاهلک وسرحتک وفارقتک وامرک بیدک وانت حرة وتقنعی وتخمری واستبری واعزبی واخرجی واذهبی وقومی وابتغی الازواج چه

این همه الفاظ کنایت است زیرا چه این همه الفاظ احتمال طلاق وغیر طلاق هر دو دارد اما انت بائن پس بجهت آنکه معنی آن این است که تو بائن جدا هستی

از نکاح یا جدا هستی از حسن خلق ودین وهمچنین است انت بتة وانت تبلة یعنی تو منقطع هستی از نکاح یا منقطع هستی از حسن خلق ودین وهمچنین انت حرام یعنی ممنوع

هستی از نکاح یا حرام است صحبت تو بسبب بدخلقی تو وهمچنین حبلک علی غاربک یعنی رسن تو بر گردن تست برو هر جا که خواهی بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا بجهت

زیارت مادر وپدر خود وهمچنین الحقی باهلک یعنی لاحق شو باهل خود بسبب آنکه طلاق دادم ترا یا بسبب آنکه تو قابل صحبت نیستی بسبب سوء خلق تو وهمچنین انت

خلیة یعنی تو خالی هستی از نکاح یا خالی هستی از حسن خلق ودین وانت بریة بمعنی انت خلیة است وهمچنین وهبتک لاهلک یعنی بخشیدم ترا باهل تو بسبب آنکه طلاق

دادم ترا یا بخشیدم ترا باهل تو بسبب سوء خلق تو که آنجا سکونت نمائی وهمچنین سرحتک یعنی گذاشتم ترا از قید نکاح ای طلاق دادم یا گذاشتم ترا تا بروی

در قوم خود وهمچنین فارقتک یعنی جدا کردم ترا از مسکن بسبب سوء خلق تو وهمچنین امرک بیدک یعنی عمل تو در دست تست ای عمل طلاق یا عمل غیر طلاق

وهمچنین انت حرة یعنی آزاد هستی از قید نکاح یا تو حرة هستی یعنی کنیز نیستی وهمچنین تقنعی مقنع بپوش ودر پرده شو از من بجهت آنکه طلاق دادم ترا

یا در پرده شو از اجنبی تا او نه بیند ترا وتخمری بمعنی تقنعی است وهمچنین استبری یعنی بپوش خود را از من بجهت آنکه ترا طلاق دادم یا بپوش خود را

از نامحرمان وهمچنین اعزبی یعنی سفر اختیار کن بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا سفر اختیار کن برای زیارت مادر وپدر خود وهمچنین اخرجی واذهبی وقومی

یعنی بیرون شو وبرو وبرخیز وبرو بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا بیرون شو وبرو وبرخیز برای سوال طلاق بکن وهمچنین ابتغی الازواج یعنی بجوی

وطلب کن شوهران را بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا طلب بکن امثال خود را برای مجالست صح وهرگاه ثابت شد که این همه الفاظ

تحتمل الطلاق وغيره فلابد من النية قال الا ان يكون في حالة مذاكرة الطلاق فيقع بها الطلاق في القضاء ولا يقع فيما بينه وبين الله تعالى الا ان ينويه قال رض سوّى بين هذه الالفاظ وهذا فيما لا يصلح ردًّا والجملة في ذلك ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهي حالة الرضاء وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا وردًّا وما يصلح جوابا لا ردًّا وما يصلح جوابا ويصلح سبًّا وشتيمة ففي حالة الرضاء لا يكون شئ منها طلاقا الا بالنية والقول قوله في انكار النية لما قلنا وفي حالة مذاكرة الطلاق لم يصدق فيما يصلح جوابا ولا يصلح ردًّا في القضاء مثل قوله خلية وبرية بائن بتة حرام اعتدي امرك بيدك اختاري لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سوال الطلاق ويصدق فيما يصلح جوابا وردًّا مثل قوله اذهبي اخرجي قومي تقنعي تخمري وما يجري هذا المجرى لانه يحتمل الرد وهو الادنى فحمل عليه

احتمال طلاق وغیر طلاق دارد پس نیت شرط است دران مگر وقتیکه بگوید شوهر یکے ازین الفاظ در حالت مذاکرهٔ طلاق یعنی در حالیکه زن سوال کند که طلاق نماید پس قاضی حکم میکند بوقوع طلاق ولیکن واقع نمی شود میان او و میان خدای تعالی مگر وقتیکه نیت طلاق کرده باشد قال رض صاحب قدوری هیچ فرق نکرده است میان این الفاظ در وقوع طلاق و گفته است که طلاق واقع می شود بجمیع این الفاظ از روی قضا نه از روے دیانت در حالت مذاکرهٔ طلاق وقتیکه نیت نکرده باشد و حال آنکه حکم چنین نیست بلکه مخصوص است بالفاظی که صلاحیت ردّ سوال طلاق ندارد و بدانکه قاعده این است که شکل این الفاظ را سه حالت است یکی حالت مطلق یعنی غیر مقید بغضب و مذاکرهٔ طلاق و آن حالت رضا است دوم حالت مذاکرهٔ طلاق و سوم حالت غضب و الفاظ کنایات نیز سه قسم است یکی ازان صلاحیت جواب و ردّ هر دو دارد دوم صلاحیت جواب دارد نه صلاحیت ردّ سوم صلاحیت جواب و سب و شتم دارد پس در حالت رضا بسبب هیچ یکی ازآنها طلاق واقع نمی شود مگر به نیت و معتبر قول شوهر است وقتیکه انکار نیت طلاق کند درین صورتها بجهت آنکه این همه الفاظ احتمال طلاق و غیر طلاق هر دو دارد پس نیت ضرور است برای تعین و در حالت مذاکرهٔ طلاق بغیر نیت از روی قضا مقبول نیست قول شوهر اگر انکار نیت نماید در صورتیکه بگوید شوهر الفاظی را که صلاحیت جواب دارد و صلاحیت ردّ ندارد و الفاظ مذکوره که صلاحیت جواب دارد نه صلاحیت ردّ این است خلیة و بریة و باین و بتة و حرام و اعتدی و امرک بیدک و اختاری و دلیل آن این است که ظاهر مراد شوهر ازین الفاظ طلاق است در حالت سوال طلاق چه این همه الفاظ صلاحیت ردّ سوال ندارد و اگر در حالت مذکوره بگوید شوهر الفاظی را که صلاحیت جواب و ردّ هر دو دارد پس طلاق واقع نمیشود بغیر نیت و مقبول است قول شوهر اگر انکار نیت نماید و الفاظ مذکوره این است اخرجی و اذهبی و قومی و تقنعی و تخمری و مانند آن زیرا چه این همه الفاظ احتمال ردّ سوال دارد و ردّ سوال کمتر است بنسبت وادن طلاق پس بر آن محمول خواهد شد ف واما الفاظ مذکوره احتمال ردّ سوال دارد بجهت آنکه اخرجی احتمال این معنی دارد که بگذار این کلام را و بیرون شو همچنین اذهبی و قومی یعنی بگذار این کلام را و برو و برخیز و همچنین قول وی تقنعی یعنی مقنع بپوش چه امر بپوشیدن مقنع گاهی میشود برای بیرون رفتن پس معنی آن خواهد بود که بگذار این کلام را و بیرون شو و تخمری مثل تقنعی است

وفي حالة الغضب يصدق في جميع ذلك لاحتمال الرد او السب الا فيما يصلح للطلاق ولا يصلح
للرد والشتم كقوله اعتدي واختاري وامرك بيدك فانه لا يصدق فيها لان الغضب يدل على ارادة
الطلاق وعن ابي يوسف رح في قوله لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقتك
انه يصدق في حالة الغضب لما فيها من احتمال معنى السب ثم وقوع البائن بما سوى الثلثة الاول
مذهبنا وقال الشافعي رح يقع بها رجعي لان الواقع بها طلاق لانها كنايات عن الطلاق ولهذا تشترط
النية وينتقص بها العدد والطلاق معقب للرجعة كالصريح ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله
مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا خفاء في الاهلية والمحلية والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها

ص و در حالت غضب طلاق واقع نمیشود مگر بنیت و قبول است قول شوهر اگر انکار نیت نماید در جمیع الفاظ مگر الفاظیکه صلاحیت جواب دارد و صلاحیت
رد و شتم ندارد و آن سه لفظ است یکی اعتدی دوم اختاری سوم امرک بیدک چه از هر سه الفاظ طلاق واقع میشود بغیر نیت و در حالت غضب
از وی قضاء مقبول نیست قول شوهر اگر انکار نیت نماید زیراچه حالت غضب دلالت میکند بر ارادهٔ طلاق و مرویست از ابی یوسف رح
که اگر گوید شوهر در حالت غضب لاملک لی علیک ولا سبیل لی علیک وخلیت سبیلک وفارقتک ف رهنمتی یافتک ص پس قول شوهر قبول است
اگر انکار نیت نماید زیرا که معنی سب و شتم ازین الفاظ محتمل است ف بجهت آنکه قول وی لاملک لی علیک احتمال این معنی دارد که ملک من بر تو
نیست بجهت آنکه چنان بکنید هستی که قابل این هستی که مملوک شوهری و همچنین لفظ لاسبیل لی علیک احتمال این معنی دارد که مرا بر تو سبیل نیست بجهت شر و سوء
خلق تو و لفظ خلیت سبیلک احتمال این معنی دارد که بگذاشتم سبیل ترا بجهت آنکه من کار زده ام از صحبت تو و لفظ فارقتک احتمال این معنی دارد که
جدا کردم من ترا از مسکن بسبب سوء خلق تو و لفظ الحقی باهلک بمعنی فارقتک است ص و بعد از آن بدانکه آنچه مذکور شد که واقع می شود
طلاق بائن اگر بگوید شوهر بزن خود انت بائن و بتة و بتلة این نزد علمای ما رح است و گفته است شافعی رح که واقع میشود بآن طلاق رجعی
زیراچه واقع میشود باین هر سه الفاظ طلاق بجهت آنکه این همه الفاظ کنایت است از طلاق و لهذا نیت طلاق شرط است در آن و لهذا ناقص
میشود عدد طلاق چنانچه ناقص میشود بطلاق صریح باینطور که شوهر مالک سه طلاق بود و هرگاه طلاق داد مالک دو طلاق ماند و لهذا اگر نیت
طلاق نماید واقع میشود سه طلاق و هرگاه چنین شد پس جائز خواهد بود رجعت چنانچه جائز است رجعت در طلاق صریح که کنی حجت یعنی این کنایت است
و دلیل علمای ما این است که تصرف ابانت صادر گشته است از شخصی که اهلیت آن دارد در محلیکه قابل ابانت است بنابر ولایت شرعی که ثابت است بزن مذکوره
شوهر قسمیکه دفع کند زن خود را از نزد خود باینطور که بائن گرداند اما اهلیت شوهر پس بجهت آنکه او عاقل و بالغ است و اما محلیت زن مذکوره پس بجهت آنکه
زن مذکوره قابل طلاق است قبل الدخول و بعد الدخول نیز وقتیکه طلاق بعوض دهد و اما ولایت شرعی پس بجهت آنکه تصرفات مشروع است
باعتبار احتیاج مردم و بنده گاهی محتاج می شود بسوی ابانت بسبیل تاجیل و تاخیر چنانچه در طلاق رجعی و گاهی محتاج میشود بسوی ابانت
بسبیل تعجیل مع عدم بقای محلیت چنانچه در سه طلاق و گاهی محتاج می شود بسوی ابانت بسبیل تعجیل مع القاء محلیت

كيلا ينسد عليه باب التدارك ولا يقع في عهدتها بالمراجعة من غير قصد وليست بكنايات
على التحقيق لانها عوامل في حقائقها والشرط تعيين احد نوعي البينونة دون الطلاق وانتقاص العدد
لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة وانما تصح نية الثلث فيها لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة وعند انعدام
النية يثبت الادنى ولا تصح نية الثنتين عندنا خلافا لزفر لانه عدد وقد بيناه من قبل وان قال لها اعتدي اعتدي اعتدي
وقال نويت بالاولى طلاقا وبالباقي حيضا دين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه ولانه يامر امرأته في العادة بالاعتداد
بعد الطلاق فكان الظاهر شاهدا له وان قال لم انو بالباقي شيئا فهي ثلث لانه لما نوى بالاولى الطلاق صار الحال
حال مذاكرة الطلاق فتعين الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق في نفي النية بخلاف ما اذا قال
لم انو بالكل الطلاق حيث لا يقع شيء لانه الظاهر لا يكذبه وبخلاف ما اذا قال نويت بالثالثة الطلاق دون الاوليين

وضرورت است که این نوع ایقاع هم مشروع باشد تا مسدود نشود بروی باب تدارک آن وقتی که نادم شود یعنی ممکن نباشد او را که رجوع کند او را بدون نکاح نمودن
شوهر دیگر و براو تا واقع نشود در عهده زن مذکوره بسبب مراجعت بدون قصد نکاح و هرگاه تعیین شد پس طلاق بائن واقع خواهد شد و جواب
شافعی رح این است که مذهب تحقیق این است که الفاظ مذکوره کنایات نیست بجهت آنکه آن مستعمل است در معنی حقیقی خود و آنچه شافعی رح گفته است
که اشتراط نیت دلالت میکند بر اینکه کنایت است از طلاق مسلم نیست زیراچه اشتراط نیت برای تعیین یکی از دو نوع بینونت است و نیت شرط است
برای تعیین یکی از دو نوع بینونت از نکاح نه از برای وقوع طلاق و آنچه شافعی رح گفته است که کم شدن عدد طلاق دلالت میکند بر اینکه الفاظ
مذکوره کنایت است از طلاق پس جواب آن این است که عدد طلاق کم میشود نه بنابر آنکه الفاظ مذکوره کنایت است از طلاق بلکه بجهت آنکه
طلاق ثابت میشود بسبب زائل گشتن وصلت نکاح یعنی بسبب الفاظ مذکوره زائل میشود قید و طلاق عبارت است از زوال قید پس طلاق
ثابت میشود بضرورت پس وقوع طلاق ضمنی خواهد بود نه اینکه الفاظ مذکوره کنایت است از طلاق و آنچه او رح گفته است که صحت نیت
طلاق از آن دلالت میکند بر اینکه کنایت است از طلاق جوابش این است که نیت سه طلاق در آن صحیح نیست بنابر آنکه سه طلاق نوعی
از بینونت است چه بینونت دو نوع است غلیظه و خفیفه و وقتیکه نیت نباشد ثابت میشود چیزیکه کمتر است و بدانکه نیت دو طلاق صحیح نیست
نزد علمای ما برخلاف قول زفر رح و بیان آن سابق مذکور گشت مسئله - اگر شخصے بگوید بزن خود اعتدی اعتدی اعتدی
و بگوید که نیت کرده ام من از لفظ اول طلاق را و از باقی حیض را پس مقبول است قول او از روی قضا بجهت آنکه اراده نموده است معنی
حقیقی را از لفظ مذکور و بجهت آنکه عادت است که امر می نماید بزن که در عدت نشیند بعد از طلاق پس ظاهر حال شاهد است برای او و اگر بگوید
که هیچ اراده نکرده ام از باقی پس واقع میشود سه طلاق زیراچه هرگاه از لفظ اول اراده طلاق نموده پس حالت مذکوره حالت مذاکره
طلاق گشت پس این حالت دلالت خواهد کرد بر اینکه مراد از هر دو لفظ باقی نیز طلاق است پس انکار نمودن شوهر از نیت طلاق قبول
نخواهد بود چه ظاهر حال تکذیب وی میکند بخلاف وقتیکه بگوید که من نیت طلاق ننموده ام از هر سه الفاظ چه درین صورت واقع نمیشود
طلاق اصلا زیراچه ظاهر حال تکذیب وی نیست و بخلاف وقتیکه بگوید نیت طلاق نموده ام از لفظ سوم نه از دو لفظ اول

حيث لا يقع الا واحدة لان الحال عند الاولين لم تكن حال مذاكرة الطلاق وفي كل موضع يصدق الزوج على نفي النية انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار عما في ضميره والقول قول الامين مع اليمين

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيار واذا قال لامرأته اختاري ينوي بذلك الطلاق او قال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك فان قامت منه او اخذت في عمل آخر خرج الامر من يدها لان المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ولانه تمليك الفعل منها والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس كما في البيع لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة بالاشتغال بعمل آخر اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة ومجلس القتال غيرهما ويبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض بخلاف الصرف والسلم لان المفسد هناك الافتراق من غير قبض ثم لا بد من النية في قوله اختاري لانه يحتمل تخييرها في نفسها ويحتمل تخييرها في تصرف آخر غيره فان اختارت نفسها في قوله اختاري كانت واحدة بائنة والقياس ان لا يقع بهذا شيء وان نوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع بهذا اللفظ فلا يملك التفويض الى غيره الا انا استحسناه لاجماع الصحابة رضي الله عنهم

چه درین صورت واقع نمیشود مگر یک طلاق زیراچه در وقت تکلم دو لفظ سابق حالت مذاکرهٔ طلاق یافته نشده و بدانکه در هر موضعی که مقبول است قول شوهر بر انکار نیت مقبول نیست مگر و قتیکه سوگند خورد زیراچه چیزیکه در دل اوست کسی مطلع نیست بران پس او امین خواهد بود بر اخبار مذکوره و قول امین معتبر است با سوگند والله اعلم

باب در بیان تفویض طلاق ف یعنی تفویض نمودن شوهر و دادن طلاق را بزن خود و آن مشتمل است بر چند فصل

ص **فصل** اول در بیان اختیار **مسئله ۱** - اگر بگوید کسی بزن خود اختاری و نیت طلاق کند ازان یا بگوید طلاق بده تو خود را پس میرسد بزن مذکوره که طلاق دهد خود را ما دامیکه دران مجلس است و اگر برخیزد زن مذکوره ازان مجلس یا شروع نماید در عمل دیگر بیرون مے شود امر از دست وے و مختار نمی ماند بجهت آنکه تفویض طلاق بزن مخیره ف یعنی زنیکه اختیار طلاق مفوض است باو ص مقید است بمجلس علم باجماع صحابه رض و بجهت آنکه تفویض طلاق تملیک است ف نه توکیل ص و برای تملیک جواب ضرور است در مجلس ایجاب چنانچه در بیع زیراچه جمیع ساعات یک مجلس بمنزلهٔ یک ساعت است ولیکن مجلس گاهی مبدل میگردد بسبب رفتن ازان مجلس و گاهی بسبب اشتغال در عمل دیگر زیراچه مجلس اکل و شرب غیر مجلس مناظره است و مجلس کارزار غیر مجلس اکل و غیر مجلس مناظره بلکه باطل میشود خیار زن مخیره بمجرد برخاستن آن از مجلس چه آن دلالت میکند بر اعراض بخلاف بیع صرف و بیع سلم چه بمجرد برخاستن از مجلس باطل نمیشود زیراچه موجب فساد درین هر دو صورت جدا گشتن از مجلس است بدون قبض و بعد ازان بدانکه در صورتیکه بگوید بزن اختاری نیت طلاق شرط است چنانچه مذکور شد بجهت آنکه اختاری از کنایت طلاق است چه احتمال دو معنی دارد یکی اینکه اختیار کند ذات خود را دوم اینکه اختیار کند تصرف دیگر را از لباس و طعام وغیره پس اگر اختیار کند ذات خود را واقع خواهد شد طلاق بائن و قیاس این است که واقع نشود بلفظ مذکور هیچ چیز اگرچه نیت طلاق کرده باشد شوهر زیراچه او باین لفظ نمیتواند که ایقاع طلاق نماید ف یعنی اگر بگوید شوهر اختیار نمودم ذات خود را از تو هیچ چیز واقع نمی شود ص و هرگاه چنین است پس او تفویض طلاق بلفظ مذکور هم نخواهد کرد ولیکن طلاق واقع مے شود از روی استحسان بوجهی اینکه جمیع صحابه رض متفق اند بر اینکه طلاق واقع میشود بلفظ مذکور

ولانه بسبيل من ان يستديم نكاحها او يفارقها فيملك اقامتها مقام نفسه فى حق هذا الحكم ثم الواقع بها بائن لان اختيارها نفسها بثبوت اختصاصها بها وذلك فى البائن ولايكون ثلثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار لايتنوع بخلاف الابانة لان البينونة قد تتنوع **قال** ولابد من ذكر النفس فى كلامه او فى كلامها حتى لو قال لها اختارى فقالت قد اخترت فهو باطل لانه عرف بالاجماع وهو فى المفسر من احد الجانبين ولان المبهم لايصلح تفسيرا للمبهم ولاتعين مع الابهام ولو قال اختارى نفسك فقالت اخترت تقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر وكلامها خرج جوابا له فيتضمن اعادته وكذا لو قال اختارى اختيارة فقالت اخترت

دوم اینکه شوهر مختار است اگر خواهد همیشه ثابت و برقرار دارد نکاح زن مذکوره را و اگر خواهد جدا کند آنرا پس شوهر مذکور میتواند که قائم مقام ذات خود نماید زن مذکوره را در حق آن حکم و هرگاه زن مختار گشت و گفت اختیار نمودم ذات خود را پس واقع خواهد شد طلاق بائن بجهت آنکه اختیار نمودن زن مذکوره ذات خود را ثابت نمیشود مگر وقتیکه او مخصوص باشد بذات خود و آن یافته نمیشود مگر در طلاق بائن **ف** زیراچه در طلاق رجعی شوهر میتواند که رجعت نماید بی رضامی زن مذکوره تا دامیکه در عدت است پس زن مذکوره مخصوص بذات خود نخواهد بود فی الحال **ص** و با آنکه در صورتیکه بگوید شوهر بزن خود اختاری و او اختیار کند ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق بائن نه سه طلاق اگرچه نیت سه طلاق کرده باشد شوهر مذکور زیراچه اختیار چند نوع نیست بخلاف ابانت **ف** یعنی اگر بگوید تو بائن هستی واقع میشود سه طلاق وقتیکه نیت سه طلاق نموده باشد **ص** زیراچه ابانت دو نوع است **ف** خفیفه و غلیظه پس صحیح خواهد شد نیت یک نوع از آن **ص** مسئله ۸ - باید دانست که در صورتیکه بگوید شوهر بزن خود اختاری ضرورست ذکر نفس یعنی ذات در کلام شوهر یا زن حتی اگر بگوید شوهر بزن خود اختاری و زن مذکوره بگوید اخترت یعنی اختیار نمودم پس طلاق واقع نمی شود بجهت آنکه وقوع طلاق ثابت گشته است باجماع و آن در صورتی است که ذکر نفس باشد در کلام یکی از زن و شوهر و بجهت آنکه مبهم صلاحیت این ندارد که تفسیر مبهم واقع شود و مبهم متعین نمی شود با وجود ابهام **ف** و قول زن مذکوره اختیار نمودم دو احتمال دارد یکی اینکه اختیار نمودم شوهر را و باین طلاق واقع نمی شود و دوم اینکه اختیار نمودم ذات خود را و باین طلاق واقع میشود پس طلاق واقع نخواهد شد بسبب شک **ص** مسئله ۹ - اگر بگوید شوهر بزن خود اختاری نفسک یعنی اختیار بکن نفس خود را و او بگوید که اختیار نمودم واقع میشود یک طلاق بائن زیراچه در کلام شوهر لفظ نفس مذکور است و کلام زن مذکوره واقع است در جواب آن پس کلام زن مذکوره متضمن است ذکر نفس را و همچنین اگر بگوید شوهر بزن خود اختاری اختیارة یعنی اختیار بکن یک اختیار را و بگوید زن مذکوره اختیار نمودم واقع می شود یک طلاق بائن

لان الهاء فی اختیاره تنبی عن الاتحاد والانفراد واختیارها نفسها هو الذی یتحد مرة ویتعدد اخری فصار مفسرا من جانبه ولو قال اختاری فقالت اخترت نفسی یقع الطلاق اذا نوی الزوج لان کلامها مفسر وما نواه الزوج من محتملات کلامه ولو قال اختاری فقالت انا اختار نفسی فهی طالق والقیاس ان لا تطلق لان هذا مجرد وعد او یحتمله فصار کما اذا قال لها طلقی نفسک فقالت انا اطلق نفسی وجه الاستحسان حدیث عائشة رضی الله عنها فانها قالت لا بل اختار الله ورسوله واعتبره النبی علیه السلام جوابا منها ولان هذه الصیغة حقیقة فی الحال وتجوز فی الاستقبال کما فی کلمة الشهادة واداء الشهادة بخلاف قولها اطلق نفسی لانه تعذر حمله علی الحال لانه لیس حکایة عن حالة قائمة ولا کذلک قولها انا اختار نفسی لانه حکایة عن حالة قائمة وهو اختیارها نفسها ولو قال لها اختاری اختاری اختاری فقالت اخترت الاولی والوسطی او الاخیرة

زیراچه نامی که در آخر لفظ اختیاره داخل است تمای وحدت است و اختیار کردن زن ذات خود را اگرچه احتمال تعدد دارد ولیکن بتاء مذکوره که نبی از اتحاد و انفراد است احتمال تعدد برطرف شد پس تفسیر ابهام در کلام شوهر مذکور شد **مسئله ۱۰** اگر بگوید شوهر اختاری و بگوید زن اخترت نفسی یعنی اختیار نمودم ذات خود را واقع میشود طلاق وقتیکه شوهر نیت طلاق نموده باشد زیراچه در کلام زن لفظ نفس مذکور است و کلام شوهر مذکور احتمال دارد چیزی را که او نیت کرده است ازان کلام **مسئله ۱۱** اگر بگوید شوهر با زن خود اختاری و او گوید انا اختار نفسی پس طلاق واقع میشود از روی استحسان و مقتضای قیاس این است که طلاق واقع نشود زیراچه قول زن مذکوره انا اختار نفسی صرف وعده است **ف** اگر لفظ اختار برای استقبال است **ص** فقط یا احتمال وعده دارد **ف** اگر مشترک باشد میان حال و استقبال پس باید که طلاق نشود به مجرد وعده در صورت اول و بسبب شک در صورت دوم **ص** و چنان شد که بگوید شوهر بزن خود طلاق بده خود را و زن مذکوره بگوید اطلق نفسی **ف** چه درین صورت طلاق واقع نمی شود بنا بر وجه مذکور همچنین درینجا نیز **ص** دو وجه استحسان یکی این است **ف** که مرویست که هرگاه نازل گشت آیت تخییر یعنی یا نبی بگو بزوجه های خود اگر شما می خواهید حیات دنیا را تا آخر آیت پس گفت پیغمبر خدا صلعم بعائشه رض من عرض میکنم بر تو یک امر را پس جواب آن چیزی بده تا آن زمان که مشورت نمائی از پدر خود و بعد ازان خواند آیت مذکوره را و مختار ساخت عائشه را **ص** و گفت عائشه رض **ف** که در مثل این امور مشورت نمیکنم از مادر و پدر خود **ص** بل اختار الله و رسوله و گردانید پیغمبر علیه السلام کلام عائشه رض مذکوره را جواب و حمل کرد آنرا برا معنی **ف** که اختیار میکنم **ص** و دوم اینست که صیغه اختاری حقیقت است در حال و مجاز است در استقبال چنانچه در کلمه شهادت و ادای شهادت **ف** در مجلس قضا یعنی اشهد **ص** بخلاف قول زن مذکوره اطلق نفسی چه حمل آن بر معنی حال متعذر است زیراچه آن حکایت نیست از حالتیکه موجود باشد بزن مذکوره **ف** و لفظ انا اختار نفسی چنین نیست بلکه آن حکایت است از حالت موجوده که آن اختیار نمودن زن مذکوره است ذات خود را **مسئله ۱۲** اگر شخصی بگوید از زن خود اختاری اختاری اختاری و بعد ازان بگوید زن مذکوره اختیار کردم من اول را یا اوسط را یا اخیر را

طلقت ثلثا فی قول ابی حنیفة رح ولا یحتاج الی نیة الزوج وقالا تطلق واحدة وانما لا یحتاج الی نیة الزوج لدلالة التکرار علیه اذ الاختیار فی حق الطلاق هو الذی یتکرر لهما ان ذکر الاولی وما یجری مجریه ان کان لا یفید من حیث الترتیب ولکن یفید من حیث الافراد فیعتبر فیما یفید وله ان هذا وصف لغو لان المجتمع فی الملک لا ترتیب فیه کالمجتمع فی المکان والکلام للترتیب والافراد من ضروراته فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی حق البناء ولو قالت اخترت اختیارة فهی ثلث فی قولهم جمیعا لانها للمرة فصارت کما اذا صرحت بها ولان الاختیارة للتاکید وبدون التاکید یقع الثلث فمع التاکید اولی ولو قالت قد طلقت نفسی او اخترت نفسی بتطلیقة فهی واحدة یملک الرجعة لان هذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فکانها اختارت نفسها بعد العدة وان قال لها امرک بیدک فی تطلیقة او اختاری تطلیقة فاختارت نفسها

پس واقع میشود سه طلاق بنا بر قول ابی حنیفه رح ونیت شوهر درکار نیست **ف** اگرچه لفظ مذکور از کنایت ست **ص** بجهت آنکه تکرار لفظ اختاری دلالت میکند برانکه مراد وی طلاق است چه اختیار زن مذکوره مکرر نمیشود مگر در حق طلاق وگفته اند صاحبین رح که واقع میشود یک طلاق ونیت درکار نیست نزد ایشان نیز بوجه مذکور ودلیل صاحبین رح این است که از لفظ اول ودوم وسوم دو چیز مفهوم میگردد یکی افراد یعنی فرد واحد دوم ترتیب چه اول عبارت ست از فرد اول واوسط عبارت است از فردیکه متقدم باشد بران شی چیزیکه متاخر باشد ازان واخیر عبارت است از فرد لاحق وترتیب باطل است زیراچه ترتیب نیست در اصل چیزیکه زن مذکوره مالک آن گشته است بلکه سه طلاق مجمع است در ملک او مانند مجتمع در مکان وهرگاه ترتیب معتبر نشد پس افراد معتبر خواهد شد وواقع خواهد بود یک طلاق وواقع نمی شود مگر بسبب اختیار نمودن زن مذکوره واو اختیار نکرده است مگر یک طلاق را ودلیل ابی حنیفه رح این است که وصف اول واوسط واخیر لغو است زیراچه ترتیب نیست در چیزیکه زن مذکوره مالک آن گشته بلکه سه طلاق مجتمع است در ملک او مانند مجتمع در مکان وکلام موضوع ست برای ترتیب وافراد که فهمیده می شود ازان تابع است پس هرگاه لغو شد وصف مذکور در حق اصل لغو خواهد شد در حق تابع نیز پس باقی ماند قول آن زن که اخترت است واگر میگفت اخترت وساکت میماند واقع میشد سه طلاق باجماع پس همچنین درینجا نیز ودر صورت مذکوره اگر بگوید زن مرقومه اخترت اختیارة یعنی اختیار نمودم یک اختیار پس واقع میشود سه طلاق نزد همه زیراچه اگر میگفت اخترت واقع میشد سه طلاق پس وقتیکه گفت اخترت اختیارة واقع خواهد شد سه طلاق چه اختیارة تاکید است وهرگاه بدون تاکید واقع میشود سه طلاق پس با وجود تاکید واقع خواهد شد سه طلاق بطریق اولی ودر صورت مذکوره اگر بگوید زن مذکوره طلقت نفسی یعنی طلاق دادم ذات خود را یا بگوید اخترت نفسی بتطلیقة یعنی اختیار نمودم ذات خود را بیک طلاق پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیراچه لفظ مذکور موجب طلاق است بعد انقضای عدت پس گویا که زن مذکوره اختیار کرد نفس خود را بعد عدت **ف** ودر عنایه مذکور است که واقع میشود طلاق بائن وانچه در هدایه واقع ست که مالک رجعت ست غلط کاتب است **مسئله** - اگر بگوید شخصی بزن خود امرک بیدک فی تطلیقة یعنی عمل یک طلاق در اختیار تست یا بگوید اختاری تطلیقة وبعد ازان بگوید زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را

فهي واحدة يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة **فصل في الامر باليد** وان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا فقالت قد اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكا كالتخيير والواحدة صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلث ولو قالت قد طلقت نفسي بواحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة بائنة لان الواحدة نعت لمصدر محذوف وهو في الاولى الاختيارة وفي الثانية التطليقة الا انها تكون بائنة لان التفويض في البائن ضرورة ملكها امرها وكلامها خرج جوابا له فتصير الصفة المذكورة في التفويض مذكورة في الايقاع وانما تصح نية الثلث في قولك امرك بيدك لانه يحتمل العموم والخصوص ونية الثلث نية التعميم بخلاف قوله اختاري لانه لا يحتمل العموم وقد حققناه من قبل ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل فيه الليل وان ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان بيدها امرها بعد غد لانه صرح بذكر وقتين بينهما وقت من جنسهما لم يتناوله الامر اذ ذكر اليوم بعبارة الفرد لا يتناول الليل فكانا امرين

پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیرا چه شخص مذکور مختار گردانیده است زن مذکوره را بدادن یکطلاق و بسبب دادن طلاق بلفظ طلاق طلاق رجعی واقع میشود والله اعلم÷

فصل در بیان امر بید **مسئله ۱** - اگر گفت شخصی بزن خود امر تو در دست تست و نیت سه طلاق کرد از آن و بعد از آن گفت زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را بیک اختیار پس واقع میشود سه طلاق و دلیل این امر بیت تعلق دارد و تقریر آن این است که امر بید مانند تخییر است زیرا چه آن تملیک است مانند تخییر پس قول زن مذکوره اخترت صلاحیت این دارد که جواب امر بید شود ولفظ واحدة که در قول زن مذکوره اخترت نفسی بواحدة واقع است صفت مصدر محذوف است و آن اختیارة است چه لفظ اخترت بر آن دلالت میکند و تا در اختیارة بمعنی مرة است پس چنان شد که گفت زن مذکوره اخترت نفسی بمرة واحدة و درین صورت واقع میشود سه طلاق **ف** پس همچنین درینجا نیز **ص** و اگر در صورت مذکوره گفت زن مذکوره قد طلقت نفسی واحدة یعنی هر آئینه طلاق دادم ذات خود را بیک طلاق یا گفت اخترت نفسی بتطلیقة پس واقع میشود یکطلاق بائن بجهت آنکه درین صورت واحدة صفت مصدر محذوف است یعنی تطلیقة پس گویا تصریح است بر یک طلاق ولیکن طلاق مذکور بائن خواهد بود بجهت آنکه شوهر مذکور تفویض طلاق بائن نموده است بزن مذکوره و کلام زن مذکوره جواب کلام شوهر مذکور است بنا بر آن واقع خواهد شد طلاق بائن و بدانکه صورتیکه بگوید امر تو بدست تست احتمال عموم و خصوص هر دو دارد یعنی امرک عبارت از عمل است و منقسم و متنوع میشود بسوی یکطلاق و سه طلاق پس نیت سه طلاق نیت عموم است لهذا نیت سه طلاق صحیح خواهد شد **ف** چه آن از محتملات لفظ است **ص** بخلاف قول شوهر اختاری چه آن احتمال عموم ندارد **ف** زیرا چه اختیار منقسم و متنوع نمی شود **ص** چنانچه سابق مذکور شد و اگر گفت شوهر بزن خود امرک بیدک الیوم و بعد غد یعنی امر تو در دست تست امروز و بعد فردا پس شب داخل نمیشود دران اگر رد کند زن مذکوره امر بید را در امروز باطل میشود امر بید وی دران روز و باقی میماند بید وی در روزیکه بعد فردا است زیرا چه شوهر مذکور تصریح نموده است دو وقت را که میان آن هر دو وقت وقتیست از جنس آن دو وقت که آنرا شامل نیست امر بید و وقت مذکور فردا است پس خواهد بود دو امر

فیرد احدهما لا یرتد الآخر وقال زفر رح هما امر واحد بمنزلة قوله انت طالق الیوم وبعد غد قلنا الطلاق
لا یحتمل التاقیت والامر بالید یحتمله فیوقت الامر بالاول ویجعل الثانی امرا مبتدأ ولو قال امرك بیدك الیوم

وغدا یدخل اللیل فی ذلك وان ردت الامر فی یومها لا یبقی الامر فی یدها فی الغد
لان هذا امر واحد لانه لم یتخلل بین الوقتین المذکورین وقت من جنسهما لم یتناوله الکلام
وقد یهجم اللیل ومجلس المشورة لا ینقطع فصار کما اذا قال امرك بیدك فی یومین وعن ابی حنیفة رح انها
اذا ردت الامر فی الیوم لها ان تختار نفسها غدا لانها لا تملك رد الامر کما لا تملك رد الایقاع ووجه الظاهر انها
اذا اختارت نفسها الیوم لا یبقی لها الخیار فی الغد فکذا اذا اختارت زوجها برد الامر

پس بسبب رد نمودن یکی رد نخواهد شد دیگر و گفته است زفر رح که آن هر دو امر بید واحد است چنانچه بگوید شخصی بزن خود انت طالق الیوم و
بعد غد یعنی بر تو طلاق است امروز و بعد فردا ف چه درین صورت مراد یک طلاق است نه دو طلاق که یکے در امروز است و دیگر بعد فردا
همچنین در اینجا نیز یک امر بید مراد است ص وجواب آن این است که طلاق قابل این نیست که موقت گردد و امر بید صلاحیت این دارد
که موقت شود پس امر بید که در وقت اول است موقت خواهد شد و امر بید دوم از سر نو خواهد گشت ف بخلاف طلاق که آن موقت نمیشود
ص مسئله ۴- اگر گفت شوهر بزن خود امر تو در دست تست امروز و فردا داخل میشود شب دران و اگر رد نماید زن مذکوره
امر بید را در امروز باقی نمی ماند امر بید در روز فردا بنا بر ظاهر روایت زیراچه این امر بید واحد است بجهت آنکه میان دو وقت مذکور متخلل
نیست وقتی از جنس آن دو وقت که شامل نباشد آنرا کلام مذکور پس امر بید در امروز و فردا بمنزله امر بید واحد است ف سوال اگرچه میان
هر دو وقت وقتی از جنس آن دو وقت متخلل نیست اما شب متخلل است پس ضرور این است که امر بید در امروز و فردا امر بید واحد نباشد جواب
ص متخلل شدن شب میان هر دو وقت امر بید در امروز و فردا را دو امر بید نمیگرداند زیراچه مردمان برای مشورت می نشینند و شب میرسد
و مجلس مشوره منقطع نمیگردد پس چنان شد که گفت امر تو بدست تست در دو روز ف چه درین صورت میشود امر بید واحد پس همچنین
درینجا نیز ص و مرویست از ابو حنیفه رح که زن مذکوره وقتیکه رد امر بید در امروز کرد میرسد مر او را که اختیار نماید ذات خود را در روز فردا
زیراچه نمیرسد زن مذکوره را که رد نماید امر بید را یعنی نمیرسد زن مذکوره را که بگوید من قبول نمی کنم امر بید را ف زیراچه امر بید ثابت
می شود بزن مذکوره وقتیکه بگوید شوهرش امر تو در دست تست بی آنکه قبول کند زن مذکوره ص چنانچه نمیرسد او را که رد نماید
ایقاع طلاق شوهر را ف یعنی اگر بگوید شوهرش بر تو طلاق است واقع میشود طلاق بغیر قبول نمودن زن مذکوره و هرگاه چنین شد
خواهد بود امر بید باقی در روز فردا و جایز خواهد بود زن مذکوره را که اختیار نماید ذات خود را ص و وجه ظاهر روایت این است که هرگاه
اختیار نماید زن مذکوره ذات خود را در امروز باقی نمی ماند ویرا اختیار در روز فردا پس همچنین هرگاه اختیار نمود زن مذکوره شوهر مذکور
را بایں طور که رد نمود امر بید را ف در امروز پس باقی نخواهد ماند در روز فردا ویرا اختیار و در اختیار نمودن شوهر بایں طور که اگر خواهد طلاق خود را

لان المخير بين الشيئين لا يملك الا اختيار احدهما وعن ابى يوسف رحمه الله انه اذا قال امرك
بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انهما امران لما انه ذكر لكل وقت خبرا على حدة بخلاف
ما تقدم وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل
فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرون به على بياض النهار وقد حققناه
من قبل فيتوقت به ثم ينقضى بانقضاء وقته واذا جعل امرها بيدها او خيرها فمكثت
يوما ولم تقم فالامر فى يدها ما لم تاخذ فى عمل آخر لان هذا تمليك التطليق منها لان المالك من
يتصرف برأى نفسه وهى بهذه الصفة والتمليك يقتصر على المجلس وقد بيناه من قبل ثم اذا كانت
تسمع يعتبر مجلسها ذلك وان كانت لا تسمع فمجلس علمها وبلوغ الخبر اليها لان هذا تمليك فيه
معنى التعليق فيتوقف على ما وراء المجلس ولا يعتبر مجلسه لان التعليق لازم فى حقه بخلاف البيع
لانه تمليك محض ولا يشوبه التعليق واذا اعتبر مجلسها فالمجلس تارة يتبدل بالتحول ومرة بالاخذ فى عمل آخر

وسر آن این است که شخصی که خیار داده میشود میان دو امر ف و در غیر موضع اباحت ص پس آن شخص مالک اختیار امر واحد میشود
فقط و مرویست از ابی یوسف رح که اگر بگوید شوهر بزن خود امر تو در دست تست امروز و امر تو در دست تست فردا پس این دو امر بید است
زیرا چه برای هر وقت ذکر نموده است کلام علیحده پس دو امر بید خواهد بود بخلاف مسئله متقدم ف چه برای هر وقت کلام علیحده مذکور نیست
بلکه کلام واحد است ص مسئله ۱۳ - اگر شخصی گفت بزن خود امر تو بدست تست روزیکه فلان بیاید و بعد ازان فلان آمد و لیکن آمدنش
معلوم نشد بزن مذکوره حتی که شب شد پس خیار باقی نمی ماند بزن مذکوره زیرا چه امر بید از جنس چیزیست که ممتد میشود پس مراد از روز که
مقترن است بامر بید روز روشن خواهد بود و موقت خواهد شد بان و باقی نخواهد ماند بسبب گذشتن وقت مسئله ۱۴ - اگر شخصی گفت بزن خود
امر تو در دست تست یا گفت اختیار کن و زن مذکوره درنگ کرد و تمام روز از مجلس خود برنخاست پس زن مذکوره مختار است مادامیکه شروع
نکرده است در عمل دیگر زیرا چه امر بید و تخییر تملیک تطلیق است یعنی شوهر مالک طلاق دادن گردانید زن مذکوره را چه مالک آنرا میگویند که
تصرف کند برای خود و زن مذکوره تصرف میکند در طلاق دادن خود ف پس این معنی یافته میشود در زن مذکوره ص و در تملیک
دادن جواب صحیح است تا آخر مجلس ایجاب چنانچه بیان آن سابق مذکور شده است ف درباب بیان تفویض طلاق ص و بعد ازان
بدانکه اگر شنیده باشد زن مذکوره آنرا پس معتبر همان مجلس است و اگر نشنیده باشد آنرا پس معتبر مجلس علم وی است یا رسیدن خبر است بزن
مذکوره بجهت آنکه امر بید اگرچه تملیک ایقاع طلاق است ولیکن دران معنی تعلیق هم یافته میشود ف چه آن تعلیق وقوع طلاق است بدادن طلاق تا که
ص پس ف زمان دو خیر است یکی تملیک و دیگر تعلیق و باعتبار معنی تعلیق ص باقی میماند تا بماورای مجلس ف ایجاب که مجلس علم یا
مجلس رسیدن خبر است بزن مذکوره وقتیکه غائب شود و باعتبار معنی تملیک باطل میشود بسبب برخاستن وی وقتیکه حاضر باشد ص و معتبر نیست
مجلس شوهر زیرا چه تعلیق لازم است در حق وی بخلاف بیع ف چه ایجاب بیع باقی نمیماند تا بماورای مجلس ایجاب چه مجلس بائع نیز دران معتبر است
و صحیح است رجوع بائع پیش از قبول مشتری ص بجهت آنکه بیع تملیک محض است و دران معنی تعلیق نیست اصلا و بعد ازان هرگاه دانستی که معتبر مجلس
زن است ف نه مجلس شوهر ص پس بدانکه مجلس گاهی متبدل میشود بسبب انتقال نمودن از مکانی بمکانی دیگر و گاهی بسبب شروع نمودن در عمل دیگر

على ما بيناه في المخيرة ويخرج الامر من يدها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض اذ القيام يفرق الراى بخلاف ما اذا مكثت يوما لم تقم ولم تاخذ في عمل آخر لان المجلس قد يطول وقد يقصر فيبقى الى ان يوجد ما يقطعه او يدل على الاعراض وقوله مكثت يوما ليس للتقدير به وقوله ما لم تاخذ في عمل آخر يراد به عمل يعرف انه قطع لما كانت فيه لا مطلق العمل ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للراى وكذا اذا كانت قاعدة فاتكأت او متكئة فقعدت لان هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلا يكون اعراضا كما اذا كانت محتبية فتربعت قال رضي الله عنه وهذا رواية الجامع الصغير وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة فاتكأت لا خيار لها لان الاتكاء اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا والاول هو الاصح ولو كانت قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان عن ابى يوسف رح ولو قالت ادعوا ابى استشيره او شهودا اشهدهم فهي على خيارها لان الاستشارة لتحرى الصواب والاشهاد للتحرز عن الانكار فلا يكون دليل الاعراض وان كانت تسير على دابة او في محمل فوقفت فهي على خيارها وان سارت بطل خيارها لان سير الدابة ووقوفها مضاف اليها والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة يقدر

چنانچه سابق مذکور شده است **مسئله ۵** - باطل میشود خیار زن مخیره بمجرد برخاستن وی زیراچه آن دلالت میکند بر اعراض بجهت آنکه بسبب خاستن پریشان میشود **ف** حواس **ص** وعقل بخلاف وقتیکه درنگ کند ونشسته ماند تا یک روز شلا ونه برخیزد ونه شروع کند در عمل دیگر **ف** خیار آن باقی میماند درین هنگام **ص** زیراچه گاهی مجلس دراز میگردد وگاهی کوتاه پس باقی خواهد ماند خیار وی تا آن زمان که یافته شود چیزیکه قاطع مجلس است یا یافته شود چیزیکه دلالت میکند بر اعراض وبدانکه مراد ازینکه نشسته ماند زن مذکوره تا یکروز آن نیست که نشستن در مجلس بیک روز مقرر است ومراد ازینکه شروع نه نماید در عمل دیگر عملیست که قطع میکند مجلس زن مذکوره را نه مطلق عمل **مسئله ۶** - اگر زن مذکوره استاده باشد در وقت تخییر وبعد ازان بنشیند پس باقی می ماند خیار آن **ف** وزائل نمیگردد **ص** نشستن **ف** دلالت نمیکند بر اعراض بلکه **ص** دلالت میکند بر اقدام واقبال زیراچه بسبب نشستن **ف** حواس **ص** وعقل مجتمع میشود وهمچنین وقتی که زن مذکوره نشسته باشد وتکیه کند یا تکیه کرده باشد ونشیند بدون تکیه زیراچه این تبدیل یک جلسه است بجلسه دیگر واعراض نیست چنانچه وقتیکه بسرین نشسته باشد وبعد ازان چارزانو نشیند قال رض این روایت جامع صغیر است وهمین اصح است ودر غیر آن مذکور است که زن مذکوره وقتی که نشسته باشد بدون تکیه وبعد ازان تکیه کند پس خیار ان باقی نمیماند چه تکیه دادن دلالت میکند بر سستی امر پس آن اعراض خواهد بود **مسئله ۷** اگر زن مذکوره نشسته باشد وبعد ازان بر پهلو بخسپید پس دران از ابی یوسف رح دو روایت است **مسئله ۸** اگر بگوید زن مذکوره که من بطلبم پدر خود را تا مشورت نمایم یا بطلبم گواهان را تا گواه گیرم بران پس باقی میماند خیار زن مذکوره زیراچه مشورة برای طلب امر صواب است وگواه گرفتن برای آنست که شوهر انکار نکند پس این هر دو امر دلالت بر اعراض نمیکند واگر زن مذکوره سوار میرفت بر ستورے یا سوار بود در کجاوه وبعد از ایجاب امر بیستاده باشد پس خیار آن زائل نمیگردد واگر سیر نمود ورفت باطل میشود خیار آن زیراچه رفتن ستور وایستاده ماندن آن مانند رفتن وایستادن زن مذکوره است چه رفتن ستور وایستادن آن منسوب است بسوی سوار آن **مسئله ۹** کشتی بمنزله خانه است **ف** وبسبب رفتن کشتی خیار زن مذکوره باطل نمیشود **ص** زیراچه سیر کشتی منسوب نیست بسوی سواران بجهت آنکه سوار کشتی قادر نیست برانکه ایستاده کند کشتی را وسوار ستور قادر بر استاده کردن ستور است والله اعلم

فصل في المشيئة ومن قال لامرأته طلّقي نفسك ولا نية له او نوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها وهذا لان قوله طلّقي معناه افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف الى الواحدة عند عدمها وتكون الواحدة رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق وهو رجعي ولو نوى الثنتين لا يصح لانه نية العدد الا اذا كانت المنكوحة امة لانه جنس في حقها وان قال لها طلّقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ولو قالت قد اخترت نفسي لم تطلق لان الابانة من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال ابنتك ينوي به الطلاق او قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت ذلك بانت فكانت موافقة للتفويض في الاصل الا انها زادت فيه وصفا وهو تعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد ويثبت الاصل كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة وينبغي ان يقع تطليقة رجعية بخلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال لامرأته اخترتك او اختاري ينوي الطلاق لم يقع ولو قالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج اجزت لا يقع شيء الا انه عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخيير وقوله طلّقي نفسك ليس بتخيير فيلغو وعن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يقع شيء بقولها ابنت نفسي لانها اتت بغير ما فوض اليها

فصل در بیان مشیت **مسئلہ ۱** - اگر شخصے بگوید بزن خود طلاق بدہ ذات خود را و ہیچ نیت نکردہ باشد یا نیت یک طلاق نمودہ باشد و بعد ازان بگوید زن مذکورہ کہ طلاق دادم ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق رجعی واگر بگوید زن مذکورہ کہ سہ طلاق دادم واقع میشود سہ طلاق وقتیکہ شوہر مذکور نیت سہ طلاق کردہ باشد و وجہ آن این ست کہ طلاق اسم جنس ست واقع میشود بر ادنی و احتمال جمع نیز دارد مانند اسمای جنس دیگر لہذا صحیح ست دران نیت سہ طلاق و وقتیکہ ہیچ نیت نکردہ باشد واقع میشود یک طلاق رجعی زیرا کہ طلاق صریح مفوض ست بسوی زن مذکورہ **ف** و در طلاق صریح واقع میشود طلاق رجعی **ص** واگر نیت دو طلاق کند شوہر در صورت مذکورہ صحیح نیست آن زیرا چہ اسم جنس احتمال عدد ندارد **ف** واین وقتی ست کہ زن حرہ باشد **ص** واگر کنیز باشد نیت دو طلاق صحیح ست چہ این تمام جنس ست در حق وی **مسئلہ ۲** - اگر بگوید بزن خود طلاق بدہ ذات خود را و بگوید زن مذکورہ کہ بائن گردانیدم ذات خود را پس واقع میشود طلاق رجعی بجہت آنکہ ابانت از الفاظ طلاق ست زیرا چہ اگر بگوید شوہر کہ بائن گردانیدم ترا و نیت طلاق نماید واقع میشود طلاق بائن و ہمچنین اگر گوید زن کہ بائن گردانیدم ذات خود را و بعد ازان بگوید شوہر کہ اجازت آن دادم پس بائن میگردد زن مذکورہ پس قول زن مذکورہ بائن گردانیدم ذات خود را خواہد بود موافق تفویض شوہر در اصل طلاق ولیکن زن مذکورہ صفت بینونت را زیادہ نمودہ است بر اصل طلاق لغو خواہد شد و ثابت خواہد شد اصل طلاق چنانچہ اگر در صورت مذکورہ میگفت زن مذکورہ طلاق دادم ذات خود را یک طلاق بائن واقع میشد یک طلاق رجعی ہمچنین درینجا نیز بخلاف آنکہ اگر بگوید بزن خود طلاق بدہ ذات خود را و بگوید او کہ اختیار نمودم ذات خود را چہ درین صورت طلاق واقع نمیشود اصلا زیرا چہ آن از الفاظ طلاق نیست لہذا اگر بگوید شخصی بزن خود اخترتک یا بگوید اختاری و نیت طلاق کند واقع نمیشود طلاق اصلا و ہمچنین اگر ابتداءً بگوید زنی اخترت نفسی و بعد ازان بگوید شوہر اجازت ان دادم واقع نمیشود طلاق اصلا ولیکن بالاجماع معلوم گشتہ ست کہ اگر بگوید زنی اخترت نفسی در جواب تخییر پس طلاق واقع میشود و قول شوہر مذکور طلاق بدہ ذات خود را تخییر نیست پس درین صورت قول زن مذکورہ اختیار نمودم ذات خود را لغو خواہد بود و مروی ست از ابی حنیفہ رح کہ در صورت مذکورہ واقع نمی شود طلاق بسبب قول زن مذکورہ بائن نمودم ذات خود را بجہت آنکہ زن مذکورہ مخالفت امر شوہر نمودہ ست و واقع کردہ است غیر چیزی را کہ تفویض کردہ بود باو شوہر ش

إذ الإبانة تغاير الطلاق وإن قال طلقي نفسك فليس له أن يرجع عنه لأن فيه معنى اليمين لأنه تعليق
الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم ولو قامت عن مجلسها بطل لأنه تمليك بخلاف ما إذا قال لها طلقي
ضرتك لأنه توكيل وإنابة فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع وإن قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها أن
تطلق نفسها في المجلس وبعده لأن كلمة متى عامة في الأوقات كلها وصار كما إذا قال في أي وقت شئت وإذا
قال لرجل طلق امرأتي فله أن يطلقها في المجلس وبعده وله أن يرجع لأنه توكيل وأنه استعانة فلا يلزم ولا يقتصر على
المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لأنها عاملة لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا ولو قال لرجل طلقها إن شئت
فله أن يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج أن يرجع وقال زفر رحمه الله هذا والأول سواء لأن التصريح
بالمشية كعدمه لأنه يتصرف عن مشيته فصار كالوكيل بالبيع إذا قيل له بعه إن شئت ولنا أنه تمليك لأنه علقه
بالمشية والمالك هو الذي يتصرف عن مشيته والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لأنه لا يحتمله ولو قال لها طلقي نفسك
ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة لأنها ملكت إيقاع الثلث فملكت إيقاع الواحدة ضرورة ولو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلثا

چه ابانت غیر طلاق است **ف** زیرا چه ابانت کنایت است و طلاق صریح است و شوهرش تفویض نکرده بود مگر
طلاق را **ص مسئله ۳** - اگر بگوید شوهر بزن خود طلاق بده ذات خود را پس نمیرسد مر او را که برگردد از ان زیرا چه
معنی یمین یافته میشود دران بجهت آنکه معلق نموده است طلاق را بر ایقاع طلاق زن مذکوره و یمین تصرف لازم است **ف** لهذا برگشتن از ان صحیح نیست
ص و اگر برخیزد زن مذکوره از ان مجلس باطل میشود قول شوهر طلاق بده ذات خود را که تملیک طلاق است مر آن زن را پس مقید خواهد شد بمجلس
ایجاب بخلاف وقتیکه بگوید بزن مذکوره طلاق بده ضره خود را یعنی انباغ خود را چه این توکیل است پس مقصور بر مجلس نیست و میرسد موکل را که شوهر است برگردد از ان
و اگر بگوید بزن خود طلقی نفسک متی شئت پس میرسد زن مذکوره را که طلاق دهد ذات خود را در همان مجلس و بعد از گذشتن آن مجلس زیرا چه کلمه متی شامل است
جمیع اوقات را پس چنان شد که گفت طلاق بده ذات خود را در هر وقت که خواهی و اگر بگوید کسی بشخصی طلاق ده زن مرا پس میرسد مر آن شخص را که طلاق
دهد زن مذکوره را در همان مجلس و بعد از گذشتن آن مجلس و میرسد شوهر را که رجوع نماید و برگردد از ان چه این توکیل است و توکیل استعانت
است پس لازم نخواهد شد و مقصور نمیشود بر مجلس بخلاف وقتیکه بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را چه این تملیک است نه توکیل بجهت
آنکه زن مذکوره عمل میکند برای ذات خود **ف** نه برای غیر **ص مسئله ۴** - اگر بگوید کسی بشخص طلاق بده زن مرا اگر خواهی تو پس میرسد
مر آن شخص را که طلاق دهد آن زن را در همان مجلس فقط و نمیرسد مر آن کس را که رجوع نماید و برگردد از ان و گفته است زفر رح که این مسئله و مسئله
اول هر دو برابر است **ف** درین که هر دو توکیل است **ص** و تصریح نمودن بکلمه اگر خواهی چنانچه درین مسئله است و ترک آن چنانچه در مسئله
اول است هر دو برابر است زیرا چه آن شخص تصرف مینماید باراده و خواهش خود پس او مانند وکیل به بیع است وقتیکه گفته شود مر آن وکیل را که بفروش
این متاع را اگر خواهی و دلیل علمای ما رح این است که قول شوهر مذکور تملیک است چه او معلق گردانیده است طلاق را بر خواهش آن شخص و مالک کسی
است که تصرف نماید باراده و خواهش خود و طلاق احتمال تعلیق دارد بخلاف بیع چه آن احتمال تعلیق ندارد **مسئله ۵** - اگر بگوید بزن خود سه
طلاق بده ذات خود را و زن مذکوره یک طلاق دهد پس واقع میشود یک طلاق بجهت آنکه زن مذکوره مالک دادن سه طلاق گشته است
پس ضرورست که مالک دادن یک طلاق نیز خواهد بود **مسئله ۶** - اگر بگوید بزن خود یک طلاق بده ذات خود را و او سه طلاق دهد

لم يقع شئ عند ابی حنيفة رح وقالا يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفا ولابی حنيفة رح انها اتت بغير ما فوض اليها فكانت مبتدئة لان هذا لان الزوج ملكها الواحدة والثلث غير الواحدة لان الثلث اسم لعدد مركب مجتمع والواحد فرد لا تركيب فيه فكانت بينهما مغايرة على سبيل المضادة بخلاف الزوج لانه يتصرف بحكم الملك وكذا هي في المسئلة الاولى لانها ملكت الثلث اما ههنا لم تملك الثلث وما اتت بما فوض اليها فلغا وان امرها بملك الرجعة فطلقت بائنة او امرها بالبائن فطلقت رجعية وقع ما امر به الزوج فمعنى الاول ان يقول لها الزوج طلقي نفسك واحدة املك الرجعة فتقول طلقت نفسي واحدة بائنة فتقع رجعية لانها اتت بالاصل وزيادة وصف كما ذكرنا فيلغو الوصف ويبقى الاصل ومعنى الثانية ان يقول لها طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية فتقع بائنة لان قولها واحدة رجعية لغو منها لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها فحاجتها بعد ذلك الى ايقاع الاصل دون تعيين الوصف فصار كانها اقتصرت على الاصل فيقع بالصفة التي عينها

واقع نمیشود هیچ چیز نزد ابی حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که واقع میشود یک طلاق زیراچه زن مذکوره بعمل آورده است چیزیرا که مالک است بر آن و زیاده چیزیرا که مالک آن نیست پس چنان شد که بگوید شوهر بزن خود هزار طلاق وادم ترا ف چه درین صورت واقع میشود سه طلاق ص بعمل آورده است چیزیرا که مالک آنست و چیزیرا که مالک آن نیست پس واقع خواهد شد چیزیکه او مالک آنست و زیاده بر آن لغو خواهد شد و همچنین درینجا نیز و دلیل ابی حنیفه رح این است که زن مذکوره بعمل آورده است چیزیرا که تفویض آن نکرده است بسوی شوهرش و زن مذکوره ابتداء طلاق داده ذات خود را نه اینکه جواب ایجاب شوهر داده است زیراچه شوهر تملیک یک طلاق نموده است میان سه طلاق و یک طلاق مغایرت است بطریق تضاد چه سه اسم عدد مرکب و یک فرد واحد است دران ترکیب است بخلاف وقتیکه شوهر هزار طلاق دهد زیراچه درینصورت واقع میشود سه طلاق بجهت آنکه شوهر تصرف میکند باین جهت که او مالک طلاق است ف نه باین جهت که کسی امر نموده است او را بخلاف ص مسئله اولی یعنی وقتیکه بگوید شوهر بزن خود سه طلاق بده خود را داد یک طلاق و درینصورت واقع میشود یک طلاق ص بجهت آنکه زن مذکوره مالک سه طلاق گشته است اما درین مسئله ف که کلام در آنست ص زن مذکوره مالک سه طلاق نگشته است و بعمل آورده است چیزیرا که تفویض نموده است بوی شوهرش لغو خواهد شد مسئله ۷ - اگر امر نماید شوهر بزن خود که طلاق رجعی دهد ذات خود را او طلاق بائن دهد یا امر نماید که طلاق بائن دهد و او طلاق رجعی دهد واقع میشود چیزیکه امر نموده است بآن شوهرش و صورت مسئله اول اینست که بگوید شوهر بزن خود یک طلاق رجعی بده ذات خود را و زن مذکوره بگوید که یک طلاق بائن دادم ذات خود را پس واقع میشود طلاق رجعی زیراچه زن مذکوره بعمل آورده است اصل طلاق را و وصف زائد پس لغو خواهد شد آن وصف زائد ف چه دران مخالفت امر نموده است زن مذکوره ص و واقع خواهد شد اصل طلاق که رجعی است ف چه آن موافق امر شوهر است ص و صورت مسئله دوم اینست که بگوید شوهر بزن خود که یک طلاق بائن بده ذات خود را و بگوید زن مذکوره که یک طلاق رجعی دادم ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق بائن زیراچه ذکر وصف رجعی که صادر گشته است از زن مذکوره لغو است بجهت آنکه شوهر هرگاه معین نمود صفت طلاق را پس محتاج نیست زن مذکوره مگر بسوی اینکه اصل طلاق دهد و حاجت بسوی تعیین وصف نیست پس چنان شد که زن مذکوره قصر نمود بر اصل طلاق پس واقع خواهد شد طلاق بصفتیکه تعیین آن نموده

الزوج بائنا او رجعیا وان قال لها طلقی نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لم یقع شئ لان معنا ه
ان شئت الثلث وهی بایقاع الواحدة ما شاءت الثلث فلم یوجد الشرط ولو قال لها طلقی نفسك واحدة
ان شئت فطلقت ثلثا فکذلك عند ابی حنیفة رح لان مشیة الثلث لیست بمشیة للواحدة
کایقاعها وقالا یقع واحدة لان مشیة الثلث مشیة للواحدة کما ان ایقاعها ایقاع للواحدة فوجد الشرط
ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ینوی الطلاق بطل الامر لانه علق
طلاقها بالمشیة المرسلة وهی اتت بالمعلقة فلم یوجد الشرط وهو اشتغال بما لا یعنیها فخرج الامر من
یدها ولا یقع الطلاق بقوله شئت وان نوی الطلاق لانه لیس فی کلام المرأة ذکر الطلاق لیصیر
الزوج شائیا طلاقها والنیة لا تعمل فی غیر المذکور حتی لو قال شئت طلاقك یقع اذا نوی لانه ایقاع
مبتدأ اذ المشیة تنبئ عن الوجود بخلاف قوله اردت طلاقك لانه لا ینبئ عن الوجود

شوہر ف خواہ ص بائن باشد ف طلاق مذکور ص یا رجعی مسئلہ ۸ - اگر بگوید شوہر بزن خود طلقی نفسک ثلثا ان شئت یعنی طلاق بدہ ذات خود
بسہ طلاق اگر خواہی واو یک طلاق دہد پس واقع نمیشود ہیچ چیز زیرا چہ معنی قول مذکور این ست کہ ان شئت الثلث یعنی اگر خواہی سہ طلاق را پس
طلاق بدہ ذات خود را و ہرگاہ زن مذکورہ یک طلاق داد معلوم شد کہ سہ طلاق را نخواست پس شرط یافتہ نشد ف لہذا طلاق واقع نخواہد شد
ص مسئلہ ۹ - اگر بگوید بزن خود طلقی نفسک واحدۃ ان شئت یعنی طلاق بدہ ذات خود را یک طلاق اگر خواہی و او سہ طلاق دہد پس طلاق واقع نمیشود
اصلا نزد ابی حنیفہ رح زیرا چہ مشیت یک طلاق یعنی خواستن یک طلاق مغایر مشیت سہ طلاق ست بنا بر قیاس آن بر ایقاع ف یعنی چنانچہ
سہ طلاق مغایر ایقاع یک طلاق ست ہمچنین خواستن سہ طلاق مغایر خواستن یک طلاق ست و ہرگاہ زن مذکورہ سہ طلاق داد معلوم شد
کہ یک طلاق را نخواست پس شرط یافتہ نشد ص و گفتہ اند صاحبین رح کہ درینصورت واقع میشود یک طلاق زیرا چہ خواستن سہ طلاق خواستن
یک طلاق ست چنانچہ ایقاع سہ طلاق یک طلاق ست بنا بر مذہب ایشان رح پس شرط یافتہ شد مسئلہ ۱۰ - اگر تفویض طلاق نمود شوہر
بزن خود بانیطور کہ گفت انت طالق ان شئت یعنی ترا طلاق ست اگر خواہی بعد ازان گفت زن مذکورہ شئت ان شئت یعنی خواستم من اگر
تو خواستی و بعد ازان گفت شوہر مذکور شئت یعنی خواستم من و نیت طلاق نمود پس باطل میشود تفویض مذکور زیرا چہ شوہر مذکور معلق نمودہ ست
طلاق را بمشیت زن مذکورہ در حالیکہ مشیت مطلق ست یعنی مشیت آن معلق نیست بامری و از گفتگوی زن مذکورہ معلوم شد کہ مشیت وی
معلق ست بمشیت شوہر پس شرط طلاق کہ مشیت مطلق بود یافتہ نشد پس زن مذکورہ مختار نخواہد شد و باطل خواہد شد تفویض مذکور و اما قول شوہر
شئت یعنی خواستم من کہ در مرتبہ اخیر ست ازان طلاق واقع نمی شود اگرچہ بنیت طلاق کردہ باشد زیرا چہ در کلام زن مذکورہ ذکر طلاق نیست
اصلا تا شوہر بقول خود شئت خواہندہ آن شود ف پس مشیت دادن طلاق زن مذکورہ از شوہر یافتہ نشد ص و نیت آن فقط کفایت نمیکند
چہ نیت عمل نمیکند در چیزیکہ مذکور نیست حتی اگر میگفت شوہر شئت طلاقک یعنی خواستم من طلاق ترا پس طلاق واقع میشد اگر نیت آن مینمود زیرا چہ
درینصورت از سر نو طلاق داد چہ مشیت چیزی دلالت میکند بر وجود آن چیز ف پس قول وی شئت طلاقک بمنزلہ اوجدت طلاقک ست پس واقع خواہد شد طلاق
ص بخلاف اگر میگفت اردت طلاقک یعنی ارادہ نمودم طلاق ترا ف چہ واقع نمیشد طلاق ص زیرا چہ ارادہ چیزی دلالت نمیکند بر وجود آن چیز

وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابي او شئت ان كان كذا لامر لم يجئ بعد لما ذكرنا ان الماتى به مشية معلقة فلا يقع الطلاق وبطل الامر وان قالت قد شئت ان كان كذا لامر قد مضى طلقت لان التعليق بشرط كائن تنجيز ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت فردت الامر لم يكن ردا ولا يقتصر على المجلس اما كلمة متى ومتى ما فلانها للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال في اي وقت شئت فلا يقتصر على المجلس بالاجماع ولو ردت الامر لم يكن ردا لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتد بالرد ولا تطلق نفسها الا واحدة لانها تعم الازمان دون الافعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقا بعد تطليق واما كلمة اذا واذا ما فهي ومتى سواء عندهما وعند ابي حنيفة رح وان كان يستعمل للشرط كما يستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالشك وقد مر من قبل ولو قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتى تطلق نفسها ثلثا لان كلما توجب تكرار الافعال الا ان التعليق ينصرف الى الملك القائم حتى لو عادت اليه بعد زوج

مسئلہ ۱۱ - اگر گفت شوہر زن خود را انت طالق ان شئت و گفت زن مذکورہ شئت ان شاء ابی یعنی خواستم من اگر خواہد پدر من یا گفت زن مذکورہ شئت ان کان کذا خواستم من اگر چنین باشد وارادہ کرد ازان امرے کہ ہنوز یافتہ نشدہ است و بعد ازان شئت بر امرے کہ بر آن معلق نمودہ است زن مذکورہ یافتہ شد پس طلاق واقع نمی شود و باطل میگردد تفویض طلاق و اگر گوید زن مذکورہ شئت ان کان کذا و ارادہ نماید ازان امرے کہ یافتہ شدہ است پس واقع میشود طلاق زیرا چہ معلق نمودن بشرطیکہ یافتہ شدہ است بمنزلہ طلاق منجز است **ف** یعنی طلاق غیر معلق است **ص** **مسئلہ ۱۲** - اگر بگوید شوہر زن خود انت طالق اذا شئت یا بگوید اذا ما شئت یا متی شئت یا متی ما شئت و رد نماید آن را زن مذکورہ **ف** و بگوید کہ من نمی خواہم **ص** پس رد نمی شود و این مقید بمجلس نیست **ف** لہذا میرسد زن مذکورہ را کہ طلاق دہد در مجلس مذکور یا در مجلس دیگر **ص** زیرا چہ کلمہ متی و متی ما موضوع است برای وقت و شامل است جمیع اوقات را پس معنی متی شئت و متی ما شئت این است کہ ہر وقت کہ خواہی پس مقید بمجلس نخواہد بود و اگر رد کند زن مذکورہ رد نخواہد شد زیرا چہ شوہر مذکور تملیک طلاق نمودہ است بزن مذکور در وقتیکہ او خواہد پس تملیک نیست در وقتیکہ نخواہد زن مذکورہ پس رد نخواہد شد بسبب رد نمودن او و میرسد زن مذکورہ را کہ طلاق دہد ذات خود را مگر یک طلاق زیرا چہ کلمہ متی و متی ما شامل است جمیع اوقات را نہ جمیع طلاق را تا مالک جمیع طلاق گردد پس زن مذکورہ مالک شدہ است کہ طلاق دہد ذات خود را ہر وقت کہ خواہد و نمیرسد او را کہ طلاق دہد بعد از دادن طلاق و اما کلمہ اذا و اذا ما پس آن مانند متی است نزد صاحبین و نزد ابی حنیفہ رح نیز در صورت اذا و اذا ما تفویض مذکور مقید بمجلس نمیشود و میرسد زن مذکورہ را کہ طلاق دہد ذات خود را ہر وقت کہ خواہد زیرا چہ کلمہ اذا و اذا ما اگرچہ مستعمل است بمعنی شرط و در ینصورت مقید میشود بمجلس و مستعمل است بمعنی وقت و در ینصورت مقید نمیشود بمجلس پس این موجب شک است و ہرگاہ تفویض طلاق یافتہ شدہ است یقینا پس زائل نخواہد شد بسبب شک چنانچہ بیان آن سابق گذشت **مسئلہ ۱۳** اگر بگوید شوہر زن خود انت طالق کلما شئت یعنی بر تو طلاق است ہر بار کہ خواہی پس میرسد بزن مذکورہ کہ طلاق دہد ذات خود را یکی بعد دیگری حتی کہ سہ طلاق دہد زیرا چہ کلمہ کلما موجب تکرار فعل است لیکن بدانکہ تعلیق طلاق متعلق میشود بملک نکاح کہ موجود و ثابت است **ف** نہ بملک نکاح کہ حادث گردد **ص** لہذا اگر زن مذکورہ سہ طلاق دہد ذات خود را و بعد ازان نکاح کند از شوہر مذکور بعد از تحلیل

وطلقت نفسها لم يقع شئ لانه ملك مستحدث وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا في كلمة واحدة
لانها توجب عموم الافراد لا عموم الاجتماع فلا تملك الايقاع جملة وجمعا ولو قال لها انت طالق حيث شئت
او اين شئت لم تطلق حتى تشاء وان قامت من مجلسها فلا مشية لها لان كلمة حيث واين من اسماء المكان
والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به
حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصا وعموما وان قال لها انت طالق كيف شئت
طلقت تطليقة يملك الرجعة معناه قبل المشية فان قالت قد شئت واحدة بائنة او ثلثا وقال الزوج ذلك
نويت فهو كما قال لان عند ذلك تثبت المطابقة بين مشيتها وارادته اما اذا ارادت ثلثا
والزوج اراد واحدة بائنة او على القلب تقع واحدة رجعية لانه لغي تصرفها لعدم الموافقة فبقي
ايقاع الزوج وان لم تحضره النية يعتبر مشيتها فيما قالوا جريا على موجب التخيير قال رضي الله عنه
قال في الاصل هذا قول ابي حنيفة رح وعندهما لا يقع مالم توقع المرأة فتشاء رجعية او بائنة او ثلثا

وبعد ازان طلاق وبذات خود راپس واقع نمیشود هیچ چیز زیراچه درین هنگام ملک نکاح حادث ست وباید دانست که درصورت مذکوره میسر
زن مذکوره راکه سه طلاق وبذات خود را بیک کلمه که دلالت میکند برعموم انفراد یعنی براینکه جائزست ویراکه سه طلاق وبدخود را بایطور
که هر طلاق علیحده وبدنه برعموم اجتماع پس زن مذکوره مالک این نخواهد بود که طلاق وبذات خود ست سه طلاق بیک کلمه واحد **مسئله ۱۴۱**
اگر گفت شوهر بزن خود انت طالق حیث شئت یا گفت انت طالق این شئت پس طلاق نخواهد داد زن مذکوره ذات خود را مگر در همان مجلس واگر
برخیزد ازان مجلس **ف** پیش از دادن طلاق **ص** پس مشیت آن اعتبار ندارد زیراچه کلمه حیث واین از اسمای مکان است وطلاق هیچ علاقه
ندارد بمکان پس ذکر آن لغوست وباقی خواهد ماند مشیت مطلق وآن مقید بمجلس ست بخلاف زمان یعنی **ف** بخلاف متی شئت **ص** زیراچه
طلاق تعلق میدارد بزمان حتی واقع میشود دریک زمان نه درزمان دیگر پس ذکر زمان معتبر خواهد بود در طلاق خواه بطریق خصوص باشد
چنانکه اگر چه بگوید که بر تو طلاق است **ف** فردا **ص** یا بطریق عموم باشد **ف** چنانچه اگر بگوید بر تو طلاق ست هر وقت که خواهی **ص**
مسئله ۱۴۵ اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق کیف شئت واقع میشود یک طلاق رجعی اگر زن مذکوره ساکت ماند خواه خواسته باشد
طلاق را یا نخواسته باشد واگر ساکت نماند وبگوید که خواستم من یک طلاق باین را یا سه طلاق را وبعد ازان بگوید شوهر که همین مراد من است
پس واقع میشود مطابق قول شوهر مذکور زیراچه درین صورت ثابت میشود مطابقت میان مشیت زن واراده شوهر واما وقتیکه زن مذکوره
اراده سه طلاق نماید وشوهر اراده یک طلاق بائن یا برعکس آن پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیراچه تصرف زن مذکوره لغو گشت بسبب
عدم موافقت مشیت وی بمشیت شوهر پس باقی ماند قول شوهر که انت طالق است پس همان معتبر خواهد بود وبآن یک طلاق رجعی واقع میشود واگر
شوهر هیچ نیت نکرده باشد پس معتبر مشیت زن مذکوره است **ف** حتی اگر سه طلاق خواسته باشد واقع خواهد شد سه طلاق واگر یک طلاق بائن
خواسته باشد واقع خواهد شد یک طلاق بائن **ص** بنابرانچه گفته اند مشائخ رح بجهت آنکه همین مقتضای تخییر است قال رض گفته است محمد رح در مبسوط
که درصورت مذکوره وقوع یک طلاق رجعی بدون مشیت زن مذکوره قول ابیحنیفه رح است ونزد صاحبین رح واقع نمیشود طلاق تا وقتیکه
زن مذکوره طلاق ندهد خود راپس زن مذکوره مختار است اگر خواهد یک طلاق رجعی وهد یا باین یا ۳ طلاق دهد

وعلى هذا الخلاف العتاق لهما انه فوّض التطليق اليها على اى صفة شاءت فلا بد من تعليق اصل الطلاق
بمشيتها ليكون لها المشية فى جميع الاحوال اعنى قبل الدخول وبعده ولابى حنيفة رح ان كلمة كيف
للاستيصاف يقال كيف اصبحت والتفويض فى وصفه يستدعى وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه وان قال لها
انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شاءت لانهما يستعملان للعدد فقد فوض اليها اى عدد شاءت
فان قامت من مجلسها بطل وان ردت الامر كان ردا لان هذا امر واحد وهو خطاب فى الحال فيقتضى الجواب فى الحال
وان قال لها طلقى نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين ولا تطلق ثلثا عند ابى حنيفة رح
وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فيحمل على تمييز
الجنس كما اذا قال كل من طعامى ما شئت او طلق من نسائى من شاءت ولابى حنيفة رح ان كلمة من حقيقة للتبعيض وما

و بر همین اختلاف است آزاد کردن ف یعنی اگر گوید خواجه به بنده خود انت حر کیف شئت آزاد می شود فی الحال نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح آزاد نمی شود
ما دامیکه بنده مذکور نخواهد ص و دلیل صاحبین رح این است که شوهر مذکور تفویض نموده است دادن طلاق را بزن مذکوره بهر صفتیکه زن
خواهد خواه یک رجعی یا بائن و یا دو یا سه طلاق دهد ص پس ضرور است که اصل طلاق نیز معلق باشد بمشیت زن مذکوره تا ثابت شود
زن مذکوره را مشیت در جمیع احوال یعنی قبل از وطی و بعد از وطی ف چه اگر اصل طلاق معلق نباشد بمشیت زن مذکوره لازم می آید که
نباشد مر زن مذکوره را مشیت در صفت طلاق پیش از وطی چرا که میتواند که سه طلاق دهد زیرا چه درین صورت بائن میگردد زن مذکوره
بسبب اصل طلاق پیش از گذشتن عدت و محل طلاق باقی نمی ماند ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که کلمه کیف برای طلب وصف است و مقتضای
وصف شی مقتضی این است که اصل متحقق باشد و طلاق متحقق نمیشود مگر وقتیکه واقع شود ف پس اصل طلاق واقع خواهد شد بدون مشیت او
ص مسئله ۱۶- اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق کم شئت او ما شئت پس طلاق خواهد داد زن مذکوره ذات خود را هر قدر که خواهد
کلمه کم و ما مستعمل است در عدد پس شوهر مذکور تفویض نموده است بزن مذکوره هر عددی را که او خواهد پس اگر برخیزد زن مذکوره از آن مجلس باطل میشود
تفویض مذکور و اگر رد نماید تفویض مذکور را رد میشود زیرا چه این تفویض واحد و دلالت نمیکند بر تکرار فعل و در آن خطاب بالفعل است و مقتضای
آن این است که جواب آن نیز فی الحال باشد مسئله ۱۷- اگر شخصی بگوید بزن خود طلقی نفسک من ثلث ما شئت یعنی طلاق بده ذات خود را از
جمله سه طلاق آنچه خواهی پس میرسد زن مذکوره را که یک طلاق یا دو طلاق دهد ذات خود را و نمیرسد او را که سه طلاق دهد نزد ابی حنیفه رح و گفتند صاحبین
که میرسد او را که سه طلاق دهد اگر خواهد و دلیل صاحبین رح این است که لفظ ما که ترجمه آن آنچه است در تعمیم محکم است و لفظ من که بمعنی از است گاهی
برای تمیز و بیان میشود ف چنانکه در قول او تعالی است فاجتنبوا الرجس من الاوثان یعنی پرهیز کنید پلیدی را از بتان و گاهی برای تبعیض
میشود و گاهی برای غیر تمیز و تبعیض می آید پس در کلام شوهر مذکور محکم و محتمل هر دو مجتمع شدند ص پس حمل کرده خواهد شد کلام او را بر محکم تمیز
جنس ف و لفظ من را برای بیان آن گفته خواهد شد ص چنانکه اگر کسی بگوید بخور از طعام من آنچه خواهی یا بگوید طلاق بده
از زنان من هر کرا خواهی و دلیل ابی حنیفه رح این است که لفظ من برای تبعیض حقیقت است ف نه مجاز ص و لفظ ما

للتعميم فيُعمل بهما وفيما استشهدا به ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة او لعموم الصفة وهي المشيئة حتى لو قال مَن شئتِ كان على الخلاف

بابُ الأيمان في الطلاق

واذا اضاف الطلاق الى النكاح وقع عقيب النكاح مثل ان يقول لامرأة ان تزوجتكِ فانت طالق او كلُّ امرأةٍ اتزوجها فهي طالق وقال الشافعي رح لا يقع لقوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولنا ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط والجزاء فلا يشترط لصحته قيام الملك في الحال لان الوقوع عند الشرط والملك متيقن به عنده وقبل ذلك اثره المنع وهو قائم بالمتصرف والحديث محمول على نفي التنجيز والحمل ماثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما واذا اضافه الى شرط وقع عقيب الشرط مثل ان يقول لامرأته ان دخلتِ الدار فانت طالق وهذا بالاتفاق لان الملك قائم في الحال والظاهر بقاؤه الى وقت وجود الشرط فيصح يمينا او ايقاعا ولا تصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملك لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهرا

برای تعمیم است ف و در صورت مذکوره عمل بآن هر دو ممکن است باینطور که گردانیده شود مراد از آن بعض عام و در طلاق همچنین است زیرا چه در طلاق به نسبت سه طلاق بعض است ھ پس عمل کرده خواهد شد به تبعیض و تعمیم هر دو و در چیزیکه استشهاد کرده از آن صاحبین رح ترک تبعیض لازم می آید بدلیل خارج ف و آن اظهار سماحت است ھ یا بسبب عموم صفت که مشیت است ف زیرا چه نکره هرگاه متصف میشود بصفت عامه عام میشود و در اینجا همچنان است ھ حتی که اگر شوهر مذکور بجای ما شئت من شئت میگفت بر همین خلاف میبود والله اعلم

باب در بیان الیمین بالطلاق ف یعنی تعلیق آن بامری که دلالت کند بر معنی شرط و باید دانست که تعلیق را بجهت آن یمین میگویند که یمین در لغت بمعنی قوت است و تعلیق باعث می شود صاحب تعلیق را بر آنکه قوی باشد بر ترک شرط تا لازم نشود مراد او و جزا که طلاق یا اعتاق است والله اعلم ✣

فصل در بیان اضافت طلاق بسوی ملک مسئله ۱ — هرگاه اضافت طلاق نماید بسوی نکاح ف یعنی معلق نماید طلاق را بنکاح باینطور ھ که بگوید زنی را که اگر نکاح کنم ترا پس بر تو طلاق است یا بگوید هر زنی را که نکاح کنم پس بر آن طلاق است پس در ینصورت واقع میشود طلاق بعد از نکاح و گفته است شافعی رح که طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نیست طلاق پیش از نکاح و دلیل علمای ما رح آنست که اضافت طلاق بسوی نکاح یمین است یعنی تعلیق است بجهت آنکه شرط و جزا ریافته شده است پس برای صحت آن ملک فی الحال درکار نیست زیرا چه طلاق واقع نمیشود مگر وقتیکه شرط یافته شود و ملک دران وقت یافته میشود یقینا و فائده آن پیش از وجود شرط آنست که حالف باز ماند از نکاح آن زن چه مقصود حالف آنست که نکاح نخواهم کرد ترا و اگر نکاح کنم پس بر تو طلاق است و حدیثی که روایت کرده است آنرا شافعی رح محمول است بر نفی طلاق بالفعل چنانچه همین منقول است از شعبی و زهری وغیره مسئله ۲ — هرگاه اضافت طلاق نماید بسوی شرط باینطور که بگوید شخصی بزن خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است پس درینصورت واقع میشود طلاق بعد از وجود شرط و این باتفاق جمیع علما است زیرا چه ملک نکاح یافته شده است فی الحال و ظاهر آنست که باقی خواهد ماند تا آن زمان که شرط یافته شود مسئله ۳ — صحیح نیست اضافت طلاق مگر وقتیکه حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک زیرا چه ضرور است که جزا غالب الوجود باشند

ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين وهو القوة والظهور باحد هذين والاضافة الى سبب الملك بمنزلة الاضافة اليه لانه ظاهر عند سببه فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق لان الحالف ليس بمالك وما اضافه الى الملك وسببه ولا بد من واحد منهما والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتى ما لان الشرط مشتق من العلامة وهذه الالفاظ مما يليها افعال فتكون علامات على الحنث ثم كلمة ان حرف للشرط لانه ليس فيها معنى الوقت وما وراءها ملحق بها وكلمة كل ليس شرطا حقيقة لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال الا انه الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قولك كل عبد اشتريته فهو حر قال ففي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه الا في كلمة كلما فانها تقتضي تعميم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم الآية

تا وقوع آن موجب خوف باشد پس معنی یمین که عبارت است از قوت و ظهور **ف** جزاء در وقت شرط **ص** یافته خواهد شد بسبب یافتن ملک حالف باضافت طلاق بسوی ملک نکاح **ف** سوال چنانچه مذکور شد که صحیح نیست اضافت طلاق وقتیکه حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک منقوض است بصورتیکه شخصے بگوید بزن اجنبیه اگر نکاح کنم ترا پس بر تو طلاق است چه درینصورت حالف نه مالک است و نه اضافت طلاق نموده است بسوی ملک **جواب ص** اگرچه درینصورت اضافت طلاق بسوی ملک نه نموده است اما اضافت نموده است بسوی سبب ملک و اضافت بسوی سبب ملک مانند اضافت است بسوی ملک زیراچه هرگاه یافته شود سبب ملک متحقق میشود ملک و هرگاه ثابت شد که صحیح نیست اضافت طلاق مگر وقتیکه حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک پس اگر بگوید شخصی بزن اجنبیه اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است و بعد ازان نکاح کند آنرا و بعد ازان داخل شود زن مذکوره دران سرای پس طلاق واقع نمیشود زیراچه حالف نه مالک است و نه اضافت طلاق نموده است بسوی ملک و نه بسوی سبب ملک و باید دانست که الفاظ شرط این است اِنْ و اذا و اذا ما و کل و کلما و متی و متی ما و بعد ازان باید دانست که کلمه اِنْ موضوع است برای شرط محض چه دران معنی وقت یافته نمیشود و ماورای آن الفاظ دیگر مذکور ملحق است بآن و کلمه کل شرط نیست حقیقةً و لیکن ملحق است بشرط و سر آن این است که کل مقارن اسم میباشد نه فعل و شرط آنست که متعلق شود بآن جزا و جزا متعلق نمیشود مگر بفعل و لیکن آن ملحق است بشرط بجهت آنکه فعل متعلق میشود باسمی که مقارن کل است و باید دانست که الفاظ مذکوره را کلمه شرط بجهت آن میگویند که شرط بسکون را مشتق است از شرط متحرک که بمعنی علامت است و الفاظ مذکوره مقارن میشوند بافعالیکه شرط حنث است یعنی علامت آنست زیراچه جزا متعلق نمیشود مگر بچیزیکه وجود آن مشکوک و محتمل باشد و آن فعل است **مسئله سوم** در الفاظ مذکوره هرگاه یافته شود شرط تمام میشود یمین و باقی نمیماند یعنی اگر بعد ازان بار دیگر یافته شود شرط جزا لازم نمی آید زیراچه الفاظ مذکوره از روی لغت مقتضی عموم فعل نیست و نه مقتضی تکرار جزا پس هرگاه فعل یافته خواهد شد یکبار تمام خواهد شد شرط و باقی نخواهد ماند یمین بدون شرط باقی نمیماند مگر در کلمه کلما چه مقتضای آن تعمیم فعل است چنانچه فرموده است خدا تعالی در قرآن مجید کلما نضجت جلودهم الآیه یعنی هرگاه که پخته شد پوستهای آن کافران بدل کردیم کردیم پوستهای انها را

ومن ضرورة التعميم التكرار قال فان تزوجها بعد ذلك اى بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شئ لان باستيفاء الطلقات الثلث المملوكات فى هذا النكاح لم يبق الجزاء وبقاء اليمين به وبالشرط وفيه خلاف زفر رحمه الله وسنقرره من بعد انشاء الله تعالى ولو دخلت على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق يحنث بكل مرة وان كان بعد زوج آخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالتزوج وذلك غير محصور قال وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها لانه لم يوجد الشرط فبقى والجزاء باق لبقاء محله فبقى اليمين ثم ان وجد الشرط فى ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فينزل الجزاء ولا يبقى اليمين لما قلنا وان وجد فى غير الملك انحلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شئ لانعدام المحلية وان اختلفا فى الشرط فالقول قول

وعموم فعل عام گشت ضرورت که جزا هم متکرر شود پس درصورتیکه جزای کلما طلاق باشد مکرر خواهد شد طلاق **مسئله ۵** اگر شخصے تعلیق طلاق نماید بکلمه کلما مثلاً بگوید بزن خود کلما دخلت الدار فانت طالق یعنی هربار که داخل شوی تو درین سرای پس تو طلاق است و او داخل شود در سرای سه بار و نکاح کند از شوهر دیگر و بعد ازان باز نکاح کند آنرا شخص مذکور و باز یافته شود شرط مذکور پس واقع نمیشود طلاق بجهت آنکه جزاء باقی نماند بسبب استیفای سه طلاق که مملوک بود بسبب نکاح اول و بقای یمین موقوف است برقای شرط و جزاء و چون جزاء باقی نماند یمین نیز باقی نخواهد ماند و دران خلاف زفر رح است و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالى **مسئله ۶** اگر داخل شود لفظ کلما بر تزوج بایںطور که بگوید کلما تزوجت امرأة فهی طالق یعنی هربار که نکاح کنم زنی را پس بر آن طلاق است پس واقع میشود طلاق هربار که نکاح کند اگرچه نکاح کرده باشد بعد از نکاح کردن شوهر دیگر بجهت آنکه انعقاد جزا درین صورت بسبب آنست که آن منسوب است بسوی ملک طلاق که حاصل میشود بسبب نکاح و آن محصور نیست **ف** پس باقی خواهد ماند جزا بسبب یافتن شرط همیشه **مسئله ۷** یمین باطل نمی شود بسبب زوال ملک یعنی اگر شخصے گفت بزن خود مثلاً اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است و بعد ازان یک طلاق داد او را یا دو طلاق و منقضی گشت عدت آن پس باطل نمیشود یمین بزوال ملک بسبب یک طلاق یا دو طلاق زیراچه دخول وی در سرای که شرط است هنوز یافته نشده است پس آن باقی خواهد ماند و جزا نیز باقیست بجهت آنکه محل آن باقیست پس یمین نیز باقی خواهد ماند پس اگر شرط مذکور یافته شود در ملک وی **ف** بایںطور که داخل شد و زن مذکوره دران سرای **ص** حالیکه آن زوجه وی است پس تمام میشود یمین یعنی باقی نماند و واقع میشود طلاق زیراچه شرط یافته شد و محل قابل جزا است پس آن واقع خواهد شد و باقی نخواهد ماند یمین اگر شرط مذکور یافته شود در غیر ملک **ف** بایںطور که شخصے بگوید بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس تو طلاق است و بعد ازان طلاق دهد وی را پیش ازانکه داخل شود زن مذکوره دران سرای و بگذرد عدت آن و بعد ازان داخل شود زن مذکوره دران سرای **ص** پس تمام میشود یمین و باقی نمی ماند درینصورت بسبب آنکه شرط یافته شد و هیچ چیز واقع نمی شود بسبب آنکه زن مذکوره درین هنگام محل طلاق نیست **ف** زیراچه محل طلاق زنی است که مملوک باشد بملک نکاح و آن یافته نشد **ص** **مسئله ۸** اگر زن و شوهر باهم اختلاف نمایند در وجود شرط **ف** بایںطور که شوهر بگوید که شرط یافته نشده است و زن بگوید که یافته شده است **ص** پس معتبر قول

الزوج الا ان تقیم المرأة البینة لانہ متمسک بالاصل وھو عدم الشرط ولانہ منکر وقوع الطلاق وزوال الملک والمرأة تدعیہ فان کان الشرط لا یعلم الا من جھتھا فالقول قولھا فی حق نفسھا مثل ان یقول ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت قد حضت طلقت ھی ولم تطلق فلانة ووقوع الطلاق استحسان والقیاس ان لا یقع لانہ شرط فلا تصدق کما فی الدخول وجہ الاستحسان انھا امینة فی حق نفسھا اذ لا یعلم ذلک الا من جھتھا فیقبل قولھا کما قبل فی حق العدة والغشیان ولکنھا شاھدة فی حق ضرتھا بل ھی متھمة فلا یقبل قولھا فی حقھا وکذلک لو قال ان کنت تحبین ان یعذبک اللہ فی نار جھنم فانت طالق وعبدی حر فقالت احبہ او قال ان کنت تحبینی فانت طالق وھذہ معک فقالت احبک طلقت ھی ولم یعتق العبد ولا تطلق صاحبتھا لما بینا ولا یتیقن بکذبھا لانھا لشدة بغضھا ایاہ

شوہر ہست مگر وقتیکہ بینہ قائم کند زن مذکورہ بر دعوی خود بجہت آنکہ شوہر متمسک ہست باصل کہ عدم شرط ہست وبجہت آنکہ شوہر منکر وقوع طلاق وزوال ملک ہست وزن دعوی آن مینماید واین وقتیست کہ شرط از ان جنس نباشد کہ معلوم نشود مگر از جہت زن واگر شرط از ان جنس باشد کہ معلوم نشود مگر از جہت زن پس معتبر ران قول زن مذکورہ ہست در حق آن زن نہ در حق زن دیگر چنانچہ اگر بگوید شخصے بزن خود اگر حیض آید ترا پس بر تو طلاق ہست وبر فلان زن من وبگوید زن مذکورہ کہ حائض گشتم من پس طلاق واقع میشود بران زن فقط وطلاق واقع نمی شود بر زن دیگر وباید دانست کہ این از روی استحسان ہست وقیاس این ہست کہ طلاق واقع نشود بر زن مذکورہ نیز بجہت آنکہ زن مذکورہ دعوی شرط حنث ووقوع طلاق مینماید بر شوہر خود واو منکر ہست پس قول مدعی معتبر نخواہد بود بغیر حجت چنانچہ ہمین حکم ہست در صورتیکہ بگوید شوہر اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق ہست ووجہ استحسان این ہست کہ زن مذکورہ امین ہست در حق خود زیرا کہ حائض گشتن وی معلوم نمیشود مگر از جہت وی پس قول وی مقبول خواہد شد چنانچہ مقبول ہست قول وی در حق عدت وجماع یعنی اگر بگوید زنی کہ گذشت عدت من ونکاح کرد از شوہر دیگر واو جماع کرد مرا وبعد از ان طلاق داد مرا وگذشت عدت من از شوہر پس معتبر قول زن مذکور ہست حتی کہ حلال ہست بشوہر اول کہ نکاح کند او را پس ہمچنین درینجا نیز مقبول ہست قول وی در حق وی نہ در حق زن دیگر بجہت آنکہ زن مذکورہ شاہد ہست در حق فلان زن وقول یک شاہد مقبول نیست خصوصا وقتیکہ متہم باشد وزن مذکورہ درینجا نیز متہم ہست بسبب عداوتی کہ میان وی وزن دیگر ہست بجہت آنکہ آن ضرہ اوست پس قول وی مقبول نخواہد شد در حق زن دیگر **مسئلہ ۹** ہمچنین اگر گوید شوہر بزن خود کہ اگر تو دوست داری کہ عذاب فرماید خدا تعالی ترا باتش دوزخ پس بر تو طلاق ہست وبندہ من آزاد ہست وبگوید زن کہ دوست میدارم عذاب مذکور را یا بگوید شوہر اگر تو دوست میداری مرا پس تو طلاق ہست واین زن با تست وبگوید زن مذکورہ دوست میدارم من ترا پس طلاق واقع میشود بر زن مذکورہ در ہر دو صورت وآزاد نمیشود بندہ مذکور در صورت اول وطلاق نمیگردد مصاحب وی در صورت دوم ووجہ آن مذکور شد در مسئلہ سابق **ف** سوال سزاوار ہست کہ طلاقہ نشود زن مذکورہ نیز زیرا کہ کذب وی ہست چہ کسی دوست نمیدارد عذاب دوزخ را جواب **ص** کذب زن مذکورہ یقینی نیست چہ احتمال ہست کہ زن مذکورہ بعض شدید داشتہ باشد شوہر مذکور

قد تحب التخلص منه بالعذاب في حقها ان تعلق الحكم باخبارها وان كانت كاذبة ففي حق غيرها بقي الحكم على الاصل وهي المحبة واذا قال لها اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لم يقع الطلاق حتى يستمر ثلثة ايام لان ما ينقطع دونه لا يكون حيضا فاذا تمت ثلثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء

ولو قال لها اذا حضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضتها لان الحيضة بالهاء هي الكاملة منها ولهذا حمل عليه في حديث الاستبراء وكمالها بانتهائها وذلك بالطهر

واذا قال انت طالق اذا صمت يوما طلقت حين تغيب الشمس في اليوم الذي تصوم لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار بخلاف ما اذا قال لها اذا صمت لانه لم يقدره بمعيار وقد وجد الصوم بركنه وشرطه

ومن قال لامرأته اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية ولا يدرى ايهما اول لزمه في القضاء تطليقة وفي التنزه تطليقتان وانقضت العدة لانها لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدة وتنقضي عدتها بوضع الجارية ثم لا تقع اخرى به لانه حال انقضاء العدة ولو ولدت الجارية اولا وقعت تطليقتان وانقضت عدتها بوضع الغلام ثم لا يقع شيء آخر به لما ذكرنا انه حال الانقضاء فاذا في حال يقع واحدة وفي حال يقع ثنتان فلا يقع الثانية بالشك والاحتمال

و بسبب آن خود استمر باشد تخلص خود از ان شوهر لیکن این فرح و در حق زن مذکور و اگرچه متعلق شده باشد حکم یعنی طلاق بخبر وی که دوست میدارم عذاب دوزخ را اگرچه آن زن کاذبه باشد ولیکن در حق غیر وی طلاق و عتاق متعلق نخواهد شد بخبر وی و باقی خواهد ماند بر اصل یعنی عدم محبت عذاب مسئله ۱۰ اگر بگوید شخصی بزن خود هرگاه حیض آید ترا پس تو طلاق است و بعد ازان زن مذکوره دید خون را پس طلاق واقع نمیشود تا آنزمان که مستمر باشد سه روز چه خونیکه منقطع میشود در کمتر از سه روز حیض نیست و هرگاه سه روز تمام شود حکم بطلاق نموده میشود از وقتی که حیض آید او را زیراچه بسبب امتداد سه روز معلوم گشت که خون از رحم آمده است پس حیض خواهد بود از ابتدا مسئله ۱۱ اگر بگوید شوهر بزن خود هرگاه یک حیض آید ترا پس تو طلاق است پس زن مذکوره مطلقه نمیشود تا که پاک نگردد از حیض ف و ایام طهر رسد یعنی زیراچه مراد از یک حیض حیض کامل است و ازین جهت محمول است حیض بر حیض کامل در حدیث استبرا و کمال حیض به تمامی آنست و آن تمام میشود ببودن طهر مسئله ۱۲ اگر بگوید بزن خود انت طالق اذا صمت یوما یعنی پس تو طلاق است هرگاه روزه داری یک روز پس زن مذکوره مطلقه میشود در وقت غروب آفتاب در روزیکه روزه دارد زیراچه لفظ یوم هرگاه مقارن میشود بفعل ممتد مراد میشود ازان سفیدی روز بخلاف اگر بگوید انت طالق اذا صمت یعنی پس تو طلاق است هرگاه روزه داری زیراچه مطلقه میشود در ساعتی که نیت روزه کرد آن زن زیراچه شوهر مقدار نکرده است روزه او را بمعیار و روزه زن با رکن و شرط آن یافته شده است ف پس وقوع طلاق موقوف بر غروب آفتاب نخواهد بود بلکه در وقت نیت روزه واقع خواهد شد مسئله ۱۳ اگر شخصی گفت بزن خود که اگر فرزند نر زائی پس بر تو یک طلاق و اگر دختر زائی بر تو دو طلاق است و زائید زن مذکوره پسر و دختر هر دو و را معلوم نیست که کدام از انها اول است پس حکم میکند قاضی بوقوع یک طلاق و احتیاط در این است که اعتبار کرده شود دو طلاق و عدت آن زن منقضی میشود بسبب وضع حمل زیراچه اگر زائید پسر را اولا واقع شد یک طلاق و منقضی گشت عدت آن بسبب زائیدن دختر و بعد ازان واقع نمیشود طلاق دیگر بسبب زائیدن آن دختر زیراچه در ان حالت منقضی میگردد عدت و حالت انقضای عدت حالت زوال نکاح است و درینحالت واقع نمیشود طلاق و اگر زائید دختر را اولا واقع شد دو طلاق و منقضی شد عدت آن بسبب زائیدن پسر و بعد ازان واقع نمیشود طلاق دیگر بسبب زائیدن پسر بنابر وجه مذکور پس در یک حالت واقع میشود یک طلاق و در حالت دیگر واقع میشود دو طلاق پس طلاق دوم واقع نخواهد شد بسبب شک

والاولی ان ناخذ بالثنتین تنزهاواحتیاطا والعدة منقضیة بیقین لما بینا وان قال لها ان کلمت
اباعمرو وابایوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها واحدة فبانت وانقضت عدتها فکلمت اباعمرو ثم تزوجها

فکلمت ابا یوسف فهی طالق ثلثا مع الواحدة الاولی وقال زفرؒ لایقع وهذه علی وجوه اما ان وجد الشرطان
فی الملک فیقع الطلاق وهذا ظاهر او وجدا فی غیر الملک فلا یقع او وجد الاول فی الملک والثانی فی غیر الملک
فلا یقع ایضا لان الجزاء لاینزل فی غیر الملک فلا یقع او وجد الاول فی غیر الملک والثانی فی الملک وهی مسئلة
الکتاب الخلافیة له اعتبار الاول بالثانی اذهما فی حکم الطلاق کشئ واحد ولنا ان صحة الکلام باهلیة
المتکلم الا ان الملک یشترط حالة التعلیق لیصیر الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین
وعند تمام الشرط لینزل الجزاء لانه لاینزل الا فی الملک وفیما بین ذلک الحال حال بقاء الیمین فیستغنی
عن قیام الملک اذ بقاؤه بمحله وهو الذمة وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا
فطلقها ثنتین وتزوجت زوجا آخر ودخل بها ثم عادت الی الاول فدخلت الدار

واولی است که اعتبار نموده شود دو طلاق بجهت احتیاط مسئله ۱۴- اگر گفت شوهر زن خود که اگر تکلم نمائی با زید و عمرو پس بر تو سه طلاق است و بعد از ان
یک طلاق داد زن مذکوره را و بائن گشت آن زن و منقضی شد عدت وی و بعد از ان تکلم نمود زن مذکوره از زید و بعد از ان نکاح کرد آنرا
شوهر مذکور و بعد از ان تکلم نمود زن مذکوره از عمرو پس واقع میشود بران دو طلاق مع یک طلاق اول که مجموع آن سه طلاق است و گفته است
زفرؒ که واقع نمیشود طلاق اصلا و این مسئله بر چهار گونه است یکی اینکه یافته شود هر دو شرط یعنی تکلم وی با زید و تکلم وی با عمرو در ملک نکاح
پس درین هنگام واقع میشود دو طلاق باقی و این ظاهر است بجهت آنکه هر دو شرط یافته شده است در ملک دوم اینکه هر دو شرط یافته شود در غیر
ملک و درین صورت واقع نمیشود باقی طلاق و این نیز ظاهر است بجهت آنکه هر دو شرط یافته نشده در ملک و سوم اینکه یافته شود شرط اول در ملک
و شرط دوم در غیر ملک درین صورت نیز واقع نمیشود باقی طلاق زیرا چه جزا واقع نمیشود در غیر ملک چهارم اینکه یافته شود شرط اول در غیر ملک
و دوم یافته شود در ملک و همین مسئله کتاب است که دران اختلاف زفرؒ است و دلیل زفرؒ این است که ملک شرط است برای وقوع
طلاق در وقت یافتن شرط دوم پس همچنین شرط خواهد بود در وقت یافتن شرط اول نیز زیرا چه هر دو در حق حکم طلاق مانند شئ واحد است
باین جهت که طلاق واقع نمیشود بدون آن هر دو شرط و آن یافته نشد و دلیل علمای مارح این است که تصرف مذکور یمین است و یمین تصرف
است در ذمه متکلم پس آن موقوف است بر اهلیت متکلم ولیکن شرط نموده شده است قیام ملک در وقت تعلیق ف یعنی انعقاد یمین ص
تا جزا غالب الوجود باشد در وقت یافتن شرط و قیام ملک در وقت تعلیق یافته شده است پس صحیح خواهد بود یمین و نیز شرط است قیام ملک
در وقت وقوع طلاق ف و طلاق واقع نمیشود مگر در ملک ص و اما یافتن وقت شرط اول ف پس آن نه وقت انعقاد یمین است و نه وقت
وقوع جزا پس اشتراط ملک در آن وقت ضرور نیست بلکه وقت مذکور ص وقت بقای یمین است و بجهت بقای یمین قیام ملک در کار نیست
بلکه بقای آن از محل آنست و آن ذمه حالف یعنی در ذمه ذات خود است چنانچه مذکور شد مسئله ۱۵- اگر گفت شوهر بزن خود که اگر داخل
شوی تو درین سرای پس بر تو سه طلاق است و بعد از ان دو طلاق داد ف و عدت آن گذشت ص و بعد از ان نکاح کرد زن مذکوره را
شوهر دیگر و وطی کرد ف آنرا و طلاق داد و گذشت عدت آن ص و بعد از ان نکاح کند زن مذکوره را شوهر اول و بعد از ان داخل [illegible]

طلقت ثلثا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح هی طالق ما بقی من الطلقات وهو قول زفر رح
واصله ان الزوج الثانی یهدم ما دون الثلث عندهما فتعود الیه بالثلث وعند محمد وزفر رح لا یهدم
ما دون الثلث فتعود الیه بما بقی وستبین من بعد ان شاء الله تعالی وان قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتزوجت غیره ودخل بها ثم رجعت الی الاول فدخلت الدار
لم یقع شیء وقال زفر رح یقع الثلث لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقی احتمال وقوعها
فیبقی الیمین ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملک لانها هی المانعة لان الظاهر عدم ما یحدث
والیمین تعقد للمنع او الحمل واذا کان الجزاء ما ذکرناه وقد فات بتنجیز الثلث المبطل للمحلیة
فلا تبقی الیمین بخلاف ما اذا ابانها لان الجزاء باق لبقاء محله ولو قال لامرأته اذا جامعتک
فانت طالق ثلثا فجامعها فلما التقی الختانان طلقت ثلثا وان لبث ساعة لم یجب

پس واقع شود سه طلاق نزد شیخین رح و گفته است محمد رح که واقع میشود یک طلاق باقی و همین قول زفر رح است و اصل
اختلاف مذکور این است که شوهر دوم هدم میکند چیزی را که کمتر از سه طلاق است نزد شیخین رح و بعد ازان چون عود میکند زن بسوی شوهر اول پس مالک
سه طلاق میشود و نزد محمد و زفر رح هدم نمیکند و بعد ازان چون زن مذکوره عود مینماید بسوی شوهر اول پس او مالک باقی سه طلاق میشود و
بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی ف ثمرهٔ این اختلاف ظاهر شود وقتیکه شخصی معلق نماید یک طلاق را بدخول سرای و بعد ازان دو
طلاق بالفعل دهد و زن نکاح کند از شوهر دیگر و بعد ازان عود نماید بسوی شوهر اول و داخل شود دران سرای ثابت میشود حرمت غلیظه نزد
محمد رح چه دو طلاق سابق منهدم و معدوم نشد و نزد شیخین رح حرمت غلیظه ثابت نمیشود بجهت آنکه دو طلاق سابق منهدم و معدوم شد
ص مسئله ۱۶ اگر شخصی گفت بزن خود اگر داخل شوی درین سرای پس تو سه طلاق است و بعد ازان گفت که تو سه طلاق است و بعد ازان
نکاح کرد زن مذکوره از شوهر دیگر و او وطی کرد آن زن را و بعد ازان عود نمود زن مذکوره بسوی شوهر اول و بعد ازان داخل گشت زن مذکوره
دران سرای پس واقع نمیشود هیچ چیز و گفته است زفر رح که واقع میشود سه طلاق زیرا چه معلق بشرط سه طلاق مطلق است خواه آن سه طلاق بحکم
ملک نکاح موجود باشد یا بملک نکاح حادث بعد از نکاح نمودن شوهر دیگر بجهت آنکه لفظ مطلق است و مقید نیست پس احتمال وقوع سه طلاق معلق
هنوز باقی است بعد از دادن سه طلاق بالفعل لهذا یمین نیز باقی خواهد ماند چه احتمال وقوع کفایت میکند برای باقی ماندن یمین و دلیل علمای ما رح
این است که جزای سه طلاق مطلق نیست بلکه معلق آن سه طلاق است که شوهر مالک آن است بحکم نکاح موجود بجهت آنکه انعقاد یمین درینصورت برای
برای منع است و مانع نیست مگر همان سه طلاق هائی که بحکم ملک نکاح حادث است چه ظاهر این است که نکاح حادث بوقوع نخواهد آمد چه عدم اصل
است در حوادث و هرگاه ثابت شد که جزا سه طلاق مقیده است و آن فوت شده بسبب واقع شدن سه طلاق فی الحال زیرا چه بسبب وقوع سه
سه طلاق بالفعل محل طلاق نماند چه محل طلاق باعتبار حل است و آن نماند پس یمین نیز باقی نخواهد ماند بخلاف وقتیکه بائن کرداند زن خود را بیک
طلاق زیرا چه درینصورت جزا باقی میماند بسبب باقی ماندن محل آن مسئله ۱۷ اگر بگوید شخصی بزن خود که هرگاه جماع کنم ترا پس بر تو سه طلاق
است و بعد ازان وطی کند او را پس هرگاه داخل شود حشفه در فرج وی واقع میشود سه طلاق و اگر ساعتی درنگ کند و بیرون نیارد ذکر را از فرج واجب نشود

عليه المهر وان اخرجه ثم ادخله وجب عليه المهر وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانتِ حرة وعن ابي يوسف رح انه اوجب المهر في الفصل الاول ايضا لوجود الجماع بالدوام عليه الا انه لا يجب عليه الحد للاتحاد وجه الظاهر ان الجماع ادخال الفرج في الفرج ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه وجد الادخال بعد الطلاق الا ان الحد لا يجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود واذا لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطي لا يخلو عن احدهما ولو كان الطلاق رجعيا يصير مراجعا باللبث عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح لوجود المساس ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع **فصل في الاستثناء**

واذا قال لامرأته انتِ طالق ان شاء الله تعالى متصلا لم يقع الطلاق لقوله عليه السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله تعالى متصلا به لا حنث عليه ولانه اتى بصورة الشرط فيكون تعليقا من هذا الوجه وانه اعدام قبل الشرط والشرط لا يعلم ههنا فيكون اعداما من الاصل ولهذا يشترط ان يكون متصلا به بمنزلة سائر الشروط

بروی عقر یعنی مہر مثل و اگر بیرون آرد ذکر را از فرج و باز دخول کند واجب میشود بروی مہر مثل بیقین اگر بگوید خواجہ با کنیز خود ہرگاہ جماع کنم ترا پس تو آزاد باشی **ف** و بعد ازان وطی کند آنرا پس ہرگاہ داخل شود حشفہ در فرج آزاد میشود کنیز و اگر ساعتی درنگ کند واجب میشود عقر و اگر بیرون آرد ذکر را و باز دخول نماید واجب میشود بروے عقر **ص** واین ظاہر روایت است و مرویست از ابی یوسف رح کہ واجب میشود مہر مثل بروے در صورتیکہ ساعتی درنگ کند اگرچہ بیرون نیارد ذکر را و باز دخول نماید بجہت آنکہ جماع یافتہ میشود و بعد از وقوع طلاق و عتاق بسبب دوام بران حالت چہ جماع عبارت است از اجتماع و آن یافتہ میشود بسبب دوام بران حالت ولیکن حد واجب نمیشود بجہت آنکہ جماع واحد است **ف** چہ مقصود از درنگ رفع شہوت است پس جماع واحد خواہد بود من وجہ **ص** و آن موجب حد نیست پس حد واجب نخواہد شد و لیکن آخر و عقر واجب خواہد شد **ف** چہ وطے در محل حرام خالی نمی باشد از حد و عقر **ص** و وجہ ظاہر روایت این است کہ جماع عبارت است از ادخال ذکر در فرج و دوام ادخال نیست و بسبب آن جماع متحقق نمیشود بخلاف وقتیکہ بیرون آرد ذکر را و باز دخول کند زیرا کہ ادخال یافتہ میشود در صورت بعد از طلاق لیکن حد واجب نمیشود بجہت آنکہ شبہہ جماع واحد است باعتبار مجلس و مقصود **ف** چہ مجلس و مقصود واحد است **ص** و ہرگاہ حد واجب نگشت واجب خواہد شد عقر چہ جماع در محل حرام خالی نمی باشد از حد و عقر و اگر در صورت مذکورہ معلق نمودہ باشد شوہر طلاق رجعی را پس رجعت متحقق میشود بسبب درنگ نمودن نزد ابیوسف رح **ف** بسبب یافتن مس **ص** بخلاف محمد رح و اگر برآرد ذکر را و باز داخل کند رجعت متحقق میشود نزد ہمہ بسبب یافتن جماع واللہ اعلم بالصواب ✤ ✤ ✤

فصل — در استثنا **مسئلہ ۱** — اگر بگوید شوہر بزن خود بر تو طلاق است و ضم نماید بآن لفظ انشاء اللہ تعالی را متصل **ف** غیر منفصل **ص** پس طلاق واقع نمیشود بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ اگر کسی حلف نماید بطلاق یا عتاق و بگوید انشاء اللہ تعالی متصل پس او حانث نمیشود و بجہت آنکہ آوردہ است لفظ انشاء اللہ تعالی را بصورت شرط پس طلاق معلق خواہد شد بمشیت خدای تعالی پس واقع نخواہد شد پیش از وجود شرط کہ مشیت خدای تعالی است و مشیت خدای تعالی کہ شرط است معلوم نمیشود در ینجا پس حکم نمودہ نخواہد شد بوقوع چیزی کہ معلق است بآن و باید دانست کہ بنا بر آنکہ بسبب تعلیق مذکور متغیر میشود کلام سابق شرط نمودہ شدہ است کہ متصل باشد مانند شروط دیگر و این ہمہ کہ مذکور شد وقتی است کہ انشاء اللہ متصل باشد نہ منفصل

ولو سكت يثبت حكم الكلام الاول فيكون الاستثناء او ذكر الشرط بعده رجوعا عن الاول قال وكذا اذا ماتت قبل قوله انشاء الله تعالى لان بالاستثناء خرج الكلام من ان يكون ايجابا والموت ينافي الموجب دون المبطل بخلاف ما اذا مات الزوج لانه لم يتصل به الاستثناء وان قال انت طالق ثلثا الا واحدة طلقت ثنتين وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتين طلقت واحدة والاصل ان الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا هو الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستثنى منه اذ لا فرق بين قول القائل لفلان علي درهم وبين قوله عشرة الا تسعة فيصح استثناء البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالبعض بعده ولا يصح استثناء الكل من الكل لانه لا يبقى بعده شيء ليصير متكلما به وصارفا اللفظ اليه وانما يصح الاستثناء اذا كان موصولا به كما ذكرنا من قبل واذا ثبت هذا ففي الفصل الاول المستثنى منه ثنتان فيقعان وفي الثاني واحدة فيقع واحدة ولو قال الا ثلثا يقع الثلث لانه استثناء الكل من الكل فلم يصح الاستثناء والله اعلم

باب طلاق المريض

اذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقا بائنا فمات وهي في العدة ورثته وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها

و اما وقتیکه متصل نباشد بلکه بگوید شوهر بر تو طلاق ست و بعد ازان ساکت ماند و بعد ازان بگوید انشاء الله تعالی پس ثابت میشود حکم کلام اول چه قول وی انشاء الله تعالی بعد از سکوت رجوع ست از کلام اول و آن جائز نیست مسئله ۲- اگر شخصے بگوید بزن خود بر تو طلاق ست انشاء الله تعالی و بمیرد زن مذکوره پیش از تلفظ بکلمه انشاء الله تعالی پس طلاق واقع نمیشود زیراچه بسبب استثنا یعنی انشاء الله تعالی کلام مذکور ایجاب نمی ماند فی الحال میان موت و میان طلاق منافات یعنی بسبب موت طلاق واقع نمیشود پس باید که میان مبطل ان که انشاء الله تعالی ست و میان موت نیز منافات باشد پس باید که بسبب مردن زن درین صورت مذکوره طلاق واقع شود چه زن مذکوره مرده ست بعد از قول وی بر تو طلاق ست پیش از تکلم بکلمه انشاء الله تعالی جواب هی میان طلاق و موت منافات بجهت آن ست که محل طلاق باقی نمی ماند بسبب مردن زن و منافات نیست میان موت و استثنا زیراچه برای صحت استثنا صحت ایجاب ضرور نیست و آن قائم ست بشوهر و آن زنده ست و موت منافی آن نیست بخلاف وقتیکه شوهر بمیرد پیش از تکلم بکلمه استثنا چه درین صورت استثنا متصل نگشت بقول وی بر تو طلاق ست مسئله ۳- اگر بگوید شوهر بزن خود بر تو سه طلاق ست مگر یک طلاق پس واقع میشود دو طلاق و اگر بگوید مگر دو طلاق واقع می شود یک طلاق و قاعده اینست که استثنا عبارت ست از تکلم بچیزیکه باقی ماند از مستثنی منه بعد از استثنا و این صحیح ست زیراچه فرق نیست میان قول قائل برای فلان بر من یک درم ست و میان قول وی بر من ده درم ست مگر نه درم پس استثنای بعض از مجموع صحیح خواهد شد زیراچه تکلم بباقی بعد از استثنا یافته میشود و درین صورت استثنای جمیع از جمیع صحیح نخواهد بود چه بعد استثنا جمیع چیزی باقی نمیماند تا تکلم بان متحقق شود و استثنا صحیح نمیشود مگر وقتیکه متصل باشد چنانچه سابق مذکور شد و هرگاه این ثابت شد پس باید دانست که در صورت اول باقی بعد استثنا دو طلاق ست پس واقع خواهد شد دو طلاق و در صورت دوم باقی بعد از استثنا یک طلاق ست پس واقع خواهد شد یکطلاق مسئله ۴- اگر بگوید شوهر بزن خود بر تو سه طلاق ست مگر سه طلاق واقع میشود سه طلاق زیراچه استثنای جمیع از جمیع ست و آن صحیح نیست والله اعلم

باب در بیان طلاق مریض مسئله ۱- اگر مریض بمرض موت یکطلاق بائن دهد زن خود را یا سه طلاق دهد زن خود را یا سه طلاق دهد و بمیرد پیش از گذشتن عدت آن پس زن مذکوره وارث آن مریض ست و اگر بمیرد بعد از گذشتن عدة آن پس چیزی میراث نمیرسد بزن مذکوره از شوهر مذکور

وقال الشافعي رحمه الله لا ترث في الوجهين لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض وهي السبب ولهذا لا يرثها اذا ماتت ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض موته والزوج قصد ابطاله فيرد عليه قصده بتأخير عمله الى زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها وقد امكن لان النكاح في العدة يبقى في حق بعض الآثار فجاز ان يبقى في حق ارثها عنه بخلاف ما بعد الانقضاء لانه لا امكان والزوجية في هذه الحالة ليست بسبب لارثه عنها فيبطل في حقه خصوصا اذا رضي به وان طلقها ثلاثا بامرها او قال لها اختاري فاختارت نفسها او اختلعت منه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضيت بابطال حقها والتأخير لحقها وان قالت طلقني للرجعة فطلقها ثلاثا ورثته لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فلم تكن بسؤالها راضية ببطلان حقها وان قال لها في مرض موته كنت طلقتك ثلاثا في صحتي وانقضت عدتك فصدقته ثم اقر لها بدين

گفته است شافعی رح که زن مذکوره وارث شوهر نمی شود در هر دو صورت زیرا چه زوجیت که سبب ارث است باطل شده بسبب طلاق مذکور لهذا اگر مریض مذکور طلاق بائن دهد بزن خود و بمیرد آن زن در عدت پس از مردن شوهر پس او وارث زن مذکوره نمیشود بسبب آنکه زوجیت که سبب وراثت است نماند پس همچنین درینجا نیز و دلیل علمای ما این است که زوجیت در حالت مرض موت شوهر سبب ارث است زن را و شوهر مذکور میخواهد که باطل کند سبب مذکور را بدادن طلاق بائن پس رد نموده خواهد شد قصد وی بانیطور که موخر گردانیده خواهد شد عمل طلاق مذکور تا آن زمان که بگذرد عدت تا ضرر نرسد بزن مذکوره و تاخیر عمل طلاق ممکن است بجهت آنکه نکاح باقی شمرده میشود در اثنای عدت در حق بعض احکام ف چون وجوب نفقه و سکنی و جز آن ع پس جائز است که باقی شمرده شود در حق ارث آن زن از شوهر مذکور بخلاف وقتیکه بگذرد عدت زیرا که آنجا ممکن نیست تاخیر عمل طلاق زیرا چه نکاح باقی نمیماند اصلا بعد از گذشتن عدت و ارث موقوف است بر نکاح و بخلاف وقتیکه بمیرد زن مذکوره زیرا چه زوجیت درینحالت سبب ارث شوهر نیست از زن مذکوره بانیطور که حق شوهر متعلق باشد بمال آن زن زیرا چه او مریضه نیست بلکه صحیح است پس باطل خواهد شد زوجیت در حق شوهر خصوصا وقتیکه راضی باشد بآن بانیطور که طلاق بائن دهد او را زیرا چه هرگاه راضی نباشد ببطلان حق خود باطل شود زوجیت پس هر وقتیکه راضی باشد بطریق اولی باطل خواهد شد ف و صورت بطلان زوجیت مع عدم رضای شوهر این است که زن مریض مرض موت تمکین حلی نماید پسر شوهر را و بمیرد زن مذکوره در عدت پس وارث آن نمیشود شوهر مذکور و باطل میشود زوجیت در حق شوهر مذکور با وجودیکه او راضی نیست ببطلان حق خود ص مسئله ۲- اگر زنی درخواست طلاق بائن نماید از شوهر که مریض است و او طلاق دهد یا بگوید شوهر مذکور بزن خود اختاری و او اختیار نماید ذات خود را یا خلع نماید زن مذکوره از شوهر مذکور و بعد از آن بمیرد شوهر مذکور پیش از گذشتن عدت پس زن مذکوره وارث شوهر خود نمیشود زیرا چه موخر گردانیده نمیشود عمل طلاق مگر بجهت حق زن مذکوره و راضی است ببطلان حق خود مسئله ۳- اگر بگوید زن مذکوره از شوهر مریض که طلاق رجعی بده مرا و او سه طلاق دهد پس وارث آن میشود زن مذکوره زیرا چه بسبب طلاق رجعی زائل نمیشود نکاح پس زن مذکوره بسبب درخواست طلاق رجعی راضی نیست ببطلان حق خود مسئله ۴- اگر بگوید شوهر بزن در حالت مرض موت هر آئینه طلاق دادم ترا در حالت صحت خود و گذشته است عدت تو و تصدیق آن نماید زن مذکوره و بعد از آن شوهر مذکور اقرار نماید بانکه قرض داده ام از آن زن دین است بر من

او اوصی لها بوصیة فلها الاقل من ذلك ومن المیراث عند ابی حنیفة رحمه الله وقال ابو یوسف

ومحمد رحمهما الله یجوز اقراره ووصیته وان طلقها ثلثا فی مرضه بامرها ثم اقر لها بدین او اوصی لها

بوصیة فلها الاقل من ذلك ومن المیراث فی قولهم جمیعا الا علی قول زفر رحمه الله فان لها جمیع ما

اوصی وما اقر به لان المیراث لما بطل بسؤالها زال المانع من صحة الاقرار والوصیة وجه قولهما

فی المسئلة الاولی انهما لما تصادقا علی الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبیة عنه حتی جاز له

ان یتزوج اختها فانعدمت التهمة الا تری انه تقبل شهادته لها ویجوز وضع الزکوة فیها

بخلاف المسئلة الثانیة لان العدة باقیة وهی سبب التهمة والحکم یدار علی دلیل التهمة

ولهذا یدار علی النکاح والقرابة ولا عدة فی المسئلة الاولی ولابی حنیفة رحمه الله فی

المسئلتین ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لینفتح باب الاقرار والوصیة

علیها فیزید حقها والزوجان قد یتواضعان علی الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة لیبرها الزوج

یا وصیت کند برای وے پس میرسد بزن مذکوره چیزیکه کمتر باشد ازمیان دین ومال وصیت وارث ف یعنی اگر میراث

کمتر باشد از دین یا وصیت پس میرسد باو میراث واگر دین کمتر باشد ازمیراث یا وصیت پس میرسد باو دین واگر مال وصیت کمتر باشد میرسد

باو مال وصیت ص واین نزد ابی حنیفه رح است وگفته اند صاحبین رح که اقرار ووصیت آن جائز است ف پس میرسد بزن مذکوره جمیع دین

مقر به یا جمیع مال وصیت هر قدر که باشد وقتیکه متجاوز از ثلث نباشد ص واگر سه طلاق داده باشد زن مذکوره را در حالت مرض موت خود بدرخواست

زن مذکوره وبعد ازان اقرار نماید برای وی بدین یا وصیتی کند برای وی پس میرسد بزن مذکوره چیزیکه کمتر است ازمیان دین ومال وصیت و

وارث نزد همه مگر نزد زفر رح زیرا چه او میگوید که میرسد بزن مذکوره جمیع مال وصیت ف اگر زیاده از ثلث مال نباشد ص وجمیع مال مقر به

بجهت آنکه میراث هرگاه باطل شد بسبب درخواست زن مذکوره پس مانع صحت اقرار ووصیت که قرابت زوجیت است باقی نماند وزائل گشت و

دلیل صاحبین رح در مسئله اول این است که هرگاه زن وشوی هردو متفق گشتند بر دادن طلاق وگذشتن عدت پس زن مذکوره اجنبیه شد از شوهر

مذکور وتهمت باقی نماند ف یعنی تهمت آنکه برگزیند شوهر زن مذکوره را بر وارثان دیگر وزیاده دهد بوی ازحق وی که میراث است ص لهذا

مقبول است گواهی شوهر مذکور برای نفع زن مذکوره ولهذا جائز است مر شوهر مذکور را که زکوة دهد بزن مذکوره وهمچنین جائز است او را که

نکاح کند خواهر آن زن را ف وهمچنین جائز است مر آن زن را که نکاح نماید از شوهر دیگر ص بخلاف مسئله دوم زیرا چه عدت هنوز

باقیست درینصورت وباقی ماندن عدت سبب تهمت مذکوره است وچون تهمت امر مخفی ومبطن است معتبر دلیل تهمت است نه حقیقت آن ودلیل

تهمت قیام عدت است پس ثابت خواهد شد حکم تهمت یعنی عدم صحت اقرار ووصیت ولهذا ثابت میشود حکم تهمت یعنی عدم قبول شهادت

یکی از زن وشوی برای دیگری یا عدم قبول شهادت برای قریب بنا بر نکاح وقرابت چه نکاح وقرابت دلیل تهمت است واما مسئله اول پس در وی

دلیل تهمت که عدت است یافته نمیشود ف پس اقرار ووصیت صحیح خواهد بود ص ودلیل ابی حنیفه رح این است که تهمت در هر دو مسئله موجود است

اما در مسئله دوم پس بجهت آنکه زن گاهی اختیار مینماید طلاق را تا باب اقرار ووصیت مفتوح گردد در حق وی ورسد بوی بسبب آن زیاده از

میراث واما در مسئله اول بجهت آنکه زن وشوی هردو گاهی مواضعت یعنی اتفاق مینمایند بر اقرار فرقت وگذشتن عدت تا احسان نماید شوهر

بماله زيادة على ميراثها وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصحّ ولا مواضعة في حق الزكوة والتزوج والشهادة فلا تهمة في حق هذه الأحكام **قال** ومن كان محصورا أو في صف القتال فطلق امرأته ثلاثا لم ترثه وإن كان قد بارز رجلا أو قُدّم ليقتل في قصاص أو رجم ورثت إن مات في ذلك الوجه أو قتل وأصله ما بيّنا أن امرأة الفارّ ترث استحسانا وإنما يثبت حكم الفرار بتعلق حقها بماله وإنما يتعلق بمرض يخاف منه الهلاك غالبا كما إذا كان صاحب الفراش وهو أن يكون بحال لا يقوم بحوائجه كما يعتاده الأصحاء وقد يثبت حكم الفرار بما هو في معنى المرض في توجه الهلاك الغالب وما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت به حكم الفرار فالمحصور والذي في صف القتال الغالب منه السلامة لأن الحصن لدفع بأس العدو وكذا المنعة فلا يثبت به حكم الفرار والذي بارز أو قدم ليقتل الغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار ولهذا أخوات تخرج على هذا الحرف وقوله إذا مات في ذلك الوجه أو قتل دليل على أنه لا فرق بين ما إذا مات بذلك السبب أو بسبب آخر كصاحب الفراش بسبب المرض إذا قتل وإذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح إذا جاء رأس الشهر أو إذا دخلت الدار أو إذا صلى فلان الظهر أو إذا دخل فلان الدار فأنت طالق فكانت هذه الأشياء والزوج مريض لم ترث وإن كان القول

بر زن مذکوره بایں طور که بدهد بوی زیاده از میراث وی و تهمت مذکوره یافته می شود در صورت زیادتی لهذا رد نموده شد آن زیادتی و گفته شد که میرسد بوی آنچه کمتر است از میان مقربه و وصیت وارث و بدانکه در مقدار ارث تهمت نیست بنا بر آن صحیح داشته شد بقدر میراث و بنا بر تعلیل اینست که بجهت دادن زکوة مواضعت نمیکنند برفع طلاق و گذشتن عدت و همچنین مواضعت نمینمایند بجهت جهت شهادت شوهر برای زن پس در حق این احکام تهمت یافته نمیشود **مسئله ۵** - اگر سه طلاق بدهد زن خود را شخصیکه محصور باشد در قلعه یا در صف کارزار باشد پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و قتیکه بمیرد آن شخص اگرچه زن مذکوره در عدت باشد و اگر سه طلاق بدهد زن خود را مبارز یعنی شخصیکه از صف کارزار برآید و جنگ نماید با کسی یا شخصی که ببرند آنرا برای کشتن بقصاص یا ببرند آنرا برای سنگسار نمودن پس وارث وی میشود زن مذکوره وقتیکه بمیرد شوهر مذکور بهمان وجه یا کشته شود و قاعده این است که زن فار وارث میشود از روی استحسان و حکم فرار ثابت نمیشود مگر وقتیکه متعلق شود حق وی بمال شوهر مذکور که فار است و حق وی متعلق نمیشود بمال شوهر مذکور مگر وقتیکه او مریض باشد مرضی که از آن خوف هلاکت است غالبا چنانکه وقتیکه صاحب فراش شود یعنی بحالتی رسد که عاجز گردد از قضای حاجت خود ای اقامت مصالح خود که خارج بیت است نتواند نمود چنانچه غیر مریض مینماید و گاهی ثابت میشود حکم فرار بچیزیکه آن در معنی مرض مذکور است و آن این است که هلاک وی غالب باشد بسبب آن و اما چیزیکه غالب از آن سلامت است پس ثابت نمیشود بآن حکم فرار و شخصیکه محصور است در قلعه و شخصیکه در صف کارزار است غالب این است که سلامت بماند زیرا چه قلعه برای دفع شدت دشمنان است و همچنین لشکر پس ثابت نخواهد شد بسبب آن حکم فرار و مبارز و شخصیکه ببرند آنرا برای قصاص یا برای رجم غالب این است که آن هلاک شود پس ثابت خواهد شد بسبب آن حکم فرار و برای این مسئله نظائر است که تخریج نموده میشود بنا بر قاعده مذکوره و باید دانست که آنچه مذکور شد که وقتیکه بمیرد شوهر مذکور بهمان وجه یا کشته شود دلیل است بر اینکه فرق نیست میان آن هر دو وقتیکه بمیرد بهمان سبب یا بسبب دیگر چنانچه صاحب فراش بسبب مرض وقتیکه کشته شود **مسئله ۶** - اگر شخصیکه صحیح است بگوید بزن خود هرگاه غرّه فلان ماه رسد یا هرگاه داخل شوی تو درین سرای یا هرگاه ادا نماید فلان نماز ظهر را یا هرگاه فلان داخل شود درین سرای پس تو طلاق است و یافته شود این اشیا در حالیکه شخص مذکور مریض است پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و اگر گفته باشد تمام شخص

فی المرض ورثت لا فی قوله اذا دخلت الدار وهذا علی وجوه اما ان یعلق الطلاق بمجیٔ الوقت او بفعل الاجنبی او بفعل نفسه او بفعل المرأة وكل وجه علی وجهین اما ان كان التعليق فی الصحة والشرط فی المرض او كلاهما فی المرض اما الوجهان الاولان وهو ما اذا كان التعليق بمجیٔ الوقت بان قال اذا جاء رأس الشهر فانت طالق او بفعل الاجنبی بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان الظهر وكان التعليق والشرط فی المرض فلها الميراث لان القصد الی الفرار قد تحقق منه بمباشرة التعليق فی حال تعلق حقها بماله وان كان التعليق فی الصحة والشرط فی المرض لم ترث وقال زفر رح ترث لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكان ايقاعا فی المرض ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ولا ظلم الا عن قصد فلا يرد تصرفه واما الوجه الثالث وهو ما اذا علقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق فی الصحة والشرط فی المرض او كانا فی المرض والفعل مما له منه بد او لا بد له منه فيصير فارا لوجود قصد الابطال اما بالتعليق او بمباشرة الشرط فی المرض وان لم يكن له من فعل الشرط بد فله من التعليق الف بد فيرد تصرفه دفعا للضرر عنها واما الوجه الرابع وهو ما اذا علقه بفعلها فان كان التعليق والشرط فی المرض والفعل مما لها منه بد ككلام زيد ونحوه لم ترث لانها راضية بذلك وان كان الفعل لا بد لها منه كاكل الطعام

در حالت مرض موت پس وارث میشود زن مذکوره در جمیع صورتهای مذکوره سوای یک صورت که آن اینست که گوید هرگاه داخل شوی درین سرای
باید دانست که تعلیق مذکور چند گونه است یکی آنکه معلق نماید طلاق را برسیدن وقت دوم آنکه معلق نماید آنرا بفعل اجنبی سوم آنکه معلق نماید آنرا بفعل خود چهارم آنکه
معلق نماید آنرا بفعل زن مذکوره و هر واحد ازین بر دو وجه است یکی آنکه تعلیق در حالت صحت باشد و شرط یافته شود در حالت مرض دوم آنکه
هر دو در حالت مرض باشد اما در هر دو صورت اول یعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را برسیدن وقت باینطور که بگوید هرگاه غره فلان ماه رسید پس
بر تو طلاق است و وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل اجنبی باینطور که بگوید هرگاه داخل شود فلان درین سرای یا هرگاه ادا کند نماز ظهر را فلان
پس درینصورت اگر یافته شود تعلیق و شرط هر دو در حالت مرض پس میرسد بزن مذکوره میراث از شوهر مذکور زیرا چه او قصد فرار نموده است
بسبب معلق نمودن طلاق در حالتیکه تعلق شده است حق زن مذکوره بمال وی و اگر یافته شود تعلیق در حالت صحت و شرط در حالت مرض
پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و گفته است زفر رح که وارث آن میشود زیرا چه آنچه معلق بشرط است واقع میشود در وقت یافتن شرط
پس آن مانند منجز است در وقت مذکور پس درینصورت ایقاع طلاق در حالت مرض یافته میشود و دلیل علمای ما رح این است که تعلیق سابق
ایقاع طلاق میگردد در وقت یافتن شرط حکما نه قصدا و ظلم یافته نمیشود مگر از قصد پس رد نموده نخواهد شد تصرف وی ف باینطور که باطل
نموده شود حکم آن که عدم ارث است ص اما در صورت سوم یعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل خود پس آن شخص فار میگردد و وارث
میشود زن وی خواه تعلیق در صحت باشد و شرط در حالت مرض یا هر دو در حالت مرض و خواه فعل مذکور از آن جنس باشد که از آن
گزیر نباشد یا گزیر از آن باشد و وجه آن این است که شوهر قصد ابطال حق زن مذکوره نموده است خواه بتعلیق یا بمباشرت شرط در حالت
مرض موت ف سوال مر او را این است که شوهر مذکور فار نشود وقتیکه گزیر نباشد مر او را از فعل شرط جواب ص گزیر نیست مر او را
ولیکن او را گزیر است از تعلیق طلاق بفعل مذکور لهذا رد نموده خواهد شد تصرف وی تا ضرر نرسد بزن مذکوره اما در صورت چهارم یعنی
وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل زن مذکوره پس اگر تعلیق و شرط هر دو در حالت مرض باشد و فعل از آن قبیل باشد که گزیر باشد زن مذکوره را
از آن چون سخن نمودن با زید مثلا پس وارث نمیشود زن مذکوره چه او راضی است بآن و اگر از فعل مذکور گزیر نباشد مر او را چون خوردن طعام

وصلوة الظهر وكلام الابوين ترث لانها مضطرة في المباشرة لما لها في الامتناع من خوف الهلاك في الدنيا او في العقبى ولا رضاء مع الاضطرار واما اذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض ان كان الفعل مما لها منه بد فلا اشكال انه لا ميراث لها وان كان مما لا بد لها منه فكذلك الجواب عند محمد رح وهو قول زفر رح لانه لم يوجد من الزوج صنع بعد ما تعلق حقها بماله وعند ابي حنيفة وابي يوسف رح ترث لان الزوج الجأها الى المباشرة فينتقل الفعل اليه كانها آلة له كما في الاكراه قال واذا طلقها ثلثا وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث وقال زفر رح ترث لانه قصد الفرار حين اوقع في المرض وقد مات وهي في العدة ولكنا نقول المرض اذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين انه لا حق لها يتعلق بماله فلا يصير الزوج فارا ولو طلقها فارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرضه وهي في العدة لم ترث وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجها في الجماع ورثت ووجه الفرق انها بالردة ابطلت اهلية الارث اذ المرتد لا يرث احدا ولا بقاء له بدون الاهلية وبالمطاوعة ما ابطلت الاهلية لان المحرمية لا تنافي الارث وهو الباقي بخلاف ما اذا طاوعت في حال قيام النكاح لانها اثبتت الفرقة فتكون راضية

ونماز ظهر وسخن نمودن با مادر و پدر پس میرسد بوی میراث از شوهر مذکور چه او مضطر است در مباشرت آن فعل زیرا چه اگر مباشرت فعل مذکور نماید خوف هلاکت است در دنیا یا در عقبی و رضای وی یافته نمیشود در حالت اضطرار و اگر تعلیق در حالت صحت باشد و شرط یافته شود در حالت مرض پس اگر فعل از آن قبیل باشد که گزیر باشد زن مذکوره را از آن پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و این ظاهر است و اگر فعل از آن قبیل باشد که گزیر نباشد زن مذکوره را از آن پس همچنین است حکم نزد محمد و زفر رح یعنی وارث آن نمیشود زن مذکوره چه زیرا چه از شوهر یافته نشده است عملے بعد از تعلق حق زن مذکوره بمال وی و نزد ابو حنیفه و ابو یوسف رح وارث میشود زن مذکوره زیرا چه شوهر انداخته است زن مذکوره را در مباشرت آن فعل پس فعل آن زن منتقل خواهد شد بسوی شوهر و زن مذکوره خواهد شد مانند آلت فعل مذکور برای شوهر چنانچه در حالت اکراه چه مکره آن است که مضطر باشد میان دو امر و زن مذکوره چنین است زیرا چه اگر فعل آورد شرط را ضرر میرسد بوی بسبب وقوع طلاق و اگر باز ماند و فعل نیارد شرط را خوف هلاکت است در دنیا یا در عقبی پس او بمنزله مکره است و منسوب میشود فعل او بسوی شوهر ص مسئلہ ۷ اگر شخصے سه طلاق دهد زن خود را در حالت مرض و بعد از آن صحیح شود و باز بمیرد پیش از گذشتن عدت پس وارث آن نمیشود زن مذکوره و گفته است زفر رح که وارث میشود چه شوهر مذکور قصد فرار نمود وقتیکه طلاق داد در حالت مرض و مرد پیش از گذشتن عدت و علمای ما رح میگویند که مرضی که بعد از آن صحت رو دهد پس آن بمنزله صحت است زیرا چه بسبب صحت معدوم میشود مرض موت پس ظاهر شد که حق زن مذکوره متعلق نیست بمال وی پس شوهر مذکور بسبب دادن طلاق فار نمیشود مسئلہ ۸ - اگر سه طلاق داد مریض آن زن را و بعد از آن زن مذکوره مرتده شد و بعد از آن مسلمان شد و بعد از آن مرد شوهر در حالت مرض موت پیش از گذشتن عدت آن پس زن مذکوره وارث نمی شود و اگر مرتده نگشته باشد زن مذکوره بلکه تمکین وطے کرده باشد به پسر شوهر خود پس زن مذکوره وارث میشود و فرق میان هر دو مسئله این است که بسبب ردت باطل میشود اهلیت ارث آن زن چه مرتد وارث کسی نمی شود و ارث باقی نمی ماند بغیر اهلیت و بسبب تمکین وطی اهلیت باطل نمیشود زیرا چه بسبب تمکین نکاح او حرام میشود بر شوهر و آن منافی اهلیت ارث نیست زیرا چه محرمیت و وارث باهم مجتمع میشوند چنانچه در مادر و خواهر پس وارث خواهد شد بخلاف وقتیکه زن مذکوره تمکین وطے نماید از پسر شوهر در حالت قیام نکاح چه بسبب آن ثابت میشود فرقت پس ثابت میشود بآن رضاے او

ببطلان النسب وبعد الطلقات الثلث لاتثبت الحرمة بالمطاوعة لتقدمها عليها فافترقا ومن قذف امرأته وهو صحيح ولاعن في المرض ورثت وقال محمد رح لاترث وان كان القذف في المرض ورثت في قولهم جميعا وهذا ملحق بالتعليق بفعل لابد لها منه اذ هي ملجأة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها وقد بينا الوجه فيه وان آلى امرأته وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض لم ترث وان كان الايلاء ايضا في المرض ورثت لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر خال عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجئ الوقت وقد ذكرنا وجهه قال رضي الله تعالى عنه والطلاق الذي يملك فيه الرجعة ترث به في جميع الوجوه لما بينا انه لايزيل النكاح حتى يحل الوطي فكان السبب قائما وكل ما ذكرنا انها ترث انما ترث اذا ماتت هي في العدة وقد بيناه

باب الرجعة

واذا طلق الرجل امرأته تطليقة رجعية او تطليقتين فله ان يراجعها في عدتها رضيت بذلك اولم ترض لقوله تعالى فامسكوهن بمعروف من غير فصل

ببطلان زوجيت كه سبب ارث است وبعد از دادن سه طلاق اگر تمكين وطي نمايد از پسر شوهر پس حرمت ثابت نمي شود بسبب تمكين بجهت آنكه حرمت متحقق شده است بسبب طلاق وپيش از تمكين مذكور پس فرق ظاهر گشت ميان تمكين وطي در حالت قيام نكاح وتمكين وطي بعد از دادن سه طلاق مسئله ۹ اگر شخصي در حالت صحت قذف نمود زن خود را ف يعني نسبت زنا كرد ص ولعان نمود در حالت مرض موت پس وارث آن ميشود زن مذكوره گفته است محمد رح كه وارث نمي شود واگر قذف كرده باشد در حالت مرض موت پس وارث آن ميشود نزد جميع علما بجهت آنكه اين ملحق است بتعليق طلاق بر فعليكه از ان گزير نيست مر زن مذكوره را زيرا چه قذف مضطر ميكند زن مذكوره را براي خصومت تا دفع نمايد ننگ زنا را از ذات خود مسئله ۱۰ - اگر ايلا نمايد با زن خود در حالت صحت وبعد از ان بائن گردد زن مذكوره بسبب ايلاي مذكور در حالت مرض موت شوهر پس زن مذكوره وارث نمي شود زيرا چه ايلا در معني تعليق طلاق است بگذشتن چهار ماه كه خالي باشد از جماع پس اين ملحق خواهد شد بتعليق طلاق بر آمدن وقت ف پس چنان شد كه گفت شوهر با زن خود هرگاه بگذرد چهار ماه وجماع ننمايم ترا درين اثنا پس بر تو طلاق است ص ووجه اين سابق مذكور شد مسئله ۱۱ - اگر مريض بمرض موت طلاق رجعي دهد بزن خود پس او وارث ميشود در جميع صورتها كه مذكور شده است زيرا چه بسبب طلاق رجعي نكاح زائل نميگردد حتي كه حلال است مر شوهر را كه وطي كند زن مذكوره را وهرگاه چنين شد پس سبب ارث كه نكاح است قائم است پس وارث خواهد شد زن مذكوره وبايد دانست كه آنچه ذكر نموده شد كه زن مذكوره وارث شوهر ميشود مراد از ان اين است كه وارث ميشود وقتيكه بميرد شوهر پيش از گذشتن عدت آن زن ووجه آن سابق مذكور شد والله اعلم

باب در بيان رجعت ف بكسر راو فتح را وفتح فصيح است از روي لغت وآن در شرع عبارت از ينكه شوهر باز آرد زن را بعد طلاق بحاليكه سابق بود چه حالت سابق آن اين است كه بسبب گذشتن حيضها يا ماهها بائن نميشود وبسبب رجعت عود ميكند حالت سابق كذا در جامع رموز واز هدايه معلوم ميشود كه آن استدامت ملك نكاح است يعني دائم وبرقرار داشتن ملك نكاح است ص مسئله ۱ - اگر شخصي يك طلاق رجعي دهد زن خود را يا دو طلاق رجعي پس ميرسد او را كه مراجعت نمايد در عدت آن زن خواه راضي باشد آن زن بآن يا راضي نباشد بان چه خدا تعالي در قرآن مجيد فرموده است كه نگاه داريد آنها را بطريق معروف وهيچ تفصيل رضا وعدم رضاي زنان مذكوره نكرده است ف ومراد از نگاه داشتن رجعت است باتفاق اهل تفسير

ولابد من قیام العدة لان الرجعة استدامة الملك الا ترى انه سمی امساكا وهو الابقاء وانما يتحقق الاستدامة في العدة لانه لا ملك بعد انقضائها والرجعة ان يقول راجعتك او راجعت امرأتي وهذا صريح في الرجعة ولا خلاف بين الائمة قال او يطأها او يقبلها او يلمسها بشهوة او ينظر الى فرجها بشهوة وهذا عندنا وقال الشافعي رح لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة عليه لان الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح حتى يحرم وطيها وعندنا هو استدامة النكاح على ما بيناه وسنقرره ان شاء الله تعالى والفعل قد يقع دلالة على الاستدامة كما في اسقاط الخيار والدلالة فعل يختص بالنكاح وهذه الافاعيل تختص به خصوصا في حق الحرة بخلاف المس والنظر بغير شهوة لانه قد يحل بدون النكاح كما في القابلة والطبيب وغيرهما والنظر الى غير الفرج قد يقع بين المساكنين والزوج يساكنها في العدة فلو كان رجعة لطلقها فيطول العدة عليها قال ويستحب ان يشهد على الرجعة شاهدين فان لم يشهد صحت الرجعة وقال الشافعي في احد قوليه لا يصح وهو قول مالك لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والامر للايجاب ولنا اطلاق النصوص عن قيد الاشهاد ولانه استدامة

ص وباید دانست که برای رجعت قیام عدت شرط است زیراچه رجعت عبارت است از استدامت ملک و آن متحقق نمیشود مگر در عدت زیراچه ملک نکاح باقی نمی ماند بعد از گذشتن عدت مسئله ۲ - رجعت دو قسم است یکی آنکه بگوید شوهر رجعت نمودم با تو یا بگوید مراجعت نمودم با زن خود و باید دانست که الفاظ مذکوره صریح است در رجعت و در آن اصلا اختلاف نیست دوم آنکه وطی کند یا بوسه یا مس کند بشهوت یا به بیند بسوی فرج آن زن بشهوت و این نزد علمای ما رح است و گفته است شافعی رح که رجعت صحیح نیست مگر بقول وقتیکه قادر باشد بر گفتار زیراچه رجعت بمنزله نکاح است از سر نو حتی که حرام است وطی آن نزد وی ف بسبب زائل شدن حلت آن بسبب طلاق که مزیل نکاح است و سزاوار این بود که زائل میگشت بسبب طلاق رجعی ملک نکاح ولیکن بشرع معلوم شده است که مر شوهر را اختیار رجعت است بنابر آن گفتم که زائل میشود بسبب آن حلت وطی نه ملک نکاح ص و نزد علمای ما رح رجعت عبارت است از استدامت ملک نکاح چنانچه مذکور شد و فعل گاهی دلالت میکند بر استدامت چنانچه در اسقاط خیار از بائع ف یعنی چنانچه اسقاط خیار از بائع که استدامت ملک است متحقق میشود بدلالت فعل تخییر در بیع نیز ص و فعلیکه مختص بنکاح باشد دلالت میکند بر استدامت ملک نکاح و افعال مذکوره مختص است بنکاح خصوصا در زن حره ف یعنی افعال مذکوره حلال نمیشود در زن حره مگر بنکاح و اما در حق کنیز پس افعال مذکوره گاهی حلال میشود بنکاح و گاهی بملک یمین ص بخلاف مس و دیدن ف بفرج زن ص بغیر شهوت چه آن حلال میشود و گاهی بدون نکاح چنانچه در قابله و طبیب و غیر آنها و نظر بسوی غیر فرج گاهی واقع میشود میان کسانیکه باهم سکونت دارند و شوهر سکونت میکند با زن در عدت آن پس اگر نظر بسوی غیر فرج رجعت باشد ضرر میرسد بزن مذکوره زیراچه طلاق خواهد داد او را شوهر مذکور بار دیگر بسبب عدم موافقت پس عدت آن دراز خواهد گشت مسئله ۳ مستحب است که دو گواه گیرد شوهر بر رجعت و اگر گواه نگیرد پس صحیح است رجعت و در یک قول شافعی رح و نزد مالک رح صحیح نیست تا که گواه نگیرد دو گواه را چه حق تعالی ف امر کرده است بآن ص فرموده است ف که نگاه دارید آنها را بالطریق معروف و بگذارید آنها را بالطریق معروف ص و گواه گیرید دو کس را از میان خود یعنی که عادل باشند و امر برای وجوب است ف پس گواه گرفتن واجب خواهد شد ص و دلیل علمای ما رح یکی این است که نصوصیکه وارد شده است در باب رجعت مطلق است و مقید نیست بگرفتن گواه و دوم اینکه رجعت عبارت است از استدامت

للنكاح والشهادة ليست شرطاً فيه في حالة البقاء كما في الفيئ في الايلاء الا انها تستحب لزيادة الاحتياط كيلا يجري التناكر فيها وما تلاه محمول عليه الا ترى انه قرنها بالمفارقة وهو فيها مستحب

ويستحب ان يعلمها كيلا تقع في المعصية واذا انقضت العدة فقال كنت راجعتها في العدة فصدقته فهي رجعة وان كذبته فالقول قولها لانه اخبر عما لا يملك انشاءه في الحال فكان متهما الا ان بالتصديق ترتفع التهمة ولا يمين عليها عند ابي حنيفة رح وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة وقد مر في كتاب النكاح واذا قال الزوج قد راجعتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي لم تصح الرجعة عند ابي حنيفة رح وقالا تصح لانها صادفت العدة اذ هي باقية ظاهرا الى ان تخبر وقد سبقته الرجعة ولهذا لو قال لها طلقتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي يقع الطلاق ولابي حنيفة رح انها صادفت حالة الانقضاء لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك على سبق الانقضاء واقرب احواله حال قول الزوج ومسئلة الطلاق على الخلاف ولو كانت على الاتفاق فالطلاق يقع باقراره بعد الانقضاء

ملک نکاح وشهادت شرط بقای نکاح نیست چنانچه جماع در ایلا **ف** یعنی چنانچه در وقت جماع گواه گرفتن شرط نیست در ایلا همچنین در نجا نیز

ص ولیکن اشهاد مستحب است در رجعت بجهت زیادتی احتیاط تا انکار آن نه نماید کسی از زن وشوی وآیت کلام مجید که دلیل آورده است شافعی رح جواب آن این است که امر در آیت مذکوره محمول است بر استحباب بجهت آنکه حق تعالی مقارن امساک آورده است مفارقت را وگفته است که نگاه دارید آنها را یا بگذارید آنها را وگواه گیرید دو عادل را واز ین معلوم میشود که گواه گرفتن مستحب است زیراچه گواه گرفتن بر مفارقت مستحب است نزد همه پس همچنین گواه گرفتن بر رجعت نیز مستحب خواهد بود **مسئله ۴** مستحب است که زن مذکوره را آگاه کند از رجعت تا زن مذکوره در معصیت نیفتد

ف چه او اگر مطلع نباشد بر رجعت احتمال است که نکاح کند از شوهر دیگر بعد از گذشتن ایام عدت وله جماع کند آنرا بنکاح فاسد واین حرام است

ص **مسئله ۵** اگر منقضی شود ایام عدت وبعد از ان بگوید شوهر مراجعت نموده ام با تو در عدت تو تصدیق او نماید آن زن پس رجعت ثابت میشود واگر تکذیب او نماید آن زن پس معتبر قول وی است زیراچه شوهر خبر داده است از چیزیکه او مالک انشای آن بالفعل نمی تواند شد پس او در قول مذکور متهم است لهذا مقبول نخواهد شد مگر وقتیکه تهمت برطرف گردد بسبب تصدیق زن مذکوره وباید دانست که سوگند واجب نمیشود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح واین یکی از شش مسئله استحلاف است وگذشته است بیان آن در باب نکاح **مسئله ۶** اگر بگوید شوهر بزن خود که طلاق رجعی داده است با و رجعت نموده ام با تو وزن مذکوره بگوید در جواب آن که گذشت عدت من پس رجعت صحیح نیست نزد ابی حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که رجعت صحیح است زیراچه آن یافته شده است در حالت عدت چه آن هنوز باقی است باعتبار ظاهر تا آن زمان که زن مذکوره خبر دهد از انقضای آن ودرین صورت رجعت یافته شده است سابق از خبر وی لهذا اگر بگوید شوهر مر زن مذکوره را طلاق دادم ترا واو بگوید در جواب که گذشت عدت من پس واقع میشود طلاق ودلیل ابی حنیفه رح این است که رجعت مذکوره یافته شده است در حالت انقضای عدت زیراچه زن مذکوره امین است در خبر مذکور یعنی در خبر آن بگذشتن عدت ومسئله طلاق که سابق مذکور شده است دران نیز اختلاف است یعنی طلاق واقع نمیشود دران مسئله نیز نزد ابی حنیفه رح وبر تقدیریکه مسئله مذکور متفق علیه باشد پس جواب آن این است که طلاق واقع میشود باقرار شوهر بعد از گذشتن عدت **ف** باینطور که بگوید شوهر که طلاق داده ام آن کا در حالت عدت زیراچه این تغلیظ است در حق او پس معمول خواهد شد قول او

والمراجعة لا يثبت به وإذا قال زوج الامة بعد انقضاء عدتها قد كنت راجعتها وصدقه المولى وكذبت الامة فالقول قولها عند ابي حنيفة رح وقالا القول قول المولى لان بضعها مملوك له فقد اقر بما هو خالص حقه للزوج فشابه الاقرار عليها بالنكاح وهو يقول حكم الرجعة يبتنى على العدة والقول في العدة قولها فكذا فيما يبتنى عليها ولو كان على القلب فعندهما القول قول المولى وكذا عنده في الصحيح لانها منقضية العدة في الحال وقد ظهر ملك المتعة للمولى فلا تقبل قولها في ابطاله بخلاف الوجه الاول لان المولى بالتصديق في الرجعة مقر بقيام العدة عندها ولا يظهر ملكه مع العدة وان قالت قد انقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم تنقض عدتك فالقول قولها لانها امينة في ذلك اذ هي العالمة به واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تغتسل وان انقطع لاقل من عشرة ايام لم ينقطع الرجعة حتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كامل لان الحيض لا مزيد له على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة وفيما دون العشرة يحتمل عود الدم فلا بد ان يتعضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال او بلزوم حكم من احكام الطاهرات

ص بخلاف رجعت چه ثابت نمیشود بسبب اقرار ف بعد از گذشتن عدت زیراچه آن اقرار بر غیر است ص مسئله ۷- اگر بگوید شوهر کنیز بعد از گذشتن عدت که مراجعت نموده ام از کنیز مذکوره در حالت عدت و تصدیق آن نماید خواجه کنیز و تکذیب وی نماید کنیز مذکوره پس معتبر قول آن کنیز است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که معتبر قول خواجه است زیراچه بضع کنیز مذکوره مملوک خواجه است پس خواجه مذکور اقرار نموده است برای شوهر مذکور بچیزیکه خالص حق وی است پس این مانند اقرار بنکاح کنیز است ف یعنی اگر شخصے دعوی نماید که نکاح کرده است کنیز مذکوره را بعد از گذشتن عدت وا و انکار آن کند و خواجه تصدیق قول مدعی نماید پس معتبر قول خواجه است نه قول کنیز همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابحنیفه رح این است که حکم رجعت مبنی است بر عدت ف زیراچه اگر عدت قائم باشد صحیح است رجعت و گرنه صحیح نیست ص و در عدت قول کنیز مذکوره معتبر است پس همچنین معتبر خواهد بود قول کنیز مذکوره در چیزیکه مبنی است بر عدت و اگر امر بر عکس باشد ف باینطور که تصدیق شوهر نماید کنیز مذکوره و تکذیب او نماید خواجه کنیز ص پس نزد صاحبین رح معتبر قول خواجه است و همچنین نزد ابحنیفه رح نیز در روایت صحیح زیراچه عدت کنیز مذکوره فی الحال باقی نیست و ملک متعه آن کنیز مر خواجه را است پس قول کنیز مذکوره مقبول نخواهد بود در ابطال حق خواجه چه زن مذکوره متهم است بخلاف صورت اول زیراچه خواجه هرگاه تصدیق نمود قول شوهر را مقر شد بانیکه عدت ثابت و باقی بود در وقت رجعت و با وجود عدت ملک خواجه ظاهر نمیشود ف پس بسبب تصدیق کنیز مذکوره حق خواجه باطل نمیشود و لهذا مقبول خواهد شد قول او ص مسئله ۸- اگر بگوید کنیز مذکوره گذشت عدت من و شوهر و خواجه هردو بگویند که نگذشته است پس قول کنیز مذکوره مقبول است زیراچه او امین است در قول مذکور چه او داناست بآن مسئله ۹- هرگاه منقطع شود خون حیض سوم بگذشتن ده روز پس منقطع میگردد رجعت اگرچه غسل نکرده باشد زن مذکوره و اگر منقطع گردد خون بکمتر از ده روز منقطع نمیشود رجعت تا که غسل نکند یا وقت نماز نگذرد زیراچه حیض زیاده از ده روز نمیشود پس بسبب مجرد انقطاع خون پاک میشود زن مذکوره از حیض هرگاه چنین شد پس منقضی خواهد شد عدت لهذا منقطع خواهد شد رجعت و در صورتیکه منقطع گردد خون بکمتر از ده روز احتمال دارد که باز آید خون حیض و دلیل انقطاع مذکور سبب ضعیف است بسبب احتمال مذکور پس ضرور است که مقارن باشد با انقطاع مذکور امریکه قوت بخشد آن انقطاع را و آن غسل حقیقی است چه آن پاک کننده است پس بسبب آن قوی خواهد شد انقطاع مذکور یا غسل حکمی است و آن این است که لازم شود برو حکمی از احکام زنیکه پاک است از حیض چون وجوب نماز

بمضي وقت الصلوة بخلاف ما اذا كانت كتابية لانه لا يتوقع في حقها امارة زائدة فاكتفي بالانقطاع وتنقطع اذا تيممت وصلت عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وهذا استحسان وقال محمد رح اذا تيممت انقطعت وهذا قياس لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة حتى يثبت به من الاحكام ما يثبت بالاغتسال فكان بمنزلته ولهما انه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلوة لا فيما قبلها من الاوقات والاحكام الثابتة ايضا ضرورية اقتضائية ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم جواز الصلوة واذا اغتسلت ونسيت شيئا من بدنها لم يصبه الماء فان كان عضوا فما فوقه لم تنقطع الرجعة وان كان اقل من عضو انقطعت قال رض وهذا استحسان والقياس في العضو الكامل ان لا تبقى الرجعة لانها غسلت الاكثر والقياس فيما دون العضو ان تبقى لان حكم الجنابة والحيض

بسبب گذشتن وقت نماز **ف** واین وقتیست که زن مذکوره مسلمان باشد **ص** واما اگر زن مذکوره کتابیه باشد پس منقطع میگردد رجعت وقتیکه منقطع شود خون حیض سوم اگرچه درکمتر از ده روز باشد زیراچه در حق زن مذکوره چیزی امارت زیاده بر انقطاع خون نیست **ف** چه او مخاطب نیست بشرائع نزد علمای ما رح **ص** لهذا اکتفا نموده میشود بانقطاع **مسئله ا** منقطع میگردد رجعت وقتیکه تیمم نماید و نماز گذارد زن مذکوره نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح واین از روی استحسان است وگفته است محمد رح که هرگاه تیمم نمود زن مذکوره منقطع گشت رجعت واین از روی قیاس است زیراچه تیمم درحالتیکه آب میسر نگردد طهارت مطلق است حتی که ثابت میشود بآن حکمی که ثابت میشود بسبب غسل پس تیمم بمنزله غسل است ودلیل ابی حنیفه وابی یوسف رح این است که خاک ملوث است مطهر نیست **ف** چه بسبب آن اعضا آلوده میشود وخاک مستقر میگردد بر عضو **ص** وطهارت شمرده نشده است مگر بنا بر ضرورت که واجبات کثیر مجتمع نشود **ف** بر ذمه او چه او مکلف است بآن وادای آن نمیتواند کرد مگر بطهارت لهذا امر کرد شارع به تیمم تا تیمم نموده ادا کند آنرا وگرنه مجتمع میگردد واجبات **ص** وضرورت مذکوره یافته میشود درحالت ادای نماز نه پیش از آن وانچه ثابت میشود بضرورت قصر نموده میشود بر مقدار ضرورت پس تیمم معتبر خواهد بود برای جواز نماز نه برای انقطاع رجعت **ف** سوال پس باید که احکام دیگر چون قرات قرآن ومس مصحف ودرآمدن در مسجد از تیمم جائز نباشد چه انچه ثابت میشود بضرورت قصر نموده میشود بر مقدار ضرورت وضرورت نیست مگر در حق نماز جواب جواز احکام مذکوره نیز ضروریست چه آن از توابع ولوازم نماز است **ص** وبعد از آن باید دانست که بعضی گفته اند که رجعت منقطع میشود بسبب شروع نمودن در نماز نزد شیخین رح وبعضی گفته اند که منقطع میشود بعد از فراغ نماز تا حکم جواز نماز ثابت ومقرر شود **مسئله ا** هرگاه غسل کرد وفراموش نمود چیزی از بدن خود ونرسید آب بر آن پس اگر آن یک عضو کامل **ف** چون دست وپا **ص** یا زیاده باشد از آن پس منقطع نمی شود رجعت واگر کمتر از یک عضو باشد **ف** چون انگشت مثلا **ص** پس منقطع میشود رجعت قال المصنف رح این از روی استحسان است ومقتضای قیاس این است که اگر یک عضو کامل باقی ماند بسبب نسیان باید که رجعت باقی نماند زیراچه او غسل نموده است اکثر عضو را وم اکثر را حکم کل است وقیاس در کمتر از یک عضو کامل این است که رجعت باقی ماند زیراچه حکم جنابت وحیض

لا يتجزى ووجه الاستحسان وهو الفرق ان ما دون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فقلنا انه تنقطع الرجعة ولا يحل لها التزوج اخذا بالاحتياط فيهما بخلاف العضو الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفوف ولا يغفل عنه عادة فافترقا وعن ابي يوسف رح ان ترك المضمضة والاستنشاق كترك عضو كامل وعنه وهو قول محمد رح بمنزلة ما دون العضو لان في فرضيته اختلافا بخلاف غيره من الاعضاء ومن طلق امرأته وهي حامل او ولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة لان الحبل متى ظهر في مدة يتصور ان يكون منه جعل منه لقوله عليه السلام الولد للفراش وذلك دليل الوطي منه وكذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل واطيا واذا ثبت الوطي تأكد الملك والطلاق في ملك متأكد يعقب الرجعة ويبطل زعمه بتكذيب الشرع الا ترى انه يثبت بهذا الوطي الاحصان فلان تثبت به الرجعة اولى وتأويل مسئلة الولادة ان تلد قبل الطلاق لانها لو ولدت بعده تنقضي العدة بالولادة فلا تتصور الرجعة فان خلا بها واغلق بابا او ارخى سترا وقال لم اجامعها ثم طلقها لم يملك الرجعة لان تأكد الملك بالوطي وقد اقر بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة حقه ولم يصر مكذبا بالشرع بخلاف المهر لان تأكد المهر المسمى يبتنى على تسليم المبدل لا على القبض

متجزی و منقسم نمیشود **ف** پس وقتی که میماند بعض باقی میماند در کل چنانچه در باحث اوای نماز و حاصل اینکه مقتضای قیاس است که حکم هر دو صورت یکسان باشد **ص** و وجہ استحسان این است که کمتر از یک عضو کامل زود خشک میگردد خصوصاً در ایام خشکی پس یقین حاصل نیست باینکه آب رسیده است بآن لهذا گفته شد که رجعت منقطع میشود و حلال نیست مر آن زن را که نکاح نماید از شوهر دیگر چه احتیاط همین است که رجعت منقطع شود و حلال نشود نکاح مر او را بخلاف عضو کامل زیرا چه آن زود خشک نمیگردد و غفلت از آن نیز متحقق نمیشود در عادت پس فرق ظاهر گشت میان هر دو صورت و مرویست از ابی یوسف رح که گذاشتن مضمضه و استنشاق مانند گذاشتن یک عضو کامل است در روایت و دیگر از ابی یوسف رح این است که مضمضه و استنشاق بمنزله کمتر از عضو کامل است و همین قول محمد رح است زیرا چه در فرضیت آن اختلاف است بخلاف اعضای دیگر **مسئله ۱۲** اگر شوهر طلاق داد زن خود را که حامله است یا زن خود را که متولد شده است از آن فرزندی و گفت شوهر مذکور که جماع نکرده ام این زن را پس میرسد شوهر را که مراجعت نماید زیرا چه حمل هرگاه ظاهر گشت در مدتی که ممکن است که آن حمل از وی باشد پس حمل مذکور گردانیده خواهد شد از شوهر مذکور بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که فرزند برای فراش است و گردانیدن حمل از شوهر دلالت میکند بر اینکه شوهر مذکور وطی کرده است آنرا پس حق رجعت ثابت خواهد شد مرد را زیرا چه طلاق مذکور رجعی است **ص** و همچنین هرگاه ثابت شد نسب فرزند از شوهر مذکور پس ثابت شد که او وطی کرده است آنرا و هرگاه وطی آن ثابت شد معلوم شد که زن مذکوره مدخوله وی است و طلاق زن مذکوره رجعیست و قول شوهر مذکور که جماع نکرده ام آنرا باطل است چه شرع تکذیب آن نمود زیرا چه بسبب وطی مذکور ثابت میشود احصان پس حق رجعت بطریق اولی ثابت خواهد شد و باید دانست که مراد از طلاق دادن شوهر زنیکه متولد شده است از آن فرزندی این است که طلاق داده باشد زن مذکوره را بعد از تولد فرزند زیرا چه اگر متولد شود از آن فرزند بعد از طلاق منقضی می شود عدت آن بسبب زائیدن فرزند پس رجعت ممکن و متصور نخواهد بود **مسئله ۱۳** - اگر شخصی خلوت نمود با زن خود باینطور که بند نمود دروازه را یا انداخت پرده را مثلاً و بعد از آن گفت که جماع نکرده ام آنرا و بعد از آن طلاق داد آنرا پس او مالک رجعت نیست زیرا چه ملک متاکد می شود بسبب وطی و او اقرار نموده است بعدم وطی پس قول وی در حق وی مقبول خواهد بود و مراجعت حق وی است و شرع مکذب آن نیست زیرا چه تاکد مهر مسمی مبنی است بر تسلیم بضع در تسلیم آن

بخلاف الفصل الاول فان راجعها معناه بعد ما خلا بها وقال لم اجامعها ثم جاءت بولد لاقل من سنتين بيوم صحت تلك الرجعة لانه يثبت النسب منه اذ هي لم تقر بانقضاء العدة والولد يبقى في البطن هذه المدة فانزل واطيا قبل الطلاق دون ما بعده لان على اعتبار الثاني يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطي قبله فيحرم الوطي والمسلم لا يفعل الحرام فان قال لها اذا ولدت فانت طالق فولدت ثم اتت بولد آخر فهي رجعة معناه من بطن آخر وهو ان يكون بعد ستة اشهر وان كان اكثر من سنتين اذا لم تقر بانقضاء العدة لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة لانها لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراجعا وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فالولد الاول طلاق والولد الثاني رجعة وكذا الثالث لانها اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراجعا لما بينا انه يجعل العلوق بوطي حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة بكلمة كلما ووجبت العدة وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذكرنا وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث ووجبت العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحيض حين وقع الطلاق والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين لانها حلال للزوج اذ النكاح قائم بينهما ثم الرجعة مستحبة

بخلاف مسئله اول **ف** یعنی وقتیکه طلاق داد حامله را یا طلاق داد بزن خود را بعد از تولد فرزند رجعه در نیصورت شرع تکذیب وی کرده **ص** مسئله ۱۴ - اگر شخصے طلاق داد زن خود را بعد از خلوت و بعد ازان مراجعت نمود با زن مذکوره و بعد ازان گفت که جماع نکرده ام آنرا و بعد ازان متولد شد از زن مذکوره فرزندی در مدت دو سال یکروز کم از روز طلاق پس رجعت صحیح است زیراچه نسب فرزند مذکور ثابت میشود از شوهر مذکور چه زن مذکوره اقرار نکرده است بانقضای عدت و فرزند باقی میماند در شکم تا مدت مذکوره پس اعتبار نموده خواهد شد که شوهر مذکور وطی کرده است آن زن را پیش از طلاق نه بعد از طلاق زیراچه اگر اعتبار نموده شود که وطی کرده است بعد از طلاق زائل میشود ملک نکاح بمجرد طلاق بسبب عدم وطی پیش از طلاق پس وطی حرام خواهد بود و ظاهر مسلمان این است که فعل حرام نمی کند مسئله ۱۵ - اگر گفت شخصی بزن خود هرگاه فرزند بزائی پس بر تو طلاق است و بعد ازان متولد شد فرزندی از زن مذکوره و بعد ازان متولد شد فرزندی دیگر از زن مذکوره از بطن دیگر یعنی بعد از ششماه اگرچه زیاده از دو سال باشد پس رجعت ثابت میشود درینصورت وقتیکه اقرار نکرده باشد زن مذکوره بگذشتن عدت زیراچه طلاق واقع شد بزن مذکوره بسبب زائیدن فرزند اول و واجب شد عدت بروی پس فرزند دوم خواهد شد از علوقیکه حادث است از شوهر مذکور در عدت زیراچه زن مذکوره اقرار نکرده است بگذشتن عدت پس رجعت او با زن مذکوره متحقق خواهد شد مسئله ۱۶ - اگر گفت شوهر بزن خود هربار که بزائی فرزندی را پس بر تو طلاق است و او زائید سه فرزند را از بطن های مختلف **ف** باینطور که میان هر دو فرزند فاصله مدت ششماه است یا زیاده **ص** پس بسبب فرزند دوم متحقق میشود رجعت و همچنین بفرزند سوم زیراچه هرگاه زائید فرزند اول را واقع شد یک طلاق و واجب گشت بر او عدت و هرگاه زائید فرزند دوم را متحقق شد رجعت بجهت آنکه سابق مذکور شده است که علوق فرزند مذکور خواهد بود بسبب وطی حادث در عدت و واقع خواهد بود طلاق دوم بسبب تولد فرزند دوم زیراچه او تعلیق طلاق کرده است بر ولادت بکلمه هربار و واجب خواهد شد عدت بسبب طلاق مذکور و بسبب تولد فرزند سوم متحقق خواهد شد رجعت بوجه مذکور و واقع خواهد شد طلاق سوم بسبب تولد فرزند سوم و واجب خواهد شد عدت بحیضها زیراچه زن مذکوره حامله نیست و صاحب حیض است در وقت وقوع طلاق مسئله ۱۷ - جائز است مطلقه رجعیه را که آرایش خود نماید زیراچه او حلال است بر شوهر خود چه نکاح ثابت است میان آنها و رجعت مستحب است

والتزين حامل عليها فيكون مشروعا وما ينبغي لزوجها ان لا يدخل عليها حتى يؤذنها او يسمعها خفق نعليه معناه اذا لم يكن من قصده المراجعة لانها ربما يكون مجردة فيقع بصره على موضع يصير به مراجعا ثم يطلقها فتطول عليها العدة وليس له ان يسافر بها حتى يشهد على رجعتها وقال زفر رح له ذلك لقيام النكاح ولهذا له ان يغشاها عندنا ولنا قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن الاية ولان تراخي عمل المبطل لحاجته الى المراجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت العدة ظهر انه لا حاجة فتبين ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده ولهذا تحتسب الاقراء من العدة فلم يملك الزوج الاخراج الا ان يشهد على رجعتها فتبطل العدة ويتقرر ملك الزوج وقوله حتى يشهد على رجعتها معناه الاستحباب على ما قدمناه والطلاق الرجعي لا يحرم الوطي وقال الشافعي رح يحرمه لان الزوجية زائلة لوجود القاطع وهو الطلاق ولنا انها قائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها لان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج ليمكنه التدارك عند اعتراض الندم وهذا المعنى يوجب استبداده به وذلك يؤذن بكونه استدامة لا انشاء اذ الدليل ينافيه والقاطع اخر عمله

و آرایش باعث رجعت است پس مشروع خواهد بود **مسئله ۱۸**- مستحب است شوهر زن مذکوره را که نیاید نزد آن زن مگر بعد از آن که آگاه کند او را یا بگوش او رساند آواز نعلین خود را و این وقتی است که قصد او مراجعت نباشد زیرا چه زن مذکوره گاهی برهنه میباشد پس واقع خواهد شد نگاه او بر موضعی که بسبب آن تحقق میشود رجعت و چون قصد وی رجعت نبود باز طلاق خواهد داد او را پس عدت او طویل خواهد شد **مسئله ۱۹**- نمیرسد شوهر را که در سفر برد مطلقه رجعیه را تا آن زمان که گواه نگیرد بر رجعت آن و گفته است زفر رح که این میرسد مر او را بجهت آنکه نکاح ثابت است میان آنها و لهذا میرسد او را که وطی کند آن را نزد علمای ما رح و دلیل علمای ما این است که حق تعالی فرموده است که بیرون مکنید آنها از خانه آنها الآیة و آیه مذکوره نازل شده است در حق زن مطلقه رجعیه و در سفر بردن بیرون نمودن است از خانه آنها پس جائز نخواهد بود ص و دوم این است که عمل طلاق رجعی موخر گردانیده میشود با انقضای عدت مگر بجهت حاجت شوهر بسوی مراجعت و هرگاه مراجعت نکند تا آن زمان که منقضی شود عدت ظاهر میشود که وی را حاجت مراجعت نبود پس درین هنگام ظاهر خواهد شد که طلاق مذکور عمل نموده است از وقتیکه یافته شده است و بنا بر آن زن مذکوره باین میشود از وقت طلاق لهذا محسوب میشود از عدت حیضیکه گذشته است و اگر عمل طلاق متصور نمیبود برگذشتن عدت بر آنچه واجب میشد عدت به حیضها و بعد از آن هرگاه ظاهر گشت که زن مذکوره جدا شده است از وقت طلاق پس معلوم شد که شوهر مالک اخراج آن نبود و لهذا گفته شد که جائز نیست وی را که بسفر برد آن را مگر وقتیکه گواه گیرد بر رجعت وی چه درین هنگام باطل خواهد شد عدت و متقرر خواهد شد ملک شوهر و آنچه مذکور شد که نمیرسد شوهر را که در سفر برد تا آن زمان که گواه گیرد بر رجعت خود مراد از آن این است که مستحب است گواه گرفتن بر رجعت چنانچه سابق مذکور شده است **مسئله ۲۰**- بسبب طلاق رجعی حرام نمیگردد وطی نزد علمای ما رح و گفته است شافعی رح که حرام میگردد وطی بسبب آن زیرا چه زوجیت زائل میشود بسبب یافتن قاطع نکاح که طلاق است و دلیل علمای ما رح این است که زوجیت هنوز قائم و ثابت است حتی که میرسد شوهر را که مراجعت نماید با زن مذکوره بغیر رضای وی زیرا چه حق رجعت ثابت شده است مر شوهر را بجهت شفقت در حق وی تا او تدارک نماید وقتیکه پشیمان شود از دادن طلاق و این معنی موجب این است که شوهر مذکور مستقل باشد در تدارک و مستقل بودن وی دلالت میکند بر آنکه رجعت استدامت ملک نکاح است نه انشای آن زیرا چه کسی نمی تواند که نکاح کند زن را ابتداءً بغیر رضای آن زن و آنچه شافعی رح گفته است که زوجیت زائل میشود بسبب یافتن قاطع نکاح که طلاق است جواب آن این است که عمل قاطع نکاح موخر کرده شده است

الی مدة اجماعا ونظائره علی ما تقدم **فصل** فیما تحل به المطلقة واذا کان الطلاق بائنا دون الثلث
فله ان یتزوجها فی العدة وبعد انقضائها لان حل المحلیة باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فینعدم
قبله ومنع الغیر فی العدة لاشتباه النسب ولا اشتباه فی اطلاقه وان کان الطلاق ثلثا فی الحرة او ثنتین فی الامة
لم تحل له حتی تنکح زوجا غیره نکاحا صحیحا ویدخل بها ثم یطلقها او یموت عنها والاصل فیه قوله تعالی فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتی تنکح زوجا غیره والمراد الطلقة الثالثة والثنتان فی حق الامة کالثلث فی حق الحرة لان الرق
منصف لحل المحلیة علی ما عرف ثم الغایة نکاح الزوج مطلقا والزوجیة المطلقة انما تثبت بنکاح صحیح وشرط الدخول
ثبت باشارة النص وهو ان یحمل النکاح علی الوطی حملا للکلام علی الافادة دون الاعادة اذ العقد استفید
باطلاق اسم الزوج او یزاد علی النص بالحدیث المشهور وهو قوله علیه السلام لا تحل للاول حتی تذوق
عسیلة الآخر روی بروایات ولا خلاف لاحد فیه سوی سعید بن المسیب رضی الله عنه وقوله غیر معتبر حتی لو قضی
به القاضی لا ینفذ والشرط الایلاج دون الانزال لانه کمال ومبالغة فیه والکمال قید زائد

تا گذشتن مدت عدت با جماع یا بجهت شفقت در حق شوهر بنا بر آنچه مذکور شد والله اعلم

فصل در بیان چیزیکه حلال میگردد بسبب آن زن مطلقه مسئله ۱- اگر طلاق بائن کمتر از سه طلاق باشد میرسد شوهر را که نکاح کند زن مطلقه را
در عدت و بعد انقضای عدت زیراچه حلت محلیت باقی است چه زائل شدن حلت محلیت موقوف است بر طلاق سوم پس پیش از وقوع طلاق
سوم حلت محلیت باقی خواهد بود ف سوال هرگاه حلت محلیت باقیست پس باید که جائز باشد غیر شوهر را نیز که نکاح کند با آن در عدت جواب ص نکاح
غیر در عدت منع است بر اسم اشتباه نسبت و اگر نکاح کند آنرا شوهر پس اشتباه نسب یافته نمیشود مسئله ۲- اگر سه طلاق داده باشد بزن حره یا دو طلاق
داده باشد بکنیز پس حلال نیست مر او را حتی که نکاح کند شوهر دیگر را بنکاح صحیح و جماع کند آنرا و بعد از آن طلاق دهد آنرا یا بمیرد و بگذرد عدت آن زیراچه
خدای تعالی فرموده است که اگر طلاق دهد آنرا حلال نیست مر او را بعد از آن ف یعنی بعد از سه طلاق ص تا آن زمان که نکاح کند زن مذکوره از زوج دیگر
باید دانست که دو طلاق در کنیز مانند سه طلاق است در حق زن حره زیراچه بسبب رقیت نصف میگردد حلت محلیت پس حلت محلیت کنیز نصف حلت محلیت زن
حره خواهد شد پس باید که در کنیز یک و نیم طلاق بمنزله سه طلاق باشد لیکن چون طلاق منقسم نمیگردد لهذا دو طلاق کامل گرفته میشود اما آنچه مذکور شد که جماع
نمودن شوهر دیگر شرط است پس این ثابت است بنص بنا بر آنکه مراد از نکاح مذکور در آیت مذکوره وطی است چه لفظ نکاح دو معنی دارد یکی عقد نکاح و دیگر وطی و
درینجا مراد از آن وطی است تا کلام محمول گردد بر افاده نه بر اعاده زیراچه عقد نکاح مستفاد میگردد از اسم زوج و اگر مراد از نکاح عقد باشد مفید نخواهد بود بلکه محمول
خواهد گشت بر اعاده و اگر مسلم باشد که مراد از نکاح در آیت مذکوره عقد نکاح است پس شرط مذکور ثابت است بحدیث مشهور و آن حدیث این است ف
که هرگاه سوال نموده شد از پیغمبر علیه السلام از احوال شخصیکه سه طلاق داده بود زن خود را و زن مذکوره را نکاح کرد شوهر دیگر و نبد نمود در زن ه را قبل آنکه
از روی او سر انداز رو او بعد از آن مفارقت نمود از وی ص پس فرمود پیغمبر علیه السلام که حلال نیست زن مذکوره مر شوهر اول را تا آن زمان که
بچشد زن مذکوره عسیله شوهر دیگر ف یعنی تا آن زمان که بچشد لذت جماع شوهر دیگر را ص و باید دانست که شرط ا
دخال ذکر است در فرج نه انزال منی زیراچه حدیث مشهور دلالت میکند بر دخول مطلقا و آن عبارت است از ادخال ذکر
در فرج فقط پس شرط انزال منی زائد است بر دخول مطلق که منصوص است پس ثابت نخواهد شد

والصبی المراهق فی التحلیل کالبالغ لوجود الدخول فی نکاح صحیح وهو شرط بالنص ومالک رہ یخالفنا فیه والحجة علیه ما بیناه وفسره فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ ومثله یجامع جامع امرأة وجب علیها الغسل واحلها علی الزوج الاول ومعنی هذا الکلام ان تتحرک آلته ویشتهی وانما وجب الغسل علیها لالتقاء الختانین وهو سبب لنزول مائها والحاجة الی الایجاب فی حقها اما لا غسل علی الصبی وان کان یؤمر به تخلقا **قال** ووطی المولی امته لا یحلها لان الغاية نکاح الزوج واذا تزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروه لقوله علیه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وهذا هو محمله فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط وعن ابی یوسف رہ انه یفسد النکاح لانه فی معنی الموقت فیه ولا یحلها علی الاول لفساده وعن محمد رہ انه یصح النکاح لما بینا ولا یحلها علی الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فیجازی بمنع مقصوده کما فی قتل المورث

مسئله ۳ - مراهق مانند بالغ است در حق تحلیل **ف** یعنی اگر شخصی سه طلاق داد زن خود را و بعد گذشتن عدت نکاح کند آن زن را مراهق و وطی کند آن را پس آن زن مذکوره حلال میگردد بر شوهر اول **ص** زیرا چه دخول بسبب نکاح صحیح که شرط است یافته میشود و نصوص ثابت است که وطی بالغ شرط است زیرا چه بدون بلوغ لذت وطی که شرط است یافته نمیشود و دلیل بر مذکور نمودیم حجت است برامالک رح و بایدنست که در جامع صغیر مذکور است که صبی نابالغ که مثل آن جماع میکند آن مراهق میگویند پس اگر او جماع کند زن خود را واجب میشود غسل بر آن زن و سبب جماع مذکور حلال میشود زن مذکوره بر شوهر اول وقتیکه سه طلاق داده بود آن را مراد از این است که متحرک میشود آلت آن صبی و خواهش میکند و میخواهد جماع را و لازم است که واجب میشود غسل بر زن مذکوره مگر بجهت آنکه داخل شدن حشفه در فرج سبب انزال زن است و حاجت وجوب غسل در حق زن مذکوره بجهت آن است که او بالغ است اما مراهق مذکور پس غسل بر آن واجب نیست زیرا چه صغیر مذکور مکلف نیست و لیکن امر نموده میشود بسوی غسل تا آنکه خوگر شود بخصلت نیک **مسئله ۴** - بسبب وطی نمودن خواجه کنیز خود را حلال نمیگردد آن کنیز بر شوهریکه دو طلاق داده است آن را زیرا چه سبب حلت نکاح شوهر است یافته نمیشود **مسئله ۵** - اگر شخصی نکاح کند زنی را که سه طلاق داده است آن را شوهرش باین شرط که حلال گرداند زن مذکوره را بر شوهر مذکور **ف** باینطور که بگوید شخص مذکور نکاح کردم ترا باین شرط که حلال گردانم ترا بر شوهر اول یا بگوید زن مذکوره نکاح کردم از تو باین شرط که حلال شوم بر شوهر اول **ص** پس نکاح مذکور مکروه است زیرا چه **ف** شوهر دوم را محلل میگویند و اول را محلل له **ص** و پیغمبر علیه السلام فرموده است که لعنت خدا باد بر محلل و محلل له و همین که ذکر یافت محمل لعن است و معهذا اگر نکاح کند بشرط مذکور و طلاق دهد زن مذکوره را بعد از وطی نمودن و گذرد عدت آن پس آن زن حلال میشود بر شوهر اول بسبب آنکه وطی در نکاح صحیح یافته شد چه نکاح باطل نمیشود بسبب شرط و مرویست از ابی یوسف رح که نکاح مذکور فاسد است چه آن در معنی نکاح موقت است **ف** زیرا چه قول شوهر نکاح کردم ترا باین شرط که حلال گردانم ترا بر شوهر اول در معنی این است که نکاح کردم ترا تا زمان وطی نه بر اسی همیشه پس آن نظیر این است که بگوید نکاح کردم ترا یکماه مثلا **ص** و چون نکاح مذکور فاسد است پس بسبب آن حلال نخواهد شد زن مذکوره بر شوهر اول **ف** و علمای ما رح در جواب ابی یوسف رح گفته اند که در صورت مذکوره توقیت صریح نیست تزویج نکرده است آن را مگر باین شرط که خواهد کرد فعلی را که آن از مقتضای نکاح است پس نکاح مذکور موقت نیست **ص** و مرویست از محمد رح که نکاح مذکور صحیح است بنا بر حجتیکه مذکور شد و لیکن حلال نمیشود زن مذکوره بر شوهر اول زیرا چه شوهر دوم تعجیل نموده است در چیزیکه موخر گردانیده است آن را شارع **ف** یعنی حلت آن زن بر شوهر اول موخر است تا آن زمان که بمیرد شوهر دوم **ص** و او تعجیل نموده در آن پس سزا داده خواهد شد به منع حصول مقصود وی که حلت زن مذکور است بر شوهر اول چنانچه در قتل مورث **ف** یعنی اگر شخصی قتل کند مورث خود را پس او محروم میشود بجهت آنکه او تعجیل کرده است در چیزیکه موخر گردانیده است آن را شارع پس سزا داده خواهد شد بمنع مقصود وی که ارث است همچنین در اینجا نیز

واذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول عادت بثلث تطليقات ويهدم الزوج الثاني مادون الثلث كما يهدم الثلث وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يهدم مادون الثلث لانه غاية للحرمة بالنص فيكون منهيا ولا انهاء للحرمة قبل الثبوت ولهما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت للحل واذا طلقها ثلثا فقالت قد انقضت عدتي وتزوجت ودخل بي الزوج وطلقني وانقضت عدتي والمدة تحتمل ذلك جاز للزوج ان يصدقها اذا كان في غالب ظنه انها صادقة لانه معاملة او امر ديني لتعلق الحل به وقول الواحد فيهما مقبول وهو غير مستنكر اذا كانت المدة تحتمله واختلفوا في ادنى هذه المدة وسنبينها في باب العدة

باب الايلاء

واذا قال الرجل لامرأته والله لا اقربك او قال والله لا اقربك اربعة اشهر فهو مول لقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر الاية فان وطئها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب الحنث وسقط الايلاء لان اليمين ترتفع بالحنث وان لم يقربها

ص **مسئله ۶** — اگر یک طلاق داد شوهر زن خود را یا دو طلاق داد و گذشت عدت آن و نکاح نمود زن مذکوره از شوهر دیگر و بعد از ان عود نمود آن زن بسوی شوهر اول پس او مالک سه طلاق میگردد و شوهر دوم محو و معدوم میگرداند یک طلاق را که داده بود آنرا شوهر اول چنانچه محو و معدوم میگرداند سه طلاق را و این نزد شیخین رح ست و گفته ست محمد رح که محو و معدوم نمیگرداند شوهر دوم چیزی را که کمتر از سه طلاق ست زیرا چه در قول خدایتعالی اگر طلاق دهد شوهر زن خود را پس حلال نمی شود زن مذکوره بران شوهر حتی که نکاح کند زن مذکوره با شوهر دیگر منصوص زوج دوم غایت و نهایت رساننده حرمت ست و نهایت رسانیدن حرمت پیش از ثبوت حرمت سه طلاق متصور نیست و دلیل شیخین رح قول علیه السلام ست که لعنت خدا باد بر محلل و محلل له و وجه استدلال آنست که او صلعم شوهر دوم را محلل و ثابت کننده حلیت نام نهاده ست **مسئله ۷** — اگر شخصی سه طلاق داد زوجه خود را و بعد از ان گفت زن مذکوره که گذشت عدت من و نکاح کردم از شوهر دیگر و او وطی کرد مرا و بعد از ان طلاق داد و گذشت عدت آن نیز و از وقت طلاق شوهر اول تا این زمان آنقدر مدت گذشته باشد که احتمال این امور دارد پس درین صورت جائزست مر شوهر مذکوره را که تصدیق قول او نماید و نکاح کند با وی اگر او را ظن غالب این باشد که زن مذکوره صادق ست در قول خود زیرا چه آنچه خبر داده ست بآن زن مذکوره از قبیل معاملات ست یا بجهت که امور ثواب متعلق نیست بآن یا از امور دینی ست باین جهت که حل متعلق ست بآن و قول یکس در هر دو صورت مقبول ست و تصدیق قول زن مذکوره زشت نیست وقتیکه مدت احتمال آن داشته باشد و علما اختلاف نموده اند در تقدیر ادنی مدت مذکوره و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالے در باب عدت والله اعلم

باب در بیان ایلاء و آن در لغت یمین ست و در شرع عبارت از سوگند بر ترک نمودن وطی زوجه خود تا چهار ماه در زن آزاد و تا دو ماه در کنیز ص **مسئله ۱** — اگر گوید شوهر بزن خود بخدا جماع نخواهم کرد ترا یا گوید بخدا جماع نخواهم نمود ترا تا چهار ماه پس ایلا متحقق میشود بجهت آنکه خدایتعالی فرموده ست که کسانیکه ایلا مینمایند از زنان خود ها باید که درنگ نمایند تا مدت چهار ماه تا آخر آیت **مسئله ۲** — اگر شخصی ایلا نماید از زن خود و بعد از ان وطی کند آنرا در مدت چهار ماه پس او حانث میشود در یمین خود و کفاره لازم می آید بر وی زیرا چه کفاره واجب می شود بسبب حنث و ساقط میشود ایلا چه یمین مرتفع میگردد بسبب حنث و اگر جماع نکند آنرا

حتى مضت اربعة اشهر بانت منه بتطليقة وقال الشافعي رح تبين بتفريق القاضي لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي هذه المدة وهو المأثور عن عثمان وعلي والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت رضوان الله عليهم اجمعين وكفى بهم قدوة ولانه كان طلاقا في الجاهلية فحكم الشرع بتأجيله الى انقضاء المدة فان كان حلف على اربعة اشهر فقد سقطت اليمين لانها كانت موقتة به وان كان حلف على الابد فاليمين باقية لانها مطلقة ولم يوجد الحنث لترتفع به الا انه لا يتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة فان عاد فتزوجها عاد الايلاء فان وطئها والا وقعت بمضي اربعة اشهر تطليقة اخرى لان اليمين باقية لاطلاقها وبالتزوج ثبت حقها فيتحقق الظلم ويعتبر ابتداء هذا الايلاء من وقت التزوج فان تزوجها ثالثا عاد الايلاء ووقعت بمضي اربعة اشهر اخرى ان لم يقربها لما بيناه فان تزوجها بعد زوج آخر لم يقع بذلك الايلاء طلاق لتقيده بطلاق هذا الملك وهي فرع

تا آنزمان که بگذرد مدت چهار ماه واقع میشود یک طلاق بائن ف و موقوف بر تفریق قاضی نیست ص و گفته است شافعی رح که زن مذکوره بائن میگردد بسبب تفریق قاضی زیرا چه شوهر مانع حق زن مذکوره است در جماع پس قاضی قائم مقام وی خواهد شد در تفریق چنانچه در مقطوع الذکر و عنین ف و حاصل اینست که نزد شافعی رح حق مطالبه تفریق ست مر زن مذکوره را چنانچه در مقطوع الذکر و عنین پس بسبب تفریق قاضی مطلقه میشود زن مذکوره بطلاق بائن ص و دلیل علمای ما رح اینست که شوهر مذکور هرگاه جماع نکرد زن مذکوره را تا چهار ماه پس ظلم نمود بر وی بمنع حق وی که جماع ست لهذا سزا داد او را شارع بزوال نعمت نکاح بعد از گذشتن مدت مذکوره و همین مرویست از عثمان و علی و عبد الله ابن عباس و عبد الله ابن عمر و عبد الله بن مسعود و زید بن ثابت رض و اقتدا باین صحابه بس ست و دوم اینکه ایلا در ایام جاهلیت طلاق بود و بعد از آن شارع طلاق مؤجل گردانید آنرا تا گذشتن مدت ف چهار ماه ص پس اگر حلف نماید بر چهار ماه ساقط میشود یمین ف بگذشتن چهار ماه و بعد از آن اگر نکاح کند و جماع کند آن زن را حانث نمیشود ص زیرا چه یمین مذکور موقت ست و اگر حلف نموده باشد بر همیشه پس یمین باقی میماند زیرا چه یمین مطلق ست ف یعنی مقید نیست بمدت چهار ماه ص و حنث یافته نشده است تا مرتفع شود یمین بسبب آن پس باقی خواهد ماند ولیکن طلاق مکرر واقع نمیشود پیش از آنکه نکاح کند آن زن را بار دیگر زیرا چه منع حق یافته نمیشود بعد از بینونت و بعد از بینونت اگر بار دیگر نکاح کند زن مذکوره را عود میکند ایلا پس اگر وطی کند آنرا حانث میشود و اگر نه واقع میشود طلاق بائن بسبب گذشتن چهار ماه دیگر زیرا چه یمین باقیست بسبب آنکه مطلق ست و بسبب نکاح نمودن شوهر مذکور زن مذکوره را بار دیگر حق آن زن ثابت میشود پس ظلم متحقق میگردد و بدانکه ابتدای ایلای دوم از وقت نکاح ست پس اگر نکاح کند شوهر زن مذکوره را بار سوم عود میکند ایلا و واقع میشود طلاق بائن بسبب گذشتن چهار ماه دیگر اگر جماع نکند با زن مذکوره بنا بر وجه مذکور ف و این همه که مذکور شد وقتیست که نکاح کرد زن مذکوره را پیش از آنکه نکاح کند آنرا شوهر دیگر ص اگر نکاح کند آنرا بعد از آنکه نکاح کرده باشد آنرا شوهر دیگر پس واقع نمیشود طلاق بسبب جماع نکردن تا چهار ماه بسبب آنکه یمین مذکور مقید ست بطلاقیکه بسبب همان ملک اول ست ف چه ایلا در صورت مذکوره گویا در معنی اینست که گوید شوهر که اگر بگذرد مدت چهار ماه و جماع نکنم ترا در آن مدت پس بر تو طلاق بائن ست و این مقید میشود بملک پس همچنین اینجا نیز ص و بدانکه این مسئله متفرع ست

مسئلة التخيير الخلافية وقد مر من قبل واليمين باقية لاطلاقها وعدم الحنث فان وطيها كفر عن يمينه لوجود الحنث فان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا لقول ابن عباس رض لاايلاء فيما دون اربعة اشهر ولان الامتناع عن قربانها في اكثر المدة بلا مانع وبمثله لايثبت حكم الطلاق فيه ولو قال والله لااقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين فهو مول لانه جمع بينهما بحرف الجمع فصار كجمعه بلفظ الجمع ولو مكث يوما ثم قال والله لااقربك شهرين بعد الشهرين الاولين لم يكن موليا لان الثاني ايجاب مبتدء وقد صار ممنوعا بعد الاولى شهرين وبعد الثانية اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فلم تتكامل مدة المنع ولو قال والله لااقربك سنة الا يوما لم يكن موليا خلافا لزفر رح هو يصرف الاستثناء الى آخرها اعتبارا بالاجارة فتمت مدة المنع ولنا ان المولي من لايمكنه القربان اربعة اشهر الابشئ يلزمه ويمكنه ههنا لان المستثنى يوم منكر

برمسئلہ تخییر کہ دران اختلافست میان علمای ما ومیان زفر رح ف وآن مسئلہ اینست کہ بگوید شوہر بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس برتو سہ طلاقست او بعد ازان عود نماید زن مذکوره بسوی شوہر مذکور و داخل شود دران سرای پس واقع نمی شود طلاق نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح ھ چنانچہ سابق مذکور شد و باید دانست کہ درصورت مذکوره ف اگرچہ طلاق واقع نشود ولیکن ھ یمین باقی میماند بجہت آنکہ یمین مطلق ست وحنث یافتہ نشده ست پس اگر وطی کند آنرا کفاره یمین خواہد داد بسبب یافتن حنث مسئلہ ۳ اگر شخصی حلف نماید برکمتر از چہار ماه ف یعنی بگوید بزن خود کہ بخدا وطی نخواہم کرد ترا تا دو یا سہ ماه ھ مثلا پس درینصورت ایلا متحقق نمیشود ف اگرچہ وطی نکند آنرا تا مدت چہار ماه ھ بجہت آنکہ ابن عباس رض گفتہ ست کہ ایلا یافتہ نمی شود در کمتر از چہار ماه و بجہت آنکہ باز ماندن او از جماع زن مذکوره تا چہار ماه بلا مانع ست ف زیراچہ چہار ماه اکثرست از مدتیکہ دران مانع یافتہ شده ست ھ ومثل این حلف واقع نمی شود طلاق مسئلہ ۴ ـ اگر بگوید شخصی بزن خود بخدا جماع نخواہم کرد ترا دو ماه و دو ماه دیگر بعد آن دو ماه پس ایلا ثابت میشود زیراچہ او جمع کرد درمیان دو دو ماه بحرف جمع اعنی بحرف واو پس این مانند آن شد کہ گویا بلفظ جمع اعنی چہار ماه گفت مسئلہ ۵ ـ اگر بگوید بخدا جماع نخواہم کرد ترا دو ماه وبعد ازان درنگ نماید یکروز وبعد ازان بگوید کہ بخدا جماع نخواہم کرد ترا دو ماه بعد دو ماه اول پس ایلا متحقق نمی شود زیراچہ یمین دوم یمین علحده ست از سرنو وشوہر مذکور بعد از یمین اول ممنوع گشتہ ست از جماع تا دو ماه وبعد از یمین دوم ممنوع گشتہ ست چہار ماه مگر یک روز کہ درنگ نمود دران پس چہار ماه کامل کہ مدت ایلاست یافتہ نشد مسئلہ ۶ ـ اگر بگوید بخدا جماع نخواہم کرد ترا تا یک سال مگر یکروز پس ایلا یافتہ نمی شود بخلاف زفر رح چہ او صرف میکند استثنا را بسوی آخر سال چہ او قیاس میکند این را بر اجاره ف یعنی اگر شخصی بگوید اجاره دادم این سرای را تا یک سال مگر یک روز منصرف میشود استثنا بسوی آخر سال پس ہمچنین درینجا نیز وہرگاه استثنا منصرف گشت بسوی آخر سال پس ھ مدت ایلا تمام وکمال یافتہ شد ودلیل علمای ما رح اینست کہ ایلا کننده آنرا میگویند کہ او تا چہار ماه نتواند کہ جماع کند مگر وقتیکہ چیزی لازم شود برویے ف چون کفاره مثلا ھ ودر صورت مذکوره شوہر میتواند کہ جماع کند بی اینکہ چیزے لازم آید بروی زیراچہ مستثنی یکروز غیر معین ست

بخلاف الاجارة لان الصرف الى الآخر لتصحيحها فانها لا تصح مع التنكير ولا كذلك اليمين ولو قربها في يوم والباقي اربعة اشهر او اكثر صار موليا لسقوط الاستثناء ولو قال وهو بالبصرة والله لا ادخل الكوفة وامرأته بها لم يكن موليا لانه يمكنه القربان من غير شيء يلزمه بالاخراج من الكوفة قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول لتحقق المنع باليمين وهو ذكر الشرط والجزاء وهذه الاجزية مانعة لما فيها من المشقة وصورة الحلف بالعتق ان يعلق بقربانها عتق عبده وفيه خلاف ابي يوسف رح فانه يقول يمكنه البيع ثم القربان فلا يلزمه شيء وهما يقولان البيع موهوم فلا يمنع المانعية فيه والحلف بالطلاق ان يعلق بقربانها طلاقها او طلاق صاحبتها وكل ذلك مانع وان آلى من المطلقة الرجعية كان موليا وان آلى من البائنة لم يكن موليا لان الزوجية قائمة في الاولى دون الثانية ومحل الايلاء من تكون من نسائنا بالنص فلو انقضت العدة قبل انقضاء مدة الايلاء سقط الايلاء لفوات المحلية ولو قال لاجنبية والله لا اقربك وانت علي كظهر امي ثم تزوجها لم يكن موليا ولا مظاهرا لان الكلام في مخرجه وقع باطلا لانعدام المحلية فلا ينقلب صحيحا بعد ذلك وان قربها

بخلاف اجاره زیرا چه انصراف استثناء ازان بسوی اخر سال بجهت ضرورتست چه اجاره بغیر آن تصحیح نمیشود بسبب جهالت و یمین چنین نیست اگر بعد یمین مذکور جماع کند زن مذکوره را در روزی و باقی ماند چهار ماه یا زیاده ازان پس ایلا متحقق میشود بجهت آنکه استثنا ساقط شد **مسئله** - اگر شخصیکه به بصره است زن خودش بکوفه بگوید که بخدا داخل نخواهم شد بکوفه پس ایلا متحقق نمیشود زیرا چه او میتواند که جماع کند زن مذکوره را بی آنکه چیزی لازم آید بروی باینطور که بطلبد زن مذکوره را از کوفه **ف** و وطی کند آنرا **ص مسئله** - اگر شوهر حلف نماید بحج یا روزه یا صدقه یا عتق بنده یا طلاق **ف** باین طور که بگوید با زن خود اگر جماع کنم ترا پس بر من حج است یا روزه یا صدقه یا بنده من آزادست **ص** یا بر تو طلاقست یا بر فلان زن من طلاق است پس ایلا یافته میشود بجهت آنکه منع از جماع متحقق میشود بسبب یمین که آن ذکر شرط و جزا است و جزاهای مذکوره مانع از جماع است بجهت آنکه دران مشقت و رنج است و بدانکه صورت حلف بعتق اینست که معلق کند جماع آن زن را بعتق بنده خود **ف** چنانچه مذکور شد در مثال **ص** و دران اختلاف ابی یوسف رح است چه او میگوید که شوهر مذکور در صورت مذکوره میتواند که جماع کند بی آنکه لازم آید بروی چیزی باینطور که بفروشد بنده مذکور را و بعد ازان وطی کند آن زن را و ابوحنیفه و محمد رح میگویند که بیع موهوم است **ف** زیرا چه گاهی مشتری یافته میشود و گاهی یافته نمی شود **ص** پس آن اعتبار ندارد **مسئله** ۹ - اگر شخصی ایلا نماید از زن خود که طلاق رجعی داده است آن را پس ایلا متحقق میشود و اگر ایلا نماید از زنیکه طلاق بائن داده است آنرا ایلا متحقق نمیشود زیرا چه زوجیت موجود است در صورت اول نه در صورت دوم و محل ایلا بنص قرآن آن زن است که زن وی باشد **مسئله** ۱۰ - اگر ایلا نماید شوهر بزن خود که طلاق رجعی داده است آنرا و بگذرد عدت آن پیش از گذشتن مدت ایلا ساقط میگردد ایلا بسبب آنکه محل ایلا نمانده زن مذکوره **ف** چه او بائن گشت بسبب گذشتن عدت **ص مسئله** ۱۱ - اگر بگوید شخصی بزن اجنبیه سوگند بخدا جماع نخواهم کرد ترا یا تو بر من مانند پشت مادر من هستی و بعد ازان نکاح کند آنرا پس ایلا متحقق نمی شود و نه ظهار زیرا چه کلام مذکور فی نفسه باطل است بسبب آنکه زن مذکوره نه محل ایلاست و نه محل ظهار **ف** چه محل آن منکوحه است **ص** و هرگاه چنین شد پس بعد ازان بسبب نکاح نمودن وی با زن مذکوره کلام مذکور صحیح نخواهد شد اگر جماع کند زن مذکوره را بلا نکاح

كفر لتحقق الحنث اذ اليمين منعقدة فى حقه ومدة ايلاء الامة شهران لان هذه مدة ضربت اجلا للبينونة فتنتصف بالرق كمدة العدة وان كان المولى مريضا لا يقدر على الجماع او كانت مريضة او رتقاء او صغيرة لا تجامع او كانت بينهما مسافة لا يقدر ان يصل اليها فى مدة الايلاء ففيئه ان يقول بلسانه فئت اليها فى مدة الايلاء فان قال ذلك سقط الايلاء وقال الشافعى رح لا فئ الا بالجماع واليه ذهب الطحاوى لانه لو كان فيئا لكان حنثا ولنا انه اذا اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لا يجازى بالطلاق ولو قدر على الجماع فى المدة بطل ذلك الفئ وصار فيئه بالجماع لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف واذا قال لامرأته انت على حرام سئل عن نيته فان قال اردت الكذب فهو كما قال لانه نوى حقيقة كلامه وقيل لا يصدق فى القضاء لانه يمين ظاهرا وان قال اردت الطلاق فهى تطليقة بائنة الا ان ينوى الثلث وقد ذكرناه فى الكنايات وان قال اردت الظهار فهو ظهار وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح ليس بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمة وهو الركن فيه ولهما انه اطلق الحرمة وفى الظهار نوع حرمة

كفاره خواهد داد بسبب يافتن حنث زيراچه يمين منعقد ست درحق وى مسئله ۱۲ — مدت ايلاى كنيز دو ماه است زيراچه همين مدت مقرر ست براى بينونت او پس مدت ايلاى كنيز نصف مدت زن حره خواهد بود بسبب رقيت مانند مدت عدت

مسئله ۱۳ — اگر ايلا كننده بسبب مرض قادر نباشد بر جماع يا زن وى مريضه باشد يا رتقا ف يعنى سوراخ بول وارد سواى آن سوراخ ندارد ص يا چنان صغيره باشد كه مثل آن وطى كرده نميشود يا ميان زن مذكوره و ايلا كننده مذكور چنان مسافت است كه او نميتواند كه برسد تا بزن مذكوره در مدت ايلا پس فيئ وى از ايلا ف يعنى رجوع وى از ايلا ص اينست كه بگويد بزبان خود نسبت ايها ف يعنى رجوع نمودم بسوى آن زن ص پس اگر گفت اين را ساقط ميشود ايلا و گفته است شافعى رح كه فئ متحقق نميشود مگر بجماع و همين مذهب طحاوى رح ست زيراچه اگر قول مذكور فئ بودى سزاوار است كه حنث هم متحقق گشتى ف و كفاره واجب شدى وليكن حنث متحقق نميشود پس فئ هم متحقق نخواهد شد ص و دليل علماى مارح اينست كه ايلا كننده مذكور اذيت رسانيده است بزن مذكوره بذكر منع جماع پس رضامى آن خواهد نمود بوعده زبانى و هرگاه ظلم ف كه صادر شده بود از وى ص مرتفع گشت پس جزا داده نخواهد شد بطلاق و اگر ايلا كننده مذكور قادر گردد بر جماع آن زن در مدت ايلا ف بعد از آنكه فئ نموده بود بزبان ص باطل ميگردد فئ مذكور و لازم ست براو كه فئ نمايد بجماع زيراچه او قادر گشت بر اصل پيش از آنكه حاصل گردد مقصود وى بخلف و فرع مسئله ۱۴ — اگر بگويد شوهر بزن خود كه تو بر من حرام هستى پرسيده خواهد شد از وى كه چه نيت كرده ست پس اگر بگويد كه اراده من از كلام مذكور معنى خبر ست كه آن دروغ ست پس قول وى مقبول ست زيراچه او نيت نموده ست حقيقت كلام را و بعضى گفته اند كه مقبول نيست قول وى نزد قاضى بجهت آنكه كلام مذكور يمين ست در ظاهر ف چه حرام گردانيدن حلال يمين ست ص و اگر بگويد كه نيت طلاق نموده ام پس واقع ميشود يك طلاق بائن مگر اينكه نيت سه طلاق نموده باشد ف پس واقع ميشود سه طلاق ص و ذكر آن سابق گذشته ست در كنايات و اگر بگويد كه نيت ظهار نموده ام از آن پس متحقق ميشود ظهار و اين نزد شيخين رح ست و گفته ست محمد رح كه آن ظهار نيست زيراچه در ظهار ركن ضرور ست كه تشبيه دهد زن را بمحرم خود و آن يافته نشده ست و دليل شيخين رح اينست كه او مطلق گذاشته ست حرمت را و در ظهار نيز نوعى از حرمت است ف يعنى حرمت جماع تا آن زمان كه كفاره

والمطلق یحتمل المقید وان قال اردت التحریم او لم ارد به شیئا فهو یمین یصیر به مولیا لان الاصل فی تحریم الحلال انما هو یمین عندنا وسنذکره فی الایمان ان شاء الله ومن المشائخ من یصرف لفظة التحریم الی الطلاق من غیر نیة بحکم العرف والله اعلم بالصواب

باب الخلع

واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا یقیما حدود الله فلا بأس بان تفتدی نفسها منه بمال یخلعها به لقوله تعالی فلا جناح علیهما فیما افتدت به فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقة بائنة ولزمها المال لقوله علیه السلام الخلع تطلیقة بائنة ولانه یحتمل الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال اغنی عن النیة هنا ولانها لا تسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلک بالبینونة وان کان النشوز من قبله یکره له ان یاخذ منها عوضا لقوله تعالی وان اردتم استبدال زوج مکان زوج الی ان قال فلا تاخذوا منه شیئا ولانه اوحشها بالاستبدال فلا یزید فی وحشتها باخذ المال وان کان النشوز منها کرهنا له ان یاخذ منها اکثر مما اعطاها وفی روایة الجامع الصغیر طاب الفضل ایضا لاطلاق ما تلونا بدءا

ص ومطلق احتمال دارد که محمول شود بر مقید و اگر بگوید که نیت تحریم نموده ام یا بگوید که هیچ نیت نکرده ام پس این یمین ست و ایلا متحقق میشود بآن بجهت آنکه اصل در حرام گردانیدن حلال یمین ست نزد علمای ما و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الایمان و بعضے مشائخ حمل میکنند لفظ تحریم را بر طلاق در صورتیکه هیچ نیت نکرده باشد بحکم عرف والله اعلم

باب ف در بیان ص خلع ف و آن بضم مستعمل ست و زن بفتح در غیر آن و در مغرب ست که خلع بضم در لغت بمعنی کشیدن و برکندن ست و در شرع عبارت ست از عقدیکه موضوع ست برای ازاله زوجیت بعوض چیزیکه میدهد آنرا زن بشوهر از مال خود کذا در جامع رموز ص

مسئله — هرگاه خصومت واقع شود میان زن و شوی و هر دو خوف نمایند که آنچه واجب ست از احکام زوجیت بعمل نخواهد آمد پس باکی نیست در اینکه زن مذکور خلاص کند ذات خود را از دست شوهر بعوض مالیکه خلاص کند شوهر مذکور آن زن را بعوض آن مال زیرا که حق تعالی در قرآن مجید فرموده ست که گناه نیست بر زن و شوی در چیزیکه خلاص نموده ست زن مذکور ذات خود را بعوض آن ف یعنی گناه نیست بر شوهر در گرفتن چیزیکه داده ست زن مذکور بجهت خلاص ذات خود از دست وی و گناه نیست بر زن مذکور در دادن آن چیز ص و هرگاه چنین کنند پس واقع میشود بسبب خلع یک طلاق بائن و لازم میشود بر زن مذکوره مال مذکور بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده ست که خلع طلاق بائن ست و بجهت آنکه لفظ احتمال طلاق دارد و لهذا از کنایات گردانیده شده ست و بسبب کنایات واقع میشود یک طلاق بائن ولیکن نیت حاجت نیست درین زیرا چه بسبب ذکر مال مستغنی ست از نیت و بجهت آنکه زن مذکوره مال نمیدهد مگر برای اینکه ذات وی سلامت ماند برای وی و آن چیز بینونت متحقق میشود ف و این تحقیق ست که نفرت از جانب شوهر نباشد ص اما اگر نفرت از جانب وی باشد پس مکروه ست او را که چیزی عوض بگیرد از زن بجهت آنکه در قرآن مجید آمده ست که اگر شما خواهید که استبدال نمائید یعنی طلاق دهید یک زن را و نکاح کنید زن دیگر را پس نگیرید از ان هیچ چیز و بجهت آنکه شوهر مذکور در وحشت انداخته ست آن زن را بسبب استبدال یعنی بسبب دادن طلاق بوی و نکاح کردن زن دیگر پس باید که وحشت آن زیاده نکند بسبب گرفتن مال و اگر نفرت از جانب زن باشد پس مکروه ست که بگیرد شوهر زیاده از آنچه داده ست بزن مذکوره ف یعنی مهر ص و بنا بر روایت جامع صغیر اگر نفرت از جانب زن باشد پس اگر زیاده از مهر بگیرد حلال و طیب ست نیز بجهت آنکه آیت قرآن که سابق مذکور شد مطلق ست

والوجه الاخرى قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا وقد كان النشوز منها ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء وكذلك اذا اخذ والنشوز منه لان مقتضى ما تلوناه شيئان الجواز حكما والاباحة وقد ترك العمل في حق الاباحة لمعارض فبقي معمولا في الباقي وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجيزا وتعليقا وقد علقه بقبولها والمرأة تملك التزام المال لولايتها على نفسها وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه وان لم يكن مالا كالقصاص وكان الطلاق بائنا لما بينا ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد البدلين فتملك هي الاخر وهو النفس تحقيقا للمساواة قال وان بطل العوض في الخلع مثل ان يخالع المسلمة على خمر او خنزير او ميتة فلا شئ للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض في الطلاق كان رجعيا فوقوع الطلاق في الوجهين للتعليق بالقبول وافتراقهما في الحكم لانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية وفي الثاني الصريح وهو يعقب الرجعة وانما لم يجب للزوج شئ عليها لانها ما سمت مالا متقوما

وجه روایت اول این ست که جمیله ف دختر سلول منکوحه ثابت بن قیس بن شماس نزد رسول علیه السلام آمد و گفت هیچ عیب ثابت نمیکنم نه در دین و نه در خلق ولیکن من خوف میکنم کفر را در اسلام بسبب شدت بغض من در حق او ص پس گفت پیغمبر علیه السلام آیا خواهی داد تو او را مهر وی را پس گفت که آری با کمی زیادتی پس گفت علیه السلام اما زیادتی پس نه و نفرت درین صورت از جانب زن بود اگر بگیرد شوهر زیاده از مهر جائز ست در قضا و همچنین حکم ست اگر باشد نفرت از جانب شوهر زیرا چه مقتضای نص قرآن دو چیز ست یکی جواز خلع در حکم قاضی و دوم اباحت آن میان او و میان خدا تعالی ف و از حدیث مذکور معلوم میشود که در صورتیکه نفرت از جانب زن باشد خلع بر زیاده از مهر درست نیست و آیت دیگر که سابق مذکور شد دلالت میکند بر اینکه اگر نفرت از جانب شوهر باشد باید که چیزی نگیرد و پس زیاده از مهر بطریق اولی نخواهد گرفت ص لهذا ترک نموده شد عمل در حق اباحت بسبب معارضت حدیث و آیت پس معمول خواهد ماند در باقی یعنی در حکم قاضی ص مسئله ۲ — اگر طلاق داد شوهر زن خود را بعوض مال و قبول نمود آنرا زن مذکوره پس طلاق واقع میشود و واجب میشود بر وی مال زیرا چه شوهر مستقل ست بدادن طلاق بالفعل و طلاق معلق و معلق نموده ست طلاق را بر قبول زن مذکوره و او را میرسد که قبول نماید مال را زیرا چه او را ولایت ست بر ذات خود و ملک نکاح از آن قبیل ست که گرفتن عوض از آن جائز ست اگر چه مال نیست مانند قصاص و طلاق مذکور بائن خواهد بود بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد و بجهت آنکه خلع عبارت ست از معاوضه مال بنفس و هرگاه شوهر مالک مال گشت پس زن بمقابله آن مالک نفس خود خواهد شد تا مساوات متحقق گردد مسئله ۳ — اگر عوض خلع مال نباشد ف چنانچه زن بگوید بشوهر که خلع بکن مرا بعوض این خمر یا خنزیر یا مردار ص و او بگوید که خلع نمودم ترا بعوض این خمر یا این خنزیر یا این مردار پس چیزی واجب نمیشود برای شوهر و طلاق بائن واقع میشود و اگر عوض طلاق مال باشد چنانچه زن طلاق خواهد بعوض خمر مثلا و شوهر بگوید که طلاق دادم ترا بعوض این خمر پس واقع میشود طلاق رجعی اما وقوع طلاق در هر دو صورت پس بجهت آنکه معلق نموده ست آنرا بر قبول زن و آن یافته شد و اما وجه فرق میان خلع و طلاق آنست که هرگاه باطل گشت عوض در خلع باقی ماند لفظ در صورت اول و آن کنایت ست و بسبب آن واقع میشود طلاق بائن و در صورت دوم لفظ طلاق صریح ست و بسبب آن واقع میشود طلاق رجعی و باید دانست که چیزی برای شوهر واجب نمیشود بر زن مذکوره بجهت آنکه زن مذکوره نام مال متقوم نکرده است

حتی تصیر غارۃ له ولانه لا وجه الی ایجاب المسمّٰی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام بخلاف ما اذا خالع علی خل بعینه فظهر انه خمر لانها سمّت مالا فصار مغرورا وبخلاف ما اذا کاتب او اعتق علی خمر حیث تجب قیمة العبد لان ملک المولی فیه متقوم وما رضی بزواله مجانا اما ملک البضع فی حالة الخروج غیر متقوم علی ما نذکر وبخلاف النکاح لان البضع فی حالة الدخول متقوم ونفقه لانه شریف فلم یشرع تملکه الا بعوض اظهارا لشرفه فاما الاسقاط فنفسه شریف فلا حاجة الی ایجاب المال **قال**

وما جاز ان یکون مهرا جاز ان یکون بدلا فی الخلع لان ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم

فان قالت له خالعنی علی ما فی یدی فخالعها ولم یکن فی یدها شیء فلا شیء علیها لانها لم تغره بتسمیة المال

تا شوہر مذکور فریب خوردہ بجہت آنکہ واجب گردانیدن مسمّٰی جائز نیست بر زن برائے شوہر بسبب اسلام و ہمچنین جائز نیست واجب گردانیدن غیر مسمّٰی را زیراچہ زن مذکورہ التزام آن نمودہ است بخلاف وقتیکہ خلع نماید بعوض سرکہ معین **ف** چنانچہ زن درخواست خلع نماید بعوض سرکہ معین شوہر بگوید خلع نمودم ترا بعوض این کہ **ص** وان خمر باشد **ف** پس واجب خواہد شد بر زن مذکورہ مقدار آن خمر از سرکہ متوسط **ص** زیراچہ شوہر مذکور درین صورت فریب خوردہ است بنابر آنکہ زن مذکور تسمیہ مال نمودہ است وبخلاف وقتیکہ مکاتب کند یا آزاد نماید بندہ را بعوض خمر زیراچہ درین صورت واجب میشود بران بندہ قیمت او زیراچہ ملکیت خواجہ در بارہ مذکور متقوم است و نخواہد بر راضی باینکہ ملکیت وی مفت زائل گردد **ف** لہذا واجب خواہد شد قیمت بندہ **ص** واما ملک بضع در حالت زوال ملک نکاح پس آن متقوم نیست زیراچہ ملک بضع متقوم است در حالت درآمدن آن در ملک نکاح بجہت آنکہ آن شریف است لہذا مالک شدن آن بغیر عوض مشروع نیست بجہت اظہار شرافت آن واما اسقاط ملک بضع کہ حالت خروج است پس آن فی نفسہ شرافت است لہذا حاجت نیست بسوی واجب گردانیدن مال **مسئلہ ۴** - آنچہ صلاحیت مہر دارد صلاحیت بدل خلع دارد چہ آنچہ صلاحیت این دارد کہ عوض گردد برائے متقوم **ف** کہ بضع است در حالت درآمدن آن در ملک **ص** پس آن بطریق اولیٰ صالح این خواہد بود کہ عوض شود برای غیر متقوم **ف** کہ بضع است در حالت زوال ملک نکاح **ص** **مسئلہ ۵** - اگر بگوید زنی بشوہر خود کہ خلع بکن مرا بچیزیکہ در دست من است و او خلع کند آنرا **ف** بعوض چیزیکہ در دست اوست **ص** و نباشد در دست وی ہیچ چیز پس ہیچ چیز واجب نمیشود بر زن مذکورہ چہ او فریب نداده است شوہر مذکور را بتسمیہ مال و اگر بگوید زن مذکورہ مر شوہر را کہ خلع بکن مرا بعوض چیزیکہ در دست من است از مال و او خلع نماید آنرا **ف** بعوض مذکور **ص** و نباشد در دست وی ہیچ چیز پس واپس خواہد داد زن مذکورہ بشوہر مذکور مہر خود را زیراچہ زن مذکورہ ہرگاہ تسمیہ مال نمود پس شوہر مذکور راضی نیست باینکہ زائل شود ملک نکاح مگر بعوض و جائز نیست کہ واجب گردانیدہ شود مسمّٰی یا قیمت آن بجہت آنکہ آن مجہول است و ہمچنین جائز نیست کہ واجب گردانیدہ شود قیمت بضع یعنی مہر مثل زیراچہ آن در حالت زوال ملک نکاح متقوم نیست پس متعین است کہ واجب گردانیدہ شود آن قدر مال کہ بمقابل بضع بعوض آن در ملک شوہر درآمدہ است تا دفع شود مضرت شوہر

وان قالت خالعني على ما في يدي من مال فخالعها فلم يكن في يدها شيء ردت عليه مهرها لانها لما سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للضرر عنه ولو قالت خالعني على ما في يدي من دراهم او من الدراهم ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلثة وكلمة من هنا للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل بدونه وان اختلعت على عبد لها آبق على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ وعليها تسليم عينه ان قدرت وتسليم قيمته ان عجزت لانه عقد المعاوضة فيقتضي سلامة العوض واشتراط البراءة عنه شرط فاسد فيبطل الا ان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة وعلى هذا النكاح واذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف لانها لما طلبت الثلث بالف فقد طلبت كل واحدة بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض والطلاق بائن لوجوب المال وان قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فلا شيء عليها عند ابي حنيفة رح ويملك الرجعة وقالا هي واحدة بائنة بثلث الالف لان كلمة على بمنزلة الباء في المعاوضات حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء وله ان كلمة على للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ومن قال لامرأته انت طالق على ان تدخلي الدار كان شرطا وهذا لانه للزوم حقيقة واستعير للشرط لانه يلازم الجزاء واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض على ما مر واذا لم يجب المال كان مبتدأ فوقع الطلاق وملك الرجعة ولو قال الزوج طلقي نفسك ثلثا بالف او على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة الا ليسلم له الالف كلها بخلاف

مسئله ۶ - اگر بگوید زنی بشوهر خود خالعني على ما في يدي من دراهم یعنی خلع کن مرا بعوض چیزیکه در دست من ست از دراهم او چنین کند ونباشد در دست آن زن هیچ چیز پس واجب میشود بر آن زن مذکوره سه درم زیرا چه زن مذکوره مسمی کرده است دراهم را که صیغه جمع ست و اقل جمع سه است و لفظ من که ترجمه آن از ست درینجا برای صله است نه برای تبعیض چه کلام مذکور بدون لفظ من مختل میشود ف و معلوم و ممتاز نمیگردد مسئله ۷ - اگر خلع کند زنی بعوض بنده خود که گریخته است باین شرط که اگر بدست خواهد آمد آن بنده خواهد داد آنرا وگرنه چیزی ضمان آن نیست پس زن مذکوره بری نمیشود از ضمان و واجب ست بروی که تسلیم کند آن بنده را وقتیکه قادر گردد بر تسلیم آن وگرنه تسلیم کند قیمت آنرا زیرا چه عقد خلع معاوضه است پس ضرورست که عوض خلع بسلامت رسد بشوهر ولیکن باطل نخواهد شد چه آن باطل نمیشود بسبب شرط فاسد و برهمین قیاس ست نکاح ف یعنی اگر نکاح کند شخصی زنی را بعوض بنده خود که گریخته ست باین شرط که اگر خواهد یافت آن را تسلیم خواهد نمود بزن مذکوره وگرنه چیزی ضمان آن نیست پس شوهر مذکور بری نمیشود از ضمان و واجب ست بروی که تسلیم نماید آن بنده را وقتیکه قادر گردد بران وگرنه بدهد قیمت آنرا ف مسئله ۸ - اگر بگوید زنی بشوهر خود طلقني ثلثا بالف درهم یعنی طلاق بده مرا بهزار درهم و او یک طلاق دهد آنرا پس واجب میشود بران زن ثلث هزار درهم زیرا چه زن مذکوره هرگاه درخواست سه طلاق نمود بهزار درهم پس او درخواست هر واحد از طلاق نمود بثلث هزار درهم زیرا چه حرف با داخل میشود بر عوض و آن منقسم میگردد بر معوض و باید دانست که در صورت مذکوره واقع میشود طلاق بائن بسبب وجوب مال مسئله ۹ - اگر بگوید زنی بشوهر خود که طلقني ثلثا على الف یعنی سه طلاق بده مرا بر هزار درم و او یک طلاق دهد پس چیزی واجب نمیشود بران زن نزد ابی حنیفه رح و شوهر را میرسد که مراجعت نماید و گفته اند صاحبین رح که واقع میشود یک طلاق بائن بعوض ثلث هزار درم زیرا چه کلمه على بمنزله کلمه با است در عقد معاوضه و دلیل ابی حنیفه رح اینست که کلمه على برای شرط است و مشروط منقسم نمیشود بر اجزای شرط بخلاف کلمه با چه آن برای عوض ست و هرگاه مال واجب نشد نزد ابی حنیفه رح پس باقی ماند لفظ طلاق و بآن طلاق رجعی واقع میشود مسئله ۱۰ - اگر بگوید شوهر بزن خود طلقي نفسك ثلثا بالف او على الف یعنی سه طلاق بده ذات خود را بهزار درهم یا بر هزار درم و زن مذکوره یک طلاق دهد ذات خود را پس واقع نمیشود هیچ چیز زیرا چه شوهر راضی نیست باینکه زن مذکوره بائن گردد مگر وقتیکه برسد بوی هزار درم تمام و کمال بخلاف قول زن مذکوره بشوهر

طلقني ثلثا بالف لانها لما رضيت بالبينونة بالف كانت ببعضها ارضى ولو قال انت طالق على الف فقبلت
طلقت وعليها الالف وهو كقوله انت طالق بالف ولا بد من القبول في الوجهين لان معنى قوله بالف بعوض الف يجب لي
عليك ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون لي عليك والعوض لا يجب بدون قبوله والمعلق بالشرط لا ينزل قبل وجوده
والطلاق بائن لما قلنا ولو قال لامرأته انت طالق وعليك الف فقبلت او قال لعبده انت حر وعليك الف فقبل
عتق العبد وطلقت المرأة ولا شيء عليهما عند ابي حنيفة رح وكذا اذا لم يقبلا وقالا على كل واحد منهما الالف اذا قبل
واذا لم يقبل لا يقع الطلاق والعتاق لهما ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم احمل هذا
المتاع ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبله الا بدلالة
اذ الاصل فيها الاستقلال ولا دلالة لان الطلاق والعتاق ينفكان عن المال بخلاف
البيع والاجارة لانهما لا يوجدان دونه ولو قال انت طالق على الف على اني بالخيار او على انك بالخيار ثلثة
ايام فقبلت فالخيار باطل اذا كان للزوج وهو جائز اذا كان للمرأة فان ردت الخيار في الثلث بطل وان لم ترد طلقت

کہ سہ طلاق بدہ مرا بہزار درم چہ وہرگاہ راضی شد بائنگی بائن گردد بہزار درم پس او بطریق اولی راضی خواہد بود بائنگی بائن گردد بعوض ثلث ہزار
مسئلہ ۱۱- اگر شوہر بگوید بزن خود کہ انت طالق علی الف واو قبول کند آنرا پس طلاق واقع میشود بران زن و واجب میشود بروی ہزار درم
چنانچہ اگر بگوید شوہر انت طالق بالف وقبول کند زن مذکورہ پس واقع میشود طلاق و واجب میگردد بروی ہزار درم وباید دانست کہ در ہر دو صورت
قبول نمودن زن مذکورہ شرط است زیرا چہ معنی قول شوہر انت طالق بالف اینست کہ بر تو طلاق ست بعوض ہزار درم کہ واجب باشد
برای من بر تو ومعنی قول وی انت طالق علی الف اینست کہ بر تو طلاق ست باین شرط کہ ہزار درم برای من بذمہ تو باشد وعوض واجب نباشد
بدون قبول ومعلق بر شرط واقع نمیشود تاکہ شرط یافتہ نشود ف لہذا موقوف خواہد ماند بر قبول نمودن زن مذکورہ ص وباید دانست کہ در
ہر دو صورت مذکورہ واقع میشود طلاق بائن بنا بر وجہیکہ سابق مذکور شد مسئلہ ۱۲- اگر بگوید شخصی بزن خود انت طالق وعلیک الف یعنی
بر تو طلاق ست وبر تو ہزار درم ست وزن مذکورہ قبول کند آنرا یا بگوید بہ بندہ خود انت حر وعلیک الف یعنی تو آزاد باشی وبر تو ہزار درم ست و
قبول کند آنرا آن بندہ پس آزاد می شود بندہ مذکور وطلاق واقع میشود بر زن مذکورہ وہیچ چیز واجب نمی شود بر بندہ ونہ بر زن نزد ابی حنیفہ رح
وہمچنین ست حکم اگر آنہا قبول نکنند آنرا وگفتہ اند صاحبین رح کہ واجب میشود بر ہر واحد از آنہا ہزار درم وقتیکہ قبول کنند آنرا واگر قبول نکنند
واقع نمیشود ہیچ چیز نہ طلاق ونہ عتاق ودلیل صاحبین رح اینست کہ کلام اخیر مستعمل میشود برای معاوضہ وعقد خلع وعقد کتابت عقد معاوضہ ست
پس بران محمول خواہد شد چنانچہ در اجارہ اگر کسی بگوید احمل ہذا المتاع ولک درہم بمنزلہ قول وی ست احمل ہذا المتاع بدرہم یعنی بردار این متاع را
بعوض یک درہم ودلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ کلام اخیر جملہ علیحدہ ست پس آن مرتبط بما قبل خود نخواہد شد مگر وقتیکہ چیزی دلالت کند بران زیرا چہ
اصل در جملہ دوم اینست کہ مستقل باشد ودر صورت مذکورہ ہیچ چیز دلالت نمیکند برینکہ کلام اخیر مرتبط است بکلام اول زیرا چہ طلاق وعتاق یافتہ می شود
بدون مال بخلاف بیع واجارہ چہ آن ہر دو بدون مال یافتہ نمیشود مسئلہ ۱۳- اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق علی الف علی انی بالخیار
او علی انک بالخیار ثلثة ایام یعنی بر تو طلاق ست بہزار درم باین شرط کہ مرا خیار ست یا ترا خیار ست تا سہ روز وزن مذکورہ قبول کند آنرا پس خیار باطل ست وقتیکہ باشد
آن خیار مر شوہر را وجائز ست وقتیکہ باشد خیار مر آن زن را پس اگر زن مذکورہ رد خیار نماید در سہ روز باطل میشود واگر رد نماید طلاق واقع میشود بران زن

ولزمها الالف وهذا عند ابی حنیفة وقالا الخیار باطل فی الوجهین والطلاق واقع وعلیها الف درهم لان الخیار للفسخ بعد الانعقاد لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا یحتملان الفسخ من الجانبین لانه فی جانبه یمین ومن جانبها شرطها ولابی حنیفة رح ان الخلع فی جانبها بمنزلة البیع حتی یصح رجوعها ولا یتوقف علی ماوراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیه اما فی جانبه یمین حتی لا یصح رجوعه ویتوقف علی ماوراء المجلس ولا خیار فی الایمان وجانب العبد فی العتاق مثل جانبها فی الطلاق ومن قال لامرأته طلقتك امس علی الف درهم فلم تقبلی فقالت قبلت فالقول قول الزوج ومن قال لغیره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتری ووجه الفرق ان الطلاق بالمال یمین من جانبه فالاقرار به لا یکون اقرارا بالشرط لصحته بدونه اما البیع فلا یتم الا بالقبول والاقرار به اقرار بما لا یتم الا به فانکاره القبول رجوع منه قال والمبارأة کالخلع کلاهما یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق

و واجب شود بروی هزار درم و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که خیار باطل ست در هر دو صورت و طلاق واقع میشود بر آن زن و واجب میشود بروی هزار درم زیراچه خیار موضوع ست برای فسخ بعد از انعقاد نه اینکه موضوع ست برای منع از انعقاد و تصرف زن و شوی **ف** که عبارت ست از ایجاب شوی و قبول زن **ص** احتمال فسخ ندارد از هر دو جانب اما ایجاب شوی پس بجهت آنکه ایجاب مذکور یمین ست **ف** زیراچه ذکر شرط و جزا ست یعنی تعلیق طلاق ست بر قبول زن و یمین قابل فسخ نیست **ص** اما قبول زن پس بجهت آنکه قبول مذکور شرط یمین ست **ف** چنانچه یمین قابل فسخ نیست همچنین شرط آن نیز قابل فسخ نیست و هرگاه چنین شد پس شرط خیار از هر دو جانب صحیح نخواهد شد **ص** و دلیل ابی حنیفه رح آنست که خلع در جانب زن مذکوره بمنزله بیع ست **ف** چه آن تملیک مال ست بعوض **ص** بنابران **ف** اگر ابتدا از جانب زن باشد باینطور که بگوید که طلاق بده مرا بعوض هزار باین شرط که خیار سه روز ست مرا یا ترا و بعد ازان رجوع نماید پیش از قبول شوهر **ص** صحیح رجوع آن و بنابران مقید ست بمجلس و باقی نمیماند تا ماورای مجلس **ف** یعنی اگر برخیزد از مجلس پیش از قبول شوهر پس آن باطل میگردد **ص** پس شرط خیار صحیح خواهد بود و ران از جانب زن اما از جانب شوهر پس آن صحیح نیست بجهت آنکه یمین ست لهذا صحیح نیست رجوع آن از ان و باقی میماند تا ماورای مجلس **ف** و هرگاه یمین ست از جانب شوهر پس خیار نخواهد بود او را **ص** چه در یمین خیار نیست و بدانکه جانب بنده در حق عتق مانند جانب زن ست در حق طلاق **ف** یعنی عتق بر مال معاوضه ست از جانب بنده چنانچه طلاق بر مال معاوضه ست از جانب زن **ص** مسئله ۱۴ — اگر شخصے بگوید بزن خود که طلاق دادم ترا دیروز به هزار درم و تو قبول نکردی و گفت زن مذکوره که قبول نموده بودم من آنرا پس معتبر قول شوهر ست و اگر شخصے گوید بغیر که فروختم من این بنده را بعوض هزار درم دیروز بدست تو و تو قبول نکردی و او بگوید که قبول کردم من دیروز پس معتبر قول مشتری ست و وجه فرق میان دو مسئله آنست که طلاق بعوض مال یمین ست از جانب شوهر و اقرار بآن اقرار بشرط نیست چه آن صحیح ست بدون قبول نیز که شرط ست و اما بیع پس آن بدون قبول تمام نمی شود پس اقرار به بیع اقرار ست بچیزیکه تمام نمی شود بیع بدون آن و آن قبول ست پس انکار آن بعد از قبول رجوع ست از اقرار **مسئله ۱۵** — باید دانست که مبارات که عبارتست ازینکه بگوید شوهر بزن خود که بری شدم من از نکاح که میان من و تست و قبول کند آنرا زن مذکوره مانند خلع ست یعنی بسبب آن هر دو ساقط میشود هر حقیکه مر هر واحد از شوهر و زن راست بر دیگر و تعلیکه آن حق تعلق داشته باشد

بالنكاح عند ابي حنيفة رح وقال محمد رح لا يسقط فيهما الا ما سمياه وابو يوسف رح معه في الخلع ومع ابي حنيفة رح
في المبارأة لمحمد رح ان هذه معاوضة وفي المعاوضات يعتبر المشروط لا غيره ولابي يوسف رح ان المبارأة مفاعلة من البراءة
فتقتضيها من الجانبين وانه مطلق قيدناه بحقوق النكاح لدلالة الغرض اما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقد حصل
في نقض النكاح ولا ضرورة الى انقطاع الاحكام ولابي حنيفة رح ان الخلع ينبئ عن الفصل ومنه خلع النعل
وخلع العمل وهو مطلق كالمبارأة فيعمل باطلاقه فيهما في النكاح واحكامه وحقوقه ومن خلع ابنته وهي صغيرة
بمالها لم يجز عليها لانه لا نظر لها فيه اذ البضع في حالة الخروج غير متقوم والبدل متقوم بخلاف النكاح لان البضع
متقوم عند الدخول ولهذا يعتبر خلع المريضة من الثلث ونكاح المريض بمهر المثل من جميع المال واذا لم يجز لا يسقط
المهر ولا يستحق مالها ثم يقع الطلاق في رواية وفي رواية لا يقع والاول اصح لانه تعليق بشرط قبوله فيعتبر بالتعليق بسائر الشروط
وان خالعها على الف على انه ضامن فالخلع واقع والالف على الاب لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى الاب اولى ولا يسقط
مهرها لانه لم يدخل تحت ولاية الاب وان شرط الالف عليها توقف على قبولها ان كانت من اهل القبول

بنکاح و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته است محمد رح که در هر دو صورت ساقط نمی شود مگر چیزیکه ذکر آن نمایند زن و شوهر هر دو و ابو یوسف رح
موافق محمد رح ست در خلع و موافق ابی حنیفه رح ست در مبارات و دلیل محمد رح آنست که مبارات و خلع معاوضه است و در معاوضات معتبر مشروط است
نه غیر مشروط و دلیل ابی یوسف رح آنست که مبارات از باب مفاعلت ست و مقتضای آن آنست که برارت از هر دو جانب متحقق گردد و آن مطلق ست
ولیکن مقید گردانیده شد برارت مذکور بحقوقیکه متعلق ست بنکاح چه مقصود دلالت میکند بران و اما خلع پس مقتضای آن انخلاع ست ف یعنی خلاصی
زن ست از قید شوهر ص و آن حاصل میشود بزوال نکاح پس آن مقتضی آنست که منقطع شود جمیع احکام و دلیل ابی حنیفه رح آنست که خلع مبنی از فصل است
ف یعنی جدائی ص و آن مطلق ست مانند مبارات پس بسبب آن منقطع خواهد شد نکاح و احکام و حقوق آن چنانچه منقطع میشود بسبب مبارات
مسئله ۱۶ - اگر پدر خلع نماید از جانب دختر خود که صغیره است بعوض مال آن صغیره جائز نیست خلع مذکور در حق آن صغیره زیرا چه آن شفقت نیست
در حق وی چه بضع متقوم نیست در حق زوال نکاح و بدل آن که مال ست متقوم ست بخلاف نکاح ف یعنی اگر تزویج کند پدر دختر خود را که صغیره است
از کسی چه آن جائز ست ص بجهت آنکه بضع متقوم ست در حالت در آمدن آن در ملک نکاح ف و هرگاه بضع در حالت زوال ملک
نکاح متقوم نیست ص لهذا خلع مریضه بمرض موت معتبر ست از ثلث مال و چون بضع در حالت در آمدن در ملکیه نکاح متقوم ست پس اگر
مریض بمرض موت نکاح کند زنی را بمهر مثل پس آن معتبر ست از جمیع مال و هرگاه خلع مذکور جائز نیست پس مهر آن صغیره ساقط نخواهد شد
و شوهر مذکور مالک مال آن صغیره نخواهد شد و بعد ازان باید دانست که در صورت مذکوره بنا بر یک روایت واقع میشود طلاق و بنا بر روایت
دیگر واقع نمیشود و روایت اول صحیح ست زیرا چه خلع مذکور تعلیق طلاق ست بشرط قبول نمودن پدر مذکور پس آن مانند تعلیق بشرط دیگر خواهد بود
مسئله ۱۷ - اگر خلع کند پدر مذکور از جانب دختر صغیره بر هزار درم باین شرط که او ضامن آن هزار ست پس خلع مذکور صحیح ست و هزار درم
واجب میشود بر وی زیرا چه شرط نمودن بدل خلع بر اجنبی صحیح ست پس بر پدر بطریق اولی صحیح خواهد بود و ساقط نخواهد شد مهر وی زیرا چه
مر پدر را ولایت نیست بر اسقاط آن و اگر پدر مذکور شرط نماید که هزار درم بر صغیره مذکوره است پس آن موقوف میماند بر قبول نمودن آن
صغیره و اگر آن اهلیت قبول داشته باشد ف یعنی صغیره مذکوره چنان باشد که می شناسد عقد را و بیان مے نماید احوال خود را

فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال لانها لیست من اهل الغرامة فان قبله الاب عنها ففیه روایتان وکذا ان خالعها علی مهرها ولم یضمن الاب المهر توقف علی قبولها فان قبلت طلقت ولا یسقط المهر وان قبل الاب عنها فعلی الروایتین وان ضمن الاب المهر وهو الف درهم طلقت لوجود قبوله وهو الشرط ویلزمه خمسمائة استحسانا وفی القیاس یلزمه الالف واصله فی الکبیرة اذا اختلعت قبل الدخول علی الف ومهرها الف ففی القیاس علیها خمسمائة زائدة وفی الاستحسان لاشیء علیها لانه یراد به عادة حاصل ما یلزم لها

باب الظهار

واذا قال الرجل لامرأته انت علی کظهر امی فقد حرمت علیه لا یحل له وطیها ولا مسها ولا تقبیلها حتی یکفر عن ظهاره لقوله تعالی والذین یظاهرون من نسائهم الی ان قال فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا والظهار کان طلاقا فی الجاهلیة

ص پس اگر قبول کند صغیره مذکوره واقع میشود طلاق بسبب یافتن شرط و مال واجب نمیشود زیرا چه صغیره مذکوره اهلیت این ندارد که تاوان لازم گردد بروی و اگر قبول کند آنرا پدر مذکور از جانب آن صغیره پس دران دو روایت ست ف در یک روایت طلاق واقع نمیشود تا وقتیکه قبول نکند صغیره و در روایت دیگر واقع میشود طلاق و اما مال پس آن واجب نمیشود بر هر تقدیر ص همچنین اگر خلع کند پدر دختر صغیره خود را بر مهر وی و ضامن آن نشود موقوف میماند خلع بر قبول صغیره مذکوره پس اگر او قبول نماید واقع میشود طلاق و ساقط نمی شود مهر و اگر قبول کند پدر از جانب آن صغیره پس دران دو روایت ست و اگر ضامن شود پدر مذکور مهر وی را که هزار درم ست مثلاً طلاق واقع میشود زیرا چه شرط وقوع طلاق که قبول ست یافته شد و واجب میشود بروی پانصد درم از روی استحسان و قیاس اینست که واجب شود بروی یک هزار درم و اصل آن اینست که زن کبیره وقتیکه خلع نماید پیش از وطی بر هزار درم و مهر وی نیز هزار درم باشد پس قیاس اینست که واجب شود بروی هزار که پانصد ازان ساقط خواهد شد بجهت مهر مذکور و پانصد باقی بدهد از مال خود و از روی استحسان هیچ چیز واجب نمی شود بروی زیرا چه مقصود شوهر از کلام مذکور اینست که ساقط شود جمیع مهر از ذمه وی و آن حاصل گشت پس لازم نخواهد شد بر زن مذکوره چیزی زائد ازان والله اعلم

باب در بیان ظهار ف ظهار در شرع عبارت ست از تشبیه دادن منکوحه بزنیکه حرام ست نکاح آن همیشه خواه حرمت آن بسبب نسب باشد یا رضاع یا مصاهرت و رکن آن اینست که بگوید منکوحه خود که انت علی کظهر امی یعنی تو بر من مانند پشت مادر منی یا کلامیکه قائم مقام آن باشد و شرط آن اینست که مشبه منکوحه باشد حتی که صحیح نیست ظهار در حق کنیز و اهلیت ظهار مر آنکس راست که مسلمان باشد و عاقل و بالغ که صحیح نیست ظهار ذمی و صغیر و حکم آن اینست که حرام میشود وطی منکوحه مذکوره بر ظاهر یعنی بر ظهار کننده تا آنزمان که کفاره دهد کذا فی العنایه و غیرها ص

مسئله اگر بگوید شخصی بزن خود انت علی کظهر امی یعنی تو بر من مانند پشت مادر منی پس حرام میگردد زن مذکوره بآن شخص حلال نیست مر او را وطی آن زن و مس آن و نه بوسه آن تا آن زمان که کفاره ادا نماید بجهت آنکه حق تعالی فرموده است کسانیکه ظهار مینمایند از زنان خود تا آخر آیت حتی که گفته است واجب ست بر ایشان آزاد کردن یک بنده پیش ازانکه تماس واقع شود در میان شوهر و زن و باید دانست که ظهار در زمان جاهلیت طلاق بود

فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح وهذا لانه جناية لكونه منكرا من القول وزورا فيناسب
المجازاة عليها بالحرمة وارتفاعها بالكفارة ثم الوطي اذا حرم حرم بدواعيه كيلا يقع فيه كما في الاحرام بخلاف الحائض
والصائم لانه يكثر وجودهما فلو حرم الدواعي يفضي الى الحرج ولا كذلك الظهار والاحرام فان وطيها قبل ان يكفر استغفر الله
تعالى ولا شئ عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاود حتى يكفر لقوله عليه السلام للذي واقع في ظهارة قبل الكفارة
استغفر الله ولا تعد حتى تكفر ولو كان شئ آخر واجبا لبينه عليه السلام قال وهذا اللفظ لا يكون الا ظهارا لانه صريح فيه
ولو نوى به الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به واذا قال انت علي كبطن امي او كفخذها او كفرجها
فهو مظاهر لان الظهار ليس الا تشبيه المحللة بالمحرمة وهذا المعنى يتحقق في عضو لا يجوز النظر اليه وكذا ان شبهها بمن
لا يحل له النظر اليها على التابيد من محارمه مثل اخته او عمته او امه من الرضاعة لانهن في التحريم المؤبد كالام وكذلك
اذا قال راسك علي كظهر امي او فرجك او وجهك او رقبتك او نصفك او ثلثك لانه يعبر بها عن جميع البدن
ويثبت الحكم في الشائع ثم يتعدى كما بيناه في الطلاق ولو قال انت علي مثل امي او كامي يرجع

بعد ازان شارع ثابت داشت اصل آنرا که تحریم ست و گردانید آن را تحریم موقت تا باداء کفاره غیر مزیل نکاح و وجه آن است که ظهار جنایت است
بنابر آنکه قول دروغ و منکر ست پس مناسب آنست که سزا داده شود باینطور که حرام گردد زن مذکوره بر ظهار کننده و بعد ازان مرتفع شود آن حرمت باداء
کفاره و بعد ازان باید دانست که بسبب ظهار چنانچه حرام ست وطی همچنین حرام ست جمیع دواعی آن ف چون مس و بوسه مثلاً ص تا او مبتلا نشود
بوطی چنانچه در احرام ف یعنی چنانچه در احرام حرام ست وطی و جمیع دواعی آن همچنین درینجا نیز ص بخلاف حائض و صائم چه وجود آن اگر
بسیار یافته میشود پس اگر حرام شود دواعی وطی حرج لازم می آید و ظهار و احرام چنین نیست مسئله ۲ ـ اگر وطی کند ظاهر با زن خود پیش از آنکه اداے
کفاره نماید پس باید که استغفار و طلب آمرزش نماید از خدا تعالی و هیچ چیز واجب نمیشود بر وی سوای کفاره ظهار که اولاً واجب شده بود و باز جماع
نکند آنرا تا آن زمان که کفاره دهد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است بکسیکه جماع کند زن خود را در حالت ظهار پیش از ادای کفاره که طلب آمرزش بکن از
خدا تعالی و باز وطی مکن آن را تا آن زمان که کفاره دهی و ازین حدیث معلوم میشود که چیزی دیگر واجب نیست بر وی چه اگر واجب بودے هر آئینه
بیان آن می نمود پیغمبر صلعم مسئله ۳ ـ باید دانست که از قول شوهر انت علی کظهر امی ثابت نمیشود مگر ظهار زیرا که این لفظ صریح است در معنی ظهار و اگر نیت طلاق کند
بان صحیح نیست زیرا چه حکم طلاق منسوخ است درین باب پس ممکن نیست که ادا آن نموده شود مسئله ۴ ـ اگر بگوید شوهر بزن خود انت علی کبطن امی او کفخذها او کفرجها یعنی تو بر من مانند
شکم مادر منی یا مانند ران آن هستی یا مانند فرج آن پس ظهار متحقق میشود زیرا چه ظهار عبارت است از تشبیه دادن منکوحه بمحرمه یعنی یافته میشود در تشبیه
عضوی که دیدن آن جائز نیست و همچنین متحقق میشود ظهار وقتیکه تشبیه دهد منکوحه را بمحارم دیگر که حلال نیست نکاح با آنها همیشه چون خواهر و عمه و مادر
رضاعی زیرا چه آنها حرام اند همیشه مانند مادر و همچنین اگر بگوید شوهر سر تو بر من مانند پشت مادر منست یا بگوید فرج تو یا روی تو یا گردن تو بر من مانند
پشت مادر منست زیرا چه باین الفاظ تعبیر نموده میشود از جمیع بدن و همچنین اگر بگوید نصف تو یا ثلث تو بر من مانند پشت مادر منست زیرا چه حکم آن ثابت میشود
در جزو شائع و بعد ازان متعدی میشود در جمیع بدن چنانچه بیان آن در طلاق گذشت ف آن است که جزو شائع چنانچه محل جمیع تصرفات
دیگر ست مانند بیع و جز آن همچنین محل طلاق ست و لیکن در حق طلاق متجزی نمیشود و بالضرورت ثابت میشود در جمیع بدن و ظهار مانند طلاق ست
لهذا سرایت خواهد کرد در جمیع بدن ناکح مسئله ۵ ـ اگر بگوید شوهر بزن خود انت علی مثل امی او کامی یعنی تو بر من مانند مادر منی پس ملاحظه باید کرد

الی نیته لینکشف حکمه فان قال اردت الکرامة فهو کما قال لان التکریم بالتشبیه فاش فی الکلام وان قال اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبیه بجمیعها وفیه تشبیه بالعضو لکنه لیس بصریح فیفتقر الی النیة وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبیه بالام فی الحرمة فکانه قال انت علی حرام ونوی الطلاق وان لم یکن له نیة فلیس بشیء عند ابی حنیفة وابی یوسف رح لاحتمال الحمل علی الکرامة وقال محمد رح یکون ظهارا لان التشبیه بعضو منها لما کان ظهارا فالتشبیه بجمیعها اولی وان عنی به التحریم لا غیر فعند ابی یوسف رح هو ایلاء لیکون الثابت به ادنی الحرمتین وعند محمد رح ظهار لان کاف التشبیه تختص به ولو قال انت علی حرام کامی ونوی ظهارا او طلاقا فهو علی ما نوی لانه یحتمل الوجهین الظهار لمکان التشبیه والطلاق لمکان التحریم والتشبیه تاکید له وان لم تکن له نیة فعلی قول ابی یوسف رح ایلاء وعلی قول محمد رح ظهار والوجهان بیناهما وان قال انت علی حرام کظهر امی ونوی به طلاقا او ایلاء لم یکن الا ظهارا عند ابی حنیفة رح وقالا هو علی ما نوی لان التحریم یحتمل کل ذلک علی ما بینا غیر ان عند محمد رح اذا نوی الطلاق لا یکون ظهارا وعند ابی یوسف رح یکونان جمیعا وقد عرف فی موضعه ولابی حنیفة رح انه صریح فی الظهار فلا یحتمل غیره ثم هو

ونیت آن را ظاهر گردد احوال آن پس اگر بگوید شوهر که مراد من ازان کرامت وبزرگی ست پس آن همچنین که گفت زیرا چه اراده کرده ست از تشبیه شائع ست در کلام واگر بگوید که مراد من ظهارست پس ثابت بشود ظهار زیرا چه درینصورت تشبیه آن بجمیع بدن مادر متحقق میشود وضمن آن تشبیه بپشت مادر یافته میشود ولیکن این صریح نیست بنا بران محتاج ست بسوی نیت واگر بگوید که مراد ازان طلاق ست پس واقع میشود طلاق بائن زیرا چه از تشبیه او بهمت مادر خود در حرمت پس گویا که گفت تو برمن حرام هستی ونیت طلاق نمود ازان واگر هیچ نیت نکرده باشد ثابت نمیشود هیچ چیز نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح زیرا چه کلام مذکور احتمال کرامت دارد **ف** پس بران محمول خواهد شد چه آن کمترست به نسبت **ص** دیگر وگفته ست محمد رح که ظهار متحقق میشود زیرا چه تشبیه بیک عضو مادر هرگاه ظهارست پس تشبیه آن بجمیع اعضای وی بطریق اولی ظهار خواهد بود واگر شوهر مذکور بکلام مذکور نیت تحریم فقط نموده باشد پس متحقق میشود ایلا نزد ابی یوسف رح چه حرمت ایلا کمترست به نسبت حرمت ظهار ونزد محمد رح ثابت میشود ظهار زیرا چه کاف تشبیه مختص ست بآن **ف** ولفظ مثال مانند کاف تشبیه ست **ص** **مسئله** - اگر بگوید انت علی حرام کامی یعنی تو برمن حرام هستی مانند مادر من ونیت ظهار نماید ازان یا نیت طلاق پس واقع میشود چیزی که نیت آن نموده ست چه آن احتمال هر دو معنی دارد اما احتمال ظهار پس بجهت آنکه تشبیه ست واحتمال طلاق بجهت آنکه تحریم یافته شده ست وتشبیه تاکید آنست واگر هیچ نیت نکرده باشد ازان پس بنا بر قول ابی یوسف رح متحقق می شود ایلا وبنا بر قول محمد رح ظهار ودلیل هر یک مذکور شد که حرمت ایلا کمترست به نسبت حرمت ظهار وکاف تشبیه مختص ست بظهار **مسئله** - اگر بگوید انت علی حرام کظهر امی یعنی تو برمن حرام هستی مانند پشت مادر من ونیت طلاق یا ایلا نماید پس ثابت نمیشود مگر ظهار نزد ابی حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که ثابت میشود آنچه نیت آن نموده باشد زیرا چه تحریم احتمال طلاق وایلا هر دو دارد ولیکن نزد محمد رح وقتیکه نیت طلاق نماید ظهار متحقق نمیگردد ونزد ابی یوسف رح ثابت میشود طلاق وظهار هر دو **ف** یعنی ثابت میشود طلاق بسبب نیت آن وظهار متحقق میشود بسبب تصریح آن بظهار **ص** چنانچه مذکورست در موضع خود **ف** یعنی در مبسوط **ص** ودلیل ابی حنیفه رح اینست که کلام مذکور صریح ست در ظهار پس احتمال غیر ظهار ندارد **ف** ومراد از تحریم که مذکورست در کلام مذکور ظهارست زیرا چه تحریم چند نوع ست حرمت ظهار منجمله آن ترجیح دارد وتعبیر آن بسبب داخل تشبیه بپشت مادر تحریم غیر ظهار محتمل نیست **ص** وتحریم ظهار

محکم فیرده التحریم الیه قال ولا یکون الظهار الا من الزوجة حتی لو ظاهر من امته لم یکن مظاهرا لقوله تعالی من نسائهم ولان الحل فی الامة تابع فلا تلحق بالمنکوحة ولان الظهار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوکة فان تزوج امرأة بغیر امرها ثم ظاهر منها ثم اجازت النکاح فالظهار باطل لانه صادق فی التشبیه وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول والظهار لیس بحق من حقوقه حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانه من حقوق الملک ومن قال لنسائه انتن علی کظهر امی کان مظاهرا منهن جمیعا لانه اضاف الظهار الیهن فصار کما اذا اضاف الطلاق وعلیه لکل واحدة کفارة لان الحرمة تثبت فی حق کل واحدة والکفارة لانهاء الحرمة فیتعدد بتعددها بخلاف الایلاء منهن لان الکفارة فیه لصیانة حرمة الاسم ولم یتعدد ذکر الاسم

فصل فی الکفارة

قال وکفارة الظهار عتق رقبة فان لم یجد فصیام شهرین

حکم پس بران محمول خواهد کرد **مسئله** ـ ظهار متحقق نمیشود مگر از زن خود حتی اگر ظهار نماید از کنیز خود ظهار متحقق نمیشود بجهت آنکه حق تعالی فرموده است کسانیکه ظهار مینمایند از زنان خود الخ **ف** و زنان آنها نیستند مگر منکوحه **ص** و بجهت آنکه حلت کنیز تابع ملک است و حلت نکاح اصلی پس کنیز ملحق بمنکوحه نخواهد شد و بجهت آنکه ظهار منقول است از طلاق و طلاق نیست در حق مملوکه **مسئله** ـ اگر شخصی نکاح کند زنی را بغیر امر وی و بعد از آن ظهار نماید از آن و بعد از آن اجازت نکاح مذکور دهد زن مذکوره پس ظهار مذکور باطل است زیرا چه آن شخص در دادن تشبیه آن زن صادق است در آن وقت پس آن منکر و زور نخواهد بود **ف** سوال منزد اینجاست که صحت ظهار موقوف باشد بر اجازت چنانچه موقوف می ماند اعتاق مشتری از غاصب بر اجازت مالک یعنی وقتیکه خرید کند بنده را از غاصب آن و آزاد کند آنرا پس اعتاق او موقوف میماند بر اینکه اجازت دهد مالک آن بیع مذکور را بجهت آنکه ظهار از حقوق ملک نکاح است چنانچه اعتاق از حقوق ملک یمین است **جواب ص** صحت ظهار موقوف نمیماند بر اجازت بجهت آنکه ظهار از حقوق نکاح نیست **ف** زیرا چه ظهار غیر مشروع است پس غیر مشروع از حقوق مشروع نخواهد بود **ص** بخلاف اعتاق مشتری از غاصب چه آن از حقوق ملک است **مسئله** ـ اگر شخصی بگوید بزنان خود که شما بر من مانند پشت مادر من هستید پس ظهار متحقق میشود از جمیع زنان مذکوره زیرا چه او اضافت ظهار نموده است بسوی جمیع آنها چنانچه وقتیکه اضافت طلاق نماید بسوی جمیع زنان خود **ف** پس واقع میشود طلاق بر جمیع همچنین درینجا نیز متحقق میشود ظهار از جمیع زنان مذکوره **ص** و واجب میشود بر شوهر کفاره برای هر واحد از زن زیرا چه حرمت ثابت میشود در حق هر واحد و کفاره مشروع است برای اینکه تمام و منتهی میشود حرمت با آن و هر گاه حرمت متعدد است کفاره نیز متعدد خواهد شد بتعدد حرمت بخلاف اگر ایلا نماید از زنان خود **ف** باینطور که بگوید که بخدا جماع نخواهم نمود با شما تا مدت چهار ماه و جماع نکند با زنان که بگذرد چهار ماه پس طلاق واقع میشود بر جمیع و اگر جماع کند در اثنای مدت چهار ماه واجب میشود برو تنها یک کفاره **ص** زیرا چه متعدد نمیشود وجوب کفاره بر وی برای محافظت حرمت و بزرگی اسم خدا تعالی است و اسم خدا تعالی در آن متعدد نیست زیرا چه فقط یکبار گفته است که بخدا جماع نخواهم نمود با شما والله اعلم

فصل در بیان کفاره **مسئله** ـ کفاره ظهار آزاد کردن رقبه است یعنی آزاد کردن مملوک است و اگر نیابد آنرا پس روزه دو ماه

متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا للنص الوارد فيه فانه يفيد الكفارة على هذا الترتيب قال وكل ذلك قبل المسيس وهذا في الاعتاق والصوم ظاهر للتنصيص عليه وكذا في الاطعام لان الكفارة فيه منهية للحرمة فلا بد من تقديمها على الوطي ليكون الوطي حلالا قال وتجزئ في العتق الرقبة الكافرة والمسلمة والذكر والانثى والصغير والكبير[۱] لان اسم الرقبة ينطلق على هؤلاء اذ هي عبارة عن الذات المرقوق المملوك من كل وجه والشافعي رح يخالفنا في الكافرة ويقول الكفارة حق الله تعالى فلا يجوز صرفه الى عدو الله كالزكوة ونحن نقول المنصوص عليه اعتاق الرقبة وقد تحقق وقصده من الاعتاق التمكن من الطاعة ثم مقارنة المعصية يحال به الى سوء اختياره ولا تجزئ العمياء ولا المقطوعة اليدين والرجلين لان الفائت جنس المنفعة وهي البصر او البطش والمشي وهو المانع اما اذا اختلت المنفعة فهو غير مانع حتى يجوز العوراء ومقطوعة احدى اليدين واحدى الرجلين من خلاف لانه ما فات جنس المنفعة بل اختلت بخلاف ما اذا كانتا مقطوعتين من جانب واحد حيث لا يجوز لفوات جنس منفعة المشي اذ هو عليه متعذر ويجزئ الاصم والقياس ان لا يجزئ وهو رواية النوادر لان الفائت جنس المنفعة الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعة باق فانه اذا صيح عليه يسمع حتى لو كان بحال لا يسمع اصلا بان[۲]

ی درپی و اگر طاقت داشتن روزه دو ماه پی درپی نداشته باشد بخوراند طعام را بجهت شصت مسکین زیرا چه نصی که وارد است در باب کفاره دلالت میکند بر وجوب کفاره بهمین ترتیب و اینهمه پیش از مس نماید در اعتاق و روزه پس ظاهر ست بجهت آنکه نص وارد ست دران و همچنین در خورانیدن طعام نیز زیرا چه بسبب کفاره تمام میشود حرمت پس ضرورست که مقدم باشد کفاره بر وطی تا وطی حلال باشد **مسئله ۲** — جائز ست آزاد کردن مملوک بجهت کفاره خواه کافر باشد آن مملوک یا مسلمان مرد باشد یا زن باشد یا مرد صغیر باشد یا کبیر زیرا چه اسم رقبه که مذکور ست در قرآن شامل ست مر اینها را چه رقبه عبارتست از ذات که مملوک باشد بجمیع وجوه و شافعی رح میگوید که جائز نیست آزاد کردن کافر بجهت کفاره زیرا چه کفاره حق خدا تعالی است پس جائز نیست که حق مذکور صرف نموده شود بسوی عدوی خدا که کافر ست چنانچه دادن زکات حق خدا تعالی ست و علمای ما رح میگویند که آزاد کردن رقبه منصوص ست و آن متحقق ست در صورت آزاد کردن کافر و آنچه شافعی رح گفته است که کفاره حق خدا تعالی ست پس جائز نیست که صرف نموده شود بسوی عدوی خدا تعالی پس جواب آن اینست که مقصود کفاره دهنده اینست که بنده مذکور قادر گردد بر طاعت خدا تعالی **ف** یعنی بر زکاة و حج و شهادت و جهاد و قصاص **ص** و اگر بنده مذکور مسلمان نشود و کافر ماند و تحصیل معصیت نماید بسبب کفر پس آن منسوب ست بسوی زشتی اختیار آن بنده **مسئله ۳** — کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده نابینا و نه آنکه هر دو دست یا هر دو پای آن بریده است زیرا چه در هر دو صورت فوت شده است یک جنس منفعت که آن بینائی ست یا بطش یعنی قوت گیرائی یا رفتار و فوت شدن یک جنس منفعت مانع جواز کفاره است **ف** بجهت آنکه بسبب فوت شدن یک جنس منفعت انسان مرده شمرده میشود **ص** اما وقتیکه در منفعت چیزی خلل واقع شود پس آن مانع جواز نیست لهذا جائز است که آزاد کند بجهت کفاره بنده یک چشم را و بنده را که بریده شده است یک دست و یک پای آن از جانب خلاف **ف** یعنی از دو جانب **ص** زیرا چه درینصورت فوت نشده است یک جنس منفعت بلکه دران خلل واقع شده است بخلاف وقتیکه یک دست و یک پای آن از یک جانب بریده باشد چه آن کفایت نمیکند برای کفاره بجهت آنکه یک جنس منفعت که رفتارست دران فوت میشود چه رفتار بران متعذر ست **مسئله ۴** — کفایت میکند بجهت کفاره بنده کر و قیاس اینست که آن جائز نباشد و این روایت نوادرست زیرا چه یک جنس منفعت فوت شده است و لیکن از روی استحسان جائز ست زیرا چه اصل منفعت باقیست چه وقتیکه فریاد بر آرند او را میشنود حتی اگر بحالتی باشد که نشنود اصلا باینطور که

ولا الاصم وهو الاخرس لا يجزيه ولا يجزئ مقطوع ابهامي اليدين لان قوة البطش بهما فيفوت بفواتهما جنس المنفعة ولا يجزئ المجنون الذي لا يعقل لان الانتفاع بالجوارح لا يكون الا بالعقل فكان فائت المنافع والذي يجن ويفيق يجزيه لان الاختلال غير مانع ولا يجزئ عتق المدبر وام الولد لاستحقاقهما الحرية بجهة فكان الرق فيهما ناقصا وكذا المكاتب الذي ادى بعض المال لان اعتاقه يكون ببدل وعن ابي حنيفة رح انه يجزيه لقيام الرق من كل وجه ولهذا تقبل الكتابة الانفساخ بخلاف امومية الولد والتدبير لانهما لا يحتملان الانفساخ فان اعتق مكاتبا لم يؤد شيئا جاز خلافا للشافعي رح لانه استحق الحرية بجهة الكتابة فاشبه المدبر ولنا ان الرق قائم من كل وجه على ما بينا ولقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم والكتابة لا تنافيه فانه فك الحجر بمنزلة الاذن في التجارة الا انه بعوض فيلزم من جانبه ولو كان مانعا ينفسخ مقتضى الاعتاق اذ هو محتمل للفسخ الا انه يسلم له الاكساب والاولاد لان

گر نادر زیرا باشد پس آن جائز نیست و کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده که بریده انگشت هر دو دست وی بریده است زیرا چه قوت گیرا اسی که یک جنس منفعت است بسبب بریده شدن هر دو انگشت مذکور فوت میشود **مسئله ۵** کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده دیوانه که عقل ندارد زیرا چه انتفاع باعضاء جوارح نیست مگر بعقل پس بسبب فوت شدن عقل فوت خواهد شد جنس منافع واما دیوانه که گاهی مجنون میشود و گاهی هشیار کفایت میکند بجهت ادای کفاره زیرا چه درین صورت جنس منفعت فوت نمیشود بلکه خلل واقع میشود و آن مانع جواز کفاره نیست **مسئله ۶** جائز نیست آزاد کردن مدبر و ام ولد بجهت ادای کفاره زیرا چه آنها مستحق آزادی اند پس رقیت در آنها ناقص است و همچنین مکاتبی که ادا نموده است بعض بدل کتابت را زیرا چه آزاد کردن آن خواهد بود بعوض بعض بدل کتابت پس کفاره ادا نخواهد شد بآن **ف** زیرا چه کفاره عبادت مر خدا تعالی است و در آن خلوص شرط است **ص** و از ابی حنیفه رح مروی است که آزاد کردن مکاتب مذکور جائز است بجهت ادای کفاره زیرا چه رقیت در آن یافته میشود از جمیع وجوه و بنا بر آن عقد کتابت قابل فسخ است بخلاف ام ولد و مدبر زیرا چه عقد تدبیر و همچنین استیلاد قابل فسخ نیست **مسئله ۷** اگر آزاد کند بجهت کفاره مکاتبی را که چیزی از بدل کتابت ادا نکرده است پس این جائز است و شافعی رح میگوید که جائز نیست بجهت آنکه مکاتب مستحق آزادیست بسبب عقد کتابت پس او مانند مدبر است و دلیل علمای ما آنست که رقیت در مکاتب یافته میشود بجمیع وجوه بجهت آنکه عقد کتابت قابل فسخ است و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مکاتب بنده است تا وقتیکه باقی ماند بر وی یک درم و بجهت آنکه مکاتب پیش از کتابت البته رقیق است و رق او بسبب کتابت زائل نشده است زیرا چه شیء زائل نمیشود مگر بسبب منافی آن و کتابت منافی رق نیست زیرا چه کتابت فک حجر است بمنزله اذن تجارت لیکن فک حجر بعوض است از ینجهت از جانب او لازم میشود **ف** یا پس مانند عزل بنده ماذون در تجارت از جانب مولی غیر لازم نخواهد بود و اگر تسلیم کرده شود که عقد کتابت مانع است از آزاد کردن مکاتب بکفاره پس جواب این است که **ص** اگر آزاد کند مولی مکاتب را از کفاره پس منفسخ میشود کتابت بمقتضای اعتاق زیرا چه عقد کتابت محتمل فسخ است از جانب بنده **ف** **سوال** اگر صحیح شود آزاد کردن مکاتب از کفاره و منفسخ شود عقد کتابت بمقتضای اعتاق پس باید که اولاد و اکساب مکاتب حق مولی بود چنانکه اولاد و اکساب بنده حق مولی میشود اگر آزاد کند مولی بنده ماذون خود را از کفاره **جواب** **ص** اکساب و اولاد مکاتبیکه آزاد کرده شود از کفاره حق مولی نمیشود بلکه حق مکاتب میشود

لان العتق في المحل بجهة الكتابة او لان الفسخ ضروري لا يظهر في حق الولد والكسب وان اشترى اباه او ابنه ينوي بالشراء الكفارة جاز عنها وقال الشافعي رح لا يجوز وعلى هذا الخلاف في كفارة اليمين والمسئلة تاتيك في كتاب الايمان ان شاء الله فان اعتق نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن قيمة باقيه لم يجز عند ابي حنيفة رح ويجوز عندهما لانه يملك نصيب صاحبه بالضمان فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو مملوكه بخلاف ما اذا كان المعتق معسرا لانه وجب عليه السعاية في نصيب الشريك فيكون اعتاقا بعوض ولابي حنيفة رح ان نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ثم يتحول اليه بالضمان ومثله يمنع الكفارة وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم اعتق باقيه عنها جاز لانه اعتقه بكلامين والنقصان متمكن على ملكه بسبب الاعتاق بجهة الكفارة ومثله غير مانع كمن اضجع شاة للاضحية فاصاب السكين عينها بخلاف ما تقدم لان النقصان تمكن على ملك الشريك وهذا على اصل ابي حنيفة رح واما عندهما الاعتاق لا يتجزى فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا يكون اعتاقا بكلامين وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التي ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يجز عند ابي حنيفة رح لان الاعتاق يتجزى عنده وشرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص واعتاق النصف حصل بعده وعندهما اعتاق النصف اعتاق الكل فحصل الكل قبل المسيس واذا لم يجد المظاهر ما يعتق فكفارته صوم شهرين متتابعين

از جهت که عتق در حق محل مکاتب است بجهت کتابت است پس اکساب و اولاد از ملک مکاتب خارج نخواهد شد یا بجهت آنکه فسخ عقد کتابت در صورت مذکوره ضروریست پس ظاهر نخواهد شد اثر آن در حق ولد و کسب **مسئله ۸** — اگر شخصے خرید کند پدر خود را یا پسر خود را و نیت کفاره نماید از شراء مذکور پس ادا میشود کفاره و گفته است شافعی رح که ادا نمیشود و بر همین اختلاف است کفاره یمین و این مسئله خواهد آمد در کتاب ایمان انشاء الله تعالے **مسئله ۹** — اگر شخصے آزاد کرد نصف بنده مشترک را در حالیکه او موسر است پس داد ضمان و از قیمت باقی را پس این اعتاق کفایت نمیکند بجهت ادای کفاره نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح کفایت میکند زیرا چه شخص مذکور مالک نصیب شریک خود گشت بسبب اداء ضمان پس آزاد کرد جمیع بنده مملوک خود را بجهت ادای کفاره بخلاف وقتیکه آن شخص مفلس باشد زیرا چه درین هنگام واجب میشود بران بنده سعایت بجهت نصیب شریک پس اعتاق مذکور اعتاق بعوض خواهد بود و دلیل ابی حنیفه رح آنست که درین صورت نصیب شریک مذکور ناقص میشود در حالیکه مملوک وی است بعد ازان انتقال میکند بآن شخص که آزاد کننده است بسبب دادن ضمان و مثل این امر مانع کفاره است **مسئله ۱۰** — اگر شخصے آزاد کرد نصف بنده خود را بجهت کفاره و بعد ازان آزاد کرد نصف باقی را نیز بجهت کفاره پس این جائز است زیرا چه او آزاد کرده است آنرا بدو کلام و نقصانیکه رو داده است در نصف دیگر بسبب آزاد نمودن نصف اول بر آن اعتبار ندارد زیرا چه نقصان مذکور حاصل شده است در مملوک وی بسبب آزاد کردن وی بجهت کفاره و مثل این نقصان مانع نیست چنانچه اگر شخصے بر پهلو خوابانید گوسپند را بجهت اضحیه و برسید کارد بچشم آن **ف** و معیوب گردید پس آن عیب اعتبار ندارد و جائز است اضحیه بآن گوسفند زیرا چه عیب مذکور حاصل شده است در ملک وی بجهت اضحیه همچنین درینجا نیز **ف** بخلاف مسئله سابق زیرا چه دران مسئله نقصان رو داده است در ملک شریک و این بنا بر قاعده ابی حنیفه رح است اما نزد صاحبین رح اعتاق متجزی نمیشود پس اعتاق نصف اعتاق جمیع بنده است پس آن اعتاق بدو کلام نیست **مسئله ۱۱** — اگر شخصے آزاد کرد نصف بنده خود را بجهت کفاره ظهار و بعد ازان وطی کرد زن خود را که ظهار نموده است ازان و بعد ازان آزاد کرد باقی بنده مذکور را پس این جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیرا چه اعتاق متجزی میشود نزد او و شرط اعتاق آنست که پیش از مس باشد بنص و اعتاق نصف بنده حاصل شده است بعد از مس و نزد صاحبین رح اعتاق نصف اعتاق جمیع است پس حاصل خواهد شد اعتاق جمیع بنده پیش از مس **مسئله ۱۲** — اگر ظهار کننده نیابد رقبه را بجهت آزاد کردن پس کفاره آن داشتن روزه است دو ماه پیے در پیے

ليس فيهما شهر رمضان ولا يوم الفطر ولا يوم النحر ولا ايام التشريق اما التتابع فلانه منصوص عليه وشهر رمضان
لا يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله والصوم في هذه الايام منهي عنه فلا ينوب عن الواجب الكامل فان

جامع التي ظاهر منها في خلال الشهرين ليلا عامدا او نهارا ناسيا استانف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد رح
وقال ابو يوسف رح لا يستانف لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وان كان تقديمه على المسيس شرطا
ففيما ذهبنا اليه تقديم البعض وفيما قلتم تاخير الكل عنه ولهما ان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس وان يكون
خاليا عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط ينعدم به فيستانف وان افطر منها يوما بعذر او بغير
عذر استانف لفوات التتابع وهو قادر عليه عادة وان ظاهر العبد لم يجز في الكفارة
الا الصوم لانه لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان اعتق المولى او اطعم عنه لم يجزه لانه
ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا بتمليكه واذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستين مسكينا
لقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ويطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر

که در اثنای آن دو ماه نه شهر رمضان نه روز عید فطر و نه ایام نحر و نه ایام تشریق بود اما داشتن روزه پی در پی شرط است بجهت آنکه نص قرآن وارد است و باید دانست
که شرط مذکور است که در اثنای آن دو ماه شهر رمضان نباشد بجهت آنکه روزه ماه رمضان بسبب کفاره نمیشود و چون اگر محسوب در کفاره شود لازم آید که باطل گردد چیزیکه
واجب گردانیده است خدا تعالی و ازین نیز شرط مذکور است که در اثنای آن دو ماه روز عید فطر و ایام نحر و ایام تشریق نباشد بجهت آنکه درین ایام روزه داشتن منع است
پس روزه آن ایام قائم مقام واجب کامل نخواهد شد مسئله ۱۳ — اگر جماع کند ظهار کننده بزنیکه ظهار نموده است ازان در اثنای دو ماه در شب عمدا یا در روز
بسهو و فراموشی پس از سر گیرد روزه را نزد ابو حنیفه رح و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح که از سر نگیرد بجهت آنکه بسبب جماع مذکور فوت نمیشود تتابع که شرط است
ف یعنی در داشتن روزه دو ماه پی در پی که شرط است فوت نمیشود ص زیرا چه روزه فاسد نمیشود بسبب جماع مذکور و اگر گفته شود که مقدم داشتن روزه بر مس شرط است پس
جواب آن اینست که مقدم داشتن روزه دو ماه بر مس بصورت متعذر است و تقدیم بعض یافته میشود بنا بر مذهب من اگر از سر نگیرد چنانچه بمذهب ابو حنیفه و محمد رح لازم آید
که همه روزه مؤخر باشد از مس و دلیل ابو حنیفه و محمد رح اینست که شرط ادای کفاره دو چیز است یکی آنکه پیش از مس باشد دوم اینکه خالی باشد آن دو ماه از مس و شرط دوم فوت میشود
بسبب جماع مذکور در اثنای آن دو ماه هرگاه شرط یافته نشد مشروط نیز یافته نخواهد شد لهذا از سر نو خواهد گرفت روزه را ف زیرا چه اگر چه عاجز است از اینکه روزه دارد پیش از مس که شرط
اول است ولیکن عاجز نیست از اینکه روزه دارد باین طور که خالی باشد از مس که شرط دوم است ص مسئله ۱۴ — اگر افطار نماید
در روزی از ان دو ماه بسبب عذر یا بغیر عذر از سر نو خواهد گرفت روزه را از همه زیرا چه تتابع که شرط است یافته نشد و او قادر است بر اینکه روزه
دو ماه پی در پی دارد پس آن واجب خواهد شد بر وی مسئله ۱۵ — اگر ظهار نماید بنده از زن خود پس کفاره آن داشتن روزه است
دو ماه پی در پی فقط زیرا چه او اهلیت این ندارد که مالک چیزی شود پس او اهلیت این ندارد که ادای کفاره نماید بمال و اگر آزاد کند خواجه وی
مملوک خود را از جانب بنده مذکور یا بدهد طعام بشصت مسکین از جانب آن بنده پس این جائز نیست زیرا چه بنده مذکور اهلیت این ندارد
که مالک چیزی شود پس او مالک نخواهد شد بسبب تملیک خواجه مسئله ۱۶ — اگر ظهار کننده طاقت داشتن روزه دو ماه نداشته باشد
پس واجب است بر وی که بدهد طعام را بشصت مسکین زیرا چه حق تعالی فرموده است که شخصیکه طاقت داشتن روزه نداشته باشد پس
کفاره آن طعام شصت مسکین است و باید دانست که مراد از طعام اینست که بدهد بهر مسکینی را نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما

او شعيرا و قيمة ذلك لقوله عليه السلام في حديث اوس بن الصامت و سهل بن صخر لكل مسكين نصف صاع من بر و لان المعتبر دفع حاجة اليوم لكل مسكين فيعتبر بصدقة الفطر قوله او قيمة ذلك مذهبنا و قد ذكرناه في الزكوة فان اعطى منا من بر و منوين من تمر او شعير جاز لحصول المقصود اذ الجنس متحد و ان امر غيره ان يطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه لانه استقراض معنى و الفقير قابض له اولا ثم لنفسه فتحقق تملكه ثم تمليكه فان غداهم و عشاهم جاز قليلا كان ما اكلوا او كثيرا و قال الشافعي لا يجزيه الا التمليك اعتبارا بالزكوة و صدقة الفطر و هذا لان التمليك ادفع للحاجة فلا ينوب مناب الاباحة و لنا ان المنصوص عليه هو الاطعام و هو حقيقة في التمكين من الطعم و في الاباحة ذلك كما في التمليك اما الواجب في الزكوة الايتاء و في صدقة الفطر الاداء و هما للتمليك حقيقة و لو كان فيمن عشاهم صبي فطيم لا يجزيه لانه لا يستوفي كاملا و لا بد من الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الى الشبع و في خبز الحنطة لا يشترط الادام و ان اعطى

یا جو یا بہا قیمت آنرا بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ برای ہر مسکین نصف صاع از گندم ست و بجہت آنکہ معتبر رفع حاجت یکروز ہست برای ہر مسکین پس آن قیاس نمودہ خواہد شد بر صدقہ روز عید فطر و باید دانست کہ آنچہ گفتہ شد کہ یا بہا قیمت آنرا پس این مذہب علمای ما ست و ذکر آن سابق گذشتہ در باب زکوۃ پس اگر بدہد یک من از گندم و دو من از خرما یا جو جائز ست چہ مقصود حاصل میشود زیرا چہ گندم و جو یک جنس ست ف با عتبار اطعام پس جائز ست تکمیل یکی بدیگری بخلاف آنکہ روزہ دارد و بعد ازان عاجز شود از روزہ بسبب مرض مثلاً پس تکمیل آن نماید باینطور کہ طعام بدہد سی مسکین را چہ این جائز نیست زیرا چہ روزہ و اطعام یکجنس نیست پس جائز نیست تکمیل یکی بدیگر ص مسئلہ ۱- اگر مظاہر یعنی ظہار کنندہ امر نماید کہ بدہد طعام را از جانب وی بجہت کفارہ ظہار و او چنین کند پس این جائز ست زیرا چہ این گرفتن قرض ست و حقیقت فقیر یکہ میباید بدان امر طعام را اولاً قابض آن میشود اولاً از جانب آمر و بعد ازان برای خود پس مالک آن میشود اولاً آمر و بعد ازان آمر تملیک آن مینماید بفقیر مذکور مسئلہ ۱۵- اگر مظاہر بخوراند طعام را بشصت مسکین بوقت چاشت و شب پس این جائز ست ف یعنی تا سیر شدہ باشند ص کم خوردہ باشند یا زیادہ و گفتہ ہست شافعی رح کہ این جائز نیست بلکہ ضرورست کہ تملیک طعام نماید بشصت مسکین چنانچہ در زکوۃ و صدقہ عید فطر بجہت آنکہ تملیک دفع حاجت زیادہ ست نسبت خورانیدن طعام کہ اباحت آنست پس اباحت قائم مقام تملیک نخواہد بود و دلیل علمای ما این ست کہ اطعام منصوص ست و معنی حقیقی آن اینست کہ تمکین طعام نماید و در صورت اباحت تمکین مذکور یافتہ میشود چنانچہ یافتہ میشود در تملیک واما در زکوۃ و صدقہ عید تملیک ضرورت و اباحت کفایت نمیکند بجہت آنکہ در انجا ادا و ایتا یعنی دادن واجب ست و معنی ادا و ایتا تملیک ست ف وحاصل اینست کہ آنچہ مشروع ست بہ لفظ الطعام و بلفظ طعام اباحت دران جائز ست و آنچہ مشروع ست بلفظ ایتا و بلفظ ادا دران تملیک شرط ست ص مسئلہ ۱۹- اگر باشد میان شصت مسکین کہ طعام خورانیدہ است آنہا را در چاشت و شب صغیر یکہ از شیر باز گرفتہ شدہ است پس این کفایت نمیکند جہ ادای کفارہ بطریق کمال و تمام یافتہ نشد زیرا چہ صبی مذکور استیفای طعام بر وجہ کمال نمیتواند کرد مسئلہ ۲۰- در نان جو نان خورش ضرورست چہ بدون آن نمی تواند کہ سیر بخورد و در نان گندم نان خورش در کار نیست مسئلہ ۲۱- اگر بدہد مظاہر طعام را

مسكينا واحدا ستين يوما اجزاه وان اعطاه في يوم واحد لم يجزه الا عن يومه لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع اليه في اليوم الثاني كالدفع الى غيره وهذا في الاباحة من غير خلاف واما التمليك من مسكين واحد في يوم واحد بدفعات فقد قيل لا يجزيه وقد قيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك تتجدد في يوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعة واحدة لان التفريق واجب بالنص فان قرب التي ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستانف لانه تعالى ما شرط في الاطعام ان يكون قبل المسيس الا انه يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد المسيس والمنع لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه واذا اطعم عن ظهارين ستين مسكينا لكل مسكين صاعا من بر لم يجزه الا عن واحد منهما عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يجزيه عنهما وان اطعم ذلك عن افطار وظهار اجزاه عنهما له ان بالمؤدى وفاء بهما والمصروف اليه محل لهما فيقع عنهما كما لو اختلف السبب او فرق في الدفع ولهما ان النية في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة واذا لغت النية والمؤدى يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى المقادير فيمنع النقصان دون الزيادة فيقع عنها كما اذا نوى اصل الكفارة بخلاف ما اذا فرق في الدفع لانه في الدفعة الثانية في حكم مسكين آخر ومن

بیک مسکین شصت روز کفایت میکند زیرا چه مقصود دفع حاجت محتاج است و حاجت یافته میشود در هر روز پس دادن آن مسکین مذکور در روز دوم بمنزله دادن آنست بغیر آن مسکین و اگر بطریق اباحت باشد مسکین واحد در یک روز جائز نیست مگر همان یک روز و در ان بی خلاف و در این خلاف نیست وقتیکه اباحت طعام باشد و اگر تملیک نماید بمسکین واحد در یک روز بدفعات پس بعضی گفته اند این کفایت نمیکند و بعضی گفته اند که کفایت میکند زیرا چه حاجت تملیک حادث میشود در یک روز بخلاف وقتیکه بدهد بیک دفعه زیرا چه تفریق واجب است بنص قرآن مسئله ۲۲ - اگر جماع کند مظاهر با زنیکه ظهار نموده است از ان در اثنای دادن طعام پس باز سر نگیرد زیرا چه در دادن طعام شرط نکرده است خدای تعالی که پیش از مس باشد ولیکن ضروریست که مس نکند ظاهر پیش از دادن کفاره بجهت آنکه شاید او قادر گردد بر اعتاق مملوک یا روزه و او پس درینصورت لازم آید که اعتاق یا روزه بعد از جماع باشد و منع بسبب معنی که در غیر است معدوم نمیکند مشروعیت فی نفسه را مسئله ۲۳ - اگر شخصی طعام بدهد از دو ظهار بشصت مسکین باینطور که بدهد بهر مسکین یک صاع از گندم پس این کفایت نمیکند برای هر دو بلکه برای یک ظهار فقط کفایت میکند نزد شیخین رح و گفته است محمد رح از هر دو ظهار کفایت میکند و اگر طعام داد بشصت مسکین بطور مذکور از کفاره افطار و ظهار کفایت میکند از هر دو دلیل محمد رح آنست که آنچه داده است بمساکین مذکور وفا میکند برای هر دو و کسانیکه داده است اینها نیز محل هر دو کفاره اند پس آن واقع خواهد شد از از هر دو کفاره چنانچه وقتیکه سبب دادن کفاره مختلف باشد باینطور که کفاره دهد آنرا از کفاره ظهار و افطار یا تفریق نماید در دادن کفاره یعنی جدا جدا دهد هر دو کفاره را و دلیل شیخین رح آنست که نیت در جنس واحد لغو است و در دو جنس معتبر است ف زیرا چه نیت مشروع است برای تمیز میان اجناس مختلفه ص لهذا اگر باشد بر شخصی قضای دو روزه در رمضان یکی پنجشنبه و دیگر جمعه و او نیت روزه قضا نماید جائز است ف اگر تعیین روز پنجشنبه و جمعه نکرده باشد زیرا چه جنس واحد است ص بخلاف اگر باشد بروی روزه قضا و روزه نذر چه ضرور است در ان تمیز ف بسبب اختلاف جنس ص هرگاه نیت آن در جنس واحد لغو گشت پس چیزیکه داده است صلاحیت یک کفاره دارد زیرا چه نصف صاع از گندم ادنی مقدار است پس کمی آن مانع است نه زیادتی آن پس طعام مذکور واقع خواهد شد از یک کفاره چنانچه وقتیکه نیت اصل کفاره نماید بخلاف وقتیکه تفریق نماید در دادن طعام زیرا چه دادن دفعه دوم بمنزله دادن آنست بمساکین دیگر مسئله ۲۴ - اگر آزاد کند دو بنده را شخصی

وجبت علیه کفارة ظهار فاعتق رقبتین لاینوی عن احدهما بعینها جاز عنهما وکذا اذا صام اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرین مسکینا جاز لان الجنس متحد فلا حاجة الی نیة معینة وان اعتق عنهما رقبة واحدة او صام شهرین کان له ان یجعل ذلک عن ایهما شاء وان اعتق عن ظهار وقتل لم یجز عن واحد منهما وقال زفر رح لایجزیه عن احدهما فی الفصلین وقال الشافعی رح له ان یجعل ذلک عن احدهما فی الفصلین لان الکفارات کلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد وجه قول زفر رح انه اعتق عن کل ظهار بنصف العبد ولیس له ان یجعل عن احدهما بعد ما اعتق عنهما لخروج الامر فی یده ولنا ان نیة التعیین فی الجنس المتحد غیر مفید فتلغو وفی الجنس المختلف مفید واختلاف الجنس فی الحکم وهو الکفارة ههنا باختلاف السبب نظیر الاول اذا صام یوما فی قضاء رمضان عن یومین یجزیه عن قضاء یوم واحد ونظیر الثانی اذا کان علیه صوم القضاء والنذر فانه لابد فیه من التمییز والله اعلم

باب اللعان

قال اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة

که واجب باشد بروی دو کفارهٔ دو ظهار و نیت یکی معین از ان دو ظهار نماید پس این جائز ست از هر دو کفاره همچنین اگر روزه دارد چهار ماه یا طعام دهد یکصد و بیست مسکین جائز ست زیراچه جنس واحد ست و حاجت نیست بسوی نیت معین **مسئله ۲۵** - اگر شخص مذکور آزاد کند بندهٔ واحد را از دو کفارهٔ دو ظهار یا روزهٔ دو ماه دارد پس میرسد او را که معین کند آنرا از هر کدام از ان دو کفارهٔ دو ظهار که خواهد و اگر آزاد کرده باشد یک بنده را بجهت کفارهٔ ظهار و کفارهٔ قتل پس این جائز نیست از هیچ یکی از آنها و گفته است زفر رح که آن جائز نیست از هیچ یکی از آنها در هر دو صورت و گفته است شافعی رح جائز است در هر دو صورت و میرسد آن شخص را که معین کند آنرا از هر کدام از انها که خواهد زیراچه جمیع کفاره جنس واحد ست باعتبار مقصود و دلیل زفر رح اینست که شخص مذکور آزاد کرده است نصف بنده را برای یکی ازان ظهار و نصف دیگر برای ظهار دیگر نمیرسد او را که معین کند آنرا از یکی بعد ازانکه آزاد کرد آنرا از هر دو چه حالا اختیار وی از دست او نماند و دلیل علمای ما رح اینست که نیت تعیین در جنس واحد مفید نیست لهذا لغو خواهد شد پس باقی خواهد ماند اصل نیت و در جنس مختلف **ف** چنانچه آزاد کند از کفارهٔ ظهار و کفارهٔ قتل **ص** پس تعیین نیت مفید ست و هرگاه نیت صحیح شد پس جمیع بنده آزاد نخواهد شد از کفارهٔ قتل و نه از کفارهٔ ظهار و شافعی رح گفته ست که جمیع کفاره باعتبار مقصود جنس واحد ست جواب آن اینست که اختلاف جنس کفاره درینجا باعتبار اختلاف سبب ست اگرچه باعتبار مقصود واحد ست و نظیر صورت اول آنست که اگر روزه دارد یکروز را در قضای دو روزه رمضان پس آن کفایت میکند از یک روز و نظیر صورت دوم آنست که اگر واجب باشد بر شخصی روزهٔ قضا و روزهٔ نذر پس دران تمیز ضرور ست والله اعلم

باب در بیان لعان **ف** و آن در شرع عبارت ست از گواهی ها که موکد باشد بسوگند از جانب مرد و زن هر دو در حالیکه موکد باشد آن گواهی بلعن از جانب شوهر و بغضب خدا تعالی از جانب زن و رکن آن گواهی ست که موکد باشد بسوگند و معنی لعن در لغت راندن ست و در شرع در حق کفار راندن و از رحمت خدا تعالی و در حق مسلمانان اسقاط از درجهٔ ابرار **مسئله ۱** - اگر شخصی قذف نماید بزن خود یعنی نسبت زنا نماید بزن خود یا نفی نماید نسب فرزند وی را باینطور که بگوید این فرزند من نیست و زن مذکوره مطالبه نماید موجب قذف را پس واجب میشود بران شخص لعان در صورتیکه آن هر دو زن و شوی از اهل شهادت باشند یعنی عاقل و بالغ و مسلمان و آزاد باشند

والمرأة ممن يحد قاذفها او نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان والاصل ان اللعان عندنا شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها لقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم والاستثناء انما يكون من الجنس وقال الله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد القذف وفي جانبها بالغضب وهو قائم مقام حد الزنا اذا ثبت هذا نقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولا بد ان تكون هي ممن يحد قاذفها لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من احصانها ويجب بنفي الولد لانه لما نفى ولدها صار قاذفا لها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي عن شبهة كما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابيه المعروف وهذا لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح قذف حتى يظهر الملحق ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق فان امتنع منه حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه لانه حق مستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس به حتى ياتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع السبب

و محصنه آن زن مذکوره از آن کسان باشد که حد نموده شود قاذف آن ف یعنی محصنه باشد چنانکه اگر زن مذکوره چنین نباشد باینطور که نکاح فاسد نموده باشد و جماع کرده باشد آنرا یا باشد او را پسری که معروف نباشد پدر آن پس لعان واجب نمیشود بر مرد اگرچه زن مذکوره از اهل شهادت باشد ص باید دانست که قاعده نزد علمای ما آنست که رکن لعان نزد علمای ما گواهی است که موکد باشد بسوگند چنانچه مذکور شد ولیکن مقارن رکن مذکور در جانب شوهر لعن است اگر او کاذب باشد و آن قائم مقام حد قذف است و در جانب زن غضب خدا تعالی است و آن قائم مقام حد زنا است هرگاه این ثابت شد پس ضرور است که آن زن و شوهر هر دو از اهل شهادت باشند زیرا چه رکن آن گواهی است و نیز ضرور است که زن مذکوره از آن کسان باشد که حد نموده شود قاذف آن زیرا چه لعان در حق شوهر قائم مقام حد قذف است پس ضرور است که زن مذکوره محصنه باشد و باید دانست که واجب میشود لعان بسبب نفی ولد بجهت آنکه شوهر هرگاه نفی نسب ولد زن خود نمود قاذف آن زن گشت باعتبار ظاهر ف سوال بسبب نفی ولد لازم نمی آید که شوهر مذکور قاذف گردد زیرا چه احتمال است که نباشد فرزند مذکور از شوهر مذکور و آن زن زانیه هم نباشد باینطور که وطی کرده باشد زن مذکوره را شخصی بشبهه و متولد شده باشد از آن فرزند پس خواهد بود فرزند مذکور از غیر آن شوهر حقیقةً پس ادعای نفی نسب صادق خواهد بود بی آنکه نسبت زنا بسوی زن مذکوره لازم آید جواب احتمال مذکور اعتبار ندارد زیرا چه اگر نفی نسب فرزند نماید اجنبی از پدرش که معروف و مشهور است پس آن اجنبی قاذف میگردد با وجودیکه احتمال مذکور ثابت است همچنین در اینجا نیز و سر آن این است که اصل در نسب فراش صحیح است و فراش فاسد ملحق است بفراش صحیح پس نفی آن از فراش صحیح قذف خواهد بود تا آن زمان که ظاهر گردد فراش فاسد و باید دانست که برای لعان شرط است که طالبه نماید زن مذکوره موجب قذف را بجهت آنکه آن حق وی است پس ضرور است طلب آن مانند حقوق دیگر پس اگر باز ماند از آن حبس کند او را حاکم حتی که لعان نماید یا تکذیب نفس خود نماید ف باینطور که بگوید من نسبت زنا بدروغ نموده بودم ص زیرا چه آن حق است که واجب است بر شوهر مذکور برای زن مذکوره و شوهر مذکور میتواند که ادای آن کند پس حبس نموده خواهد شد تا آن زمان که ادا نماید چیزی را که واجب است بر وی یا تکذیب خود نماید تا مرتفع شود سبب لعان ف یعنی شرط لعان که تکاذب است زیرا چه لعان واجب نمیشود مگر در صورتیکه تکذیب نماید هر یکی دعوی دیگری را بدانسان که نسبت زنا نماید شوهر بسوی زن خود

ولو امتنع منه اجبره الحاكم... ولو التعن وجب عليها اللعان لما تلونا من النص الا انه يبتدأ بالزوج لانه هو المدعي فان امتنعت حبسها الحاكم
حتى تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه واذا كان الزوج عبدا او كافرا او محدودا
في قذف فقذف امرأته فعليه الحد لانه تعذر اللعان لمعنى من جهته فيصار الى الموجب الاصلي وهو الثابت بقوله تعالى
والذين يرمون المحصنات الاية واللعان خلف عنه وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة او محدودة في قذف او كانت
ممن لا يحد قاذفها بان كانت صبية او مجنونة او زانية فلا حد عليه ولا لعان لانعدام اهلية الشهادة وعدم الاحصان في جانبها وامتناع
اللعان لمعنى من جهتها فيسقط الحد كما اذا صدقته والاصل في ذلك قوله عليه السلام اربعة لا لعان بينهم وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية
تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك ولو كانا محدودين في قذف فعليه الحد وصفة اللعان ان يبتدئ القاضي بالزوج
فيشهد اربع مرات يقول في كل مرة اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من
الكاذبين فيما رماها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به
من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا والاصل فيه ما تلوناه من النص وروى الحسن

ص واگر لعان نماید شوهر پس واجب میشود لعان بران زن زیرا چه در نص قرآن چنین آمده است لیکن ابتدا نموده میشود از شوهر بجهت آنکه او مدعی است
پس اگر زن مذکوره باز ماند از لعان حبس کند آنرا حاکم حتی که لعان نماید یا تصدیق شوهر کند چه آن حقیست که واجب است بران زن و
او قادر ست برای آن لهذا حبس نموده خواهد شد تا ادا نماید حق مذکور را مسئله ۲ - اگر نسبت زنا نماید بسوی زن خود بنده یا کافر
یا محدود بحد قذف پس واجب میشود بروی حد قذف زیرا چه لعان متعذر است پس واجب خواهد شد موجب اصلی که حد قذف ست چه
حد قذف ثابت است بقول خدا تعالی کسانیکه نسبت زنا نمایند بزنان محصنه و بعد ازان نیارند چهار گواه را پس بزنید آنها را هشتاد تازیانه
و لعان خلف و قائم مقام حد قذف ست پس هر گاه خلف متعذر گشت واجب خواهد شد اصل مسئله ۳ - اگر قاذف از اهل شهادت باشد و زن وی
کنیز یا کافره ف کتابیه ص یا محدوده بحد قذف یا باشد ازان کسان که حد زده نمیشود قاذف آن باینطور که صغیره باشد یا دیوانه
یا زانیه پس حد واجب نمیشود بر قاذف و نه لعان بجهت آنکه اهلیت شهادت و احصان یافته نمیشود در زن مذکوره ف سوال سزاوار است
که حد واجب شود بر شوهر زیرا چه لعان خلف و قائم مقام حد است و هر گاه متعذر گشت خلف پس باید که واجب شود اصل که حد است جواب
ص حد در صورت مذکوره واجب نمیشود بر شوهر مذکور بجهت آنکه شوهر مذکور اهلیت لعان دارد و مانع یافته شده است از جانب زن لهذا
ساقط خواهد شد حد چنانچه وقتیکه تصدیق شوهر نماید زن مذکوره و اصل دران قول پیغمبر علیه السلام ست که چهار کس اند که لعان واجب نمیشود
میان آنها و میان زنان آنها یهودیه و نصرانیه که منکوحه مسلمان باشند و مملوکه که منکوحه آزاد باشد و حره که منکوحه بنده باشد مسئله ۴
اگر قاذف و زن وی هر دو محدود بقذف باشند پس واجب میشود بر شوهر مذکور حد زیرا چه درین صورت بسبب عدم لعان یافته شده است
در جانب قاذف چه او اهلیت لعان ندارد مسئله ۵ - طریق لعان اینست که قاضی شروع نماید از شوهر پس اداء شهادت نماید چهار بار
باینطور که بگوید هر مرتبه گواهی میدهم بخدا که در نسبت زنا که نموده ام بسوی این زن صادقم و بگوید در مرتبه پنجم لعنت خدا باد بر من اگر من کاذب
باشم در نسبت نمودن زنا بسوی این زن بعد ازان گواهی دهد زن مذکوره چهار مرتبه گواهی میدهم بخدا که هر آینه این شوهر کاذب ست در نسبت نمودن
زنا بسوی من و در مرتبه پنجم بگوید غضب خدا باد بر من اگر این شوهر صادق باشد در نسبت نمودن زنا بمن روایت نموده است حسن از

عن ابی حنیفة رح انه یاتی بلفظة المواجهة یقول فیما رمیتك به من الزنا لانه اقطع للاحتمال وجه ما ذکر

فی الکتاب ان لفظة المغایبة اذا انضمت الیها الاشارة انقطع الاحتمال **قال** واذا التعنا لا تقع الفرقة حتی یفرق

القاضی بینهما وقال زفر رح تقع بتلاعنهما لانه تثبت الحرمة المؤبدة بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمة یفوت

الامساك بالمعروف فیلزمه التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه دفعا للظلم دل علیه قول ذلك الملاعن عند النبی علیه السلام

کذبت علیها یا رسول الله فقال له امسکها فقال ان امسکتها فهی طالق ثلاثا قاله بعد اللعان وتکون الفرقة تطلیقة بائنة

عند ابی حنیفة ومحمد رح لان فعل القاضی انتسب الیه کما فی العنین وهو خاطب اذا اکذب نفسه عندهما وقال ابو یوسف رح

هو تحریم مؤبد لقوله علیه السلام المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولهما ان الاکذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع

از ابی حنیفه رح که شوهر بگوید بلفظ خطاب باینطور که بخدا هر آینه من راستگوییم در نسبت زنا که نموده ام بسوی تو زیرا چه در صیغه خطاب احتمال غیر نمی ماند وجه

آن آنچه مذکور است در کتاب آنست که اشارت وقتیکه منضم شود بلفظ غائب احتمال غیر نمی ماند **مسئله** - هرگاه زن وشوهر هر دو لعان نمایند

پس فرقت واقع نمیشود میان آنها تا وقتیکه حکم نکند قاضی بتفریق میان آنها وگفته است زفر رح که فرقت واقع میشود میان آنها بسبب لعان نمودن آنها

بجهت آنکه حرمت دائمی ثابت میشود میان آنها بسبب لعان آنها چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هر دو لعان کننده مجتمع نمی شوند همیشه

ف واین دلالت میکند براینکه فرقت واقع میشود میان آنها چه نفی اجتماع همیشه بعد از لعان نمودن آنها تصریح است بر وقوع فرقت

میان آنها **ص** ودلیل علمای ما رح آنست که بسبب ثبوت حرمت میان آنها نگاه داشتن زن مذکوره بطریق معروف فوت میشود پس لازم است

مر شوهر را که طلاق دهد وبگذارد آنرا بطریق احسان وشوهر مذکور هرگاه باز ماند از طلاق دادن بطریق احسان باید که قاضی حکم بطلاق نماید چه قاضی

قائم مقام شوهر مذکور است درین امر تا ظلم مندفع گردد وبراین دلالت میکند قول عویمر رض که لعان نموده بود در حضور پیغمبر صلعم وقول مذکور آنست که اگر

نگاه دارم آن زن را دروغ بسته ام بر آن زن پس بر آن سه طلاق است ووجه دلالت آنست که عویمر رض سه طلاق داد زن مذکوره را بعد از لعان بحضور پیغمبر

علیه السلام وپیغمبر علیه السلام انکار این نکرد **ف** پس معلوم شد که نکاح آنها باقیست بعد از لعان چه اگر نکاح باقی نمی ماند میان آنها بعد از

لعان هر آینه انکار آن مینمود پیغمبر علیه السلام بر اعتقاد عویمر رض بقیام نکاح بعد از لعان **ص** **مسئله** - باید دانست که فرقت مذکوره

طلاق بائن است نزد ابی حنیفه ومحمد رح زیرا چه فعل قاضی منسوب است بسوی شوهر مذکور چنانچه در عنین یعنی نامرد **مسئله** - اگر بعد از لعان

تکذیب خود نماید شوهر در قذف **ف** باینطور که بگوید من نسبت زنا بدروغ نموده بودم **ص** پس شوهر مذکور یکی از خواستگاران آن زن

ف یعنی جائز است او را که نکاح کند آن زن را چنانچه جائز است غیر را که نکاح کند آنرا **ص** واین نزد ابی حنیفه ومحمد رح است وگفته است

ابو یوسف رح که او حرام است بر شوهر مذکور همیشه **ف** وجائز نیست وی را که نکاح کند آن زن را **ص** چه پیغمبر علیه السلام فرموده است

که هر دو لعان کننده مجتمع نمیشوند همیشه واین دلالت میکند براینکه حرمت ثابت است میان آنها همیشه **ف** پس نکاح آن زن جائز

نخواهد بود **ص** ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح آنست که تکذیب آن شوهر رجوع است از گواهی که لعان است وگواهی بعد از رجوع

لاحكم لها ولا يجتمعان ما داما متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه بعد الاكذاب فيجتمعان
ولو كان القذف بنفي الولد نفى القاضي نسبه والحقه بامه وصورة اللعان ان يأمر الحاكم الرجل فيقول
اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتك به من نفي الولد وكذا في جانب المرأة ولو قذفها بالزنا ونفي الولد ذكر
في اللعان الامرين ثم ينفي القاضي نسب الولد ويلحقه بامه لما روي ان النبي عليه السلام نفى
ولد امرأة هلال بن امية عن هلال والحقه بها ولان المقصود من هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه
مقصوده فيتضمنه القضاء بالتفريق وعن ابي يوسف رح ان القاضي يفرق ويقول قد الزمته امه واخرجته
من نسب الاب لانه ينفك عنه فلا بد من ذكره فان عاد الزوج واكذب نفسه حده القاضي لاقراره
بوجوب الحد عليه وحل له ان يتزوجها وهذا عندهما لانه لما حد لم يبق اهل اللعان فارتفع حكمه المنوط به
وهو التحريم وكذلك ان قذف غيرها فحد به لما بينا وكذا اذا زنت فحدت لانتفاء اهلية اللعان
من جانبها واذا قذف امرأته وهي صغيرة او مجنونة فلا لعان بينهما لانه لا يحد قاذفها

هیچ اعتبار ندارد و معنی حدیث مذکور اینست که هر دو لعان کننده مجتمع نمیشوند مادامیکه هر دو متلاعن اند ف یعنی ثابت اند بر لعان ص و لعان
باقی نمی ماند بعد از تکذیب شوهر مر ذات خود را و نه حکم لعان پس بعد از تکذیب هر دو مجتمع خواهند شد مسئله ۹ — اگر شوهر قذف نموده باشد
بنفی نسب ولد باید که قاضی حکم کند بنفی نسب آن ولد از شوهر مذکور و ملحق گرداند آن ولد را بمادرش و صورت لعان در قذف بنفی ولد اینست که امر
کند قاضی اولاً بشوهر که بگوید که گواهی میدهم بخدا که من صادقم در چیزیکه نسبت نموده ام بتو از نفی ولد و بعد از آن امر کند قاضی بزن ف
که بگوید گواهی میدهم بخدا که او کاذب است در چیزیکه نسبت نموده است بمن از نفی ولد ص مسئله ۱۰ — اگر شوهر قذف نموده باشد بزن خود
بزنا و بنفی ولد هر دو پس باید که ذکر هر دو امر نماید در لعان و بعد از آن حکم کند قاضی بنفی نسب ولد مذکور و لاحق گرداند آنرا بمادرش بجهت آنکه پیغمبر
صلعم حکم نموده بود بنفی نسب ولد زن هلال بن امیه از هلال و لاحق گردانیده بود آنرا بمادرش و بجهت آنکه درینصورت مقصود از لعن مذکور نفی نسب
ولد است پس حکم نموده خواهد شد بچیزیکه مقصود وست از آن مسئله ۱۱ — در ضمن قضا بتفریق میان آنها متحقق میگردد قضا بنفی ولد و مرویست از
ابی یوسف رح که در ضمن قضا بتفریق متحقق نمیگردد قضا بنفی ولد بلکه ضرورست که قاضی تفریق نماید و بگوید که لازم گردانیدم این ولد را بمادرش
و بیرون نمودم آنرا از نسب پدر مذکور زیراچه تفریق یافته میشود بلا نفی نسب ولد ف چنانچه شخصے قذف نماید بزن خود که از آن فرزندست
پس ثابت میشود تفریق بلعان و نفی ولد لازم نمی آید ص پس ضرورست که ذکر نفی نسب ولد نماید مسئله ۱۲ — اگر شوهر بعد از لعان
تکذیب خود نمود باینطور که گفت من کاذبم در قذف مذکور پس حد زند او را قاضی بجهت آنکه او اقرار نموده است باینکه حد واجبست بروے
و بعد از آن حلال است مر شوهر مذکور را که نکاح کند آن زن را و این نزد ابی حنیفه و محمد رح ست زیراچه او هرگاه حد زده شد اهلیت لعان
باقی نماند مر او را پس مرتفع خواهد شد تحریم که حکم لعان ست همچنین اگر زن و شوی لعان نمایند و بعد از آن قذف نماید شوهر مذکور زن اجنبیه
محصنه را و حد زده شود بسبب آن پس حلال ست مر شوهر مذکور را که نکاح کند زن خود را بنابر وجه مذکور و همچنین اگر زن زنا نموده باشد زن مذکوره
و حد زده باشد آنرا قاضی پس حلال ست شوهر مذکور را که نکاح کند آنرا زیراچه اهلیت لعان باقی نمانده مر آن زن را مسئله ۱۳ — اگر
قذف نمود شوهر زن خود را که صغیره است یا دیوانه پس لعان واجب نمیشود در آنها زیراچه قاذف آنها حد زده نمیشود مگر وقتیکه آن قاذف

كان اجنبيا فكذا لا يلاعن الزوج لقيامه مقامه وكذا اذا كان الزوج صغيرا او مجنونا لعدم اهلية الشهادة وقذف الاخرس لا يتعلق به اللعان لانه يتعلق بالصريح كحد القذف وفيه خلاف الشافعي رح وهذا لانه لا يعرى عن الشبهة والحدود تندرئ بها واذا قال الزوج ليس حملك مني فلا لعان وهذا قول ابي حنيفة وزفر رح لانه لا يتيقن بقيام الحمل فلم يصر قاذفا وقال ابو يوسف ومحمد رح اللعان يجب بنفي الحمل اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر وهو معنى ما ذكر في الاصل لانا تيقنا بقيام الحمل عنده فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق بالشرط فيصير كانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط فان قال لها زنيت وهذا الحمل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزنا صريحا ولم ينف القاضي الحمل وقال الشافعي رح ينفيه لانه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا تترتب عليه الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال قبله والحديث محمول على انه عرف قيام الحمل بطريق الوحي واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة او في الحالة التي تقبل التهنئة وتبتاع آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب هذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يصح نفيه في مدة النفاس لان النفي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة وله انه لا معنى للتقدير

اجنبی باشد پس همچنین لعان واجب نخواهد شد و قتیکه قذف نماید آنها را شوهر آنها چه لعان قائم مقام حد قذف ست و همچنین ست حکم اگر شوهر صغیر باشد یا دیوانه بجهت آنکه او اهلیت شهادت ندارد مسئله ۱۴ - اگر گنگ قذف نماید واجب نمیشود لعان زیرا چه لعان واجب نمیشود مگر وقتیکه قذف صریح باشد مانند حد ف یعنی حد قذف واجب نمیشود مگر وقتیکه آن صریح باشد همچنین در اینجا نیز ص و در آن خلاف شافعی رح ست ف زیرا چه نزد او بسبب قذف گنگ واجب میشود حد و لعان چه اشارت گنگ مانند عبارت گویاست ص و دلیل علمای ما رح اینست که اشارت گنگ خالی از شبهه نیست و حد مندفع میشود بسبب شبهه مسئله ۱۵ - اگر بگوید شوهر بزن خود که نیست حمل تو از من پس لعان واجب نمیشود میان آنها و این قول ابی حنیفه و زفر رح است و وجه آن اینست که وجود حمل یقینی نیست پس شوهر مذکور بالفعل قاذف نخواهد بود و گفته اند صاحبین رح که لعان واجب میشود بسبب نفی حمل وقتیکه بزاید زن مذکوره در کمتر از شش ماه و همین مراد ست از آنچه مذکور ست در مبسوط که وجود حمل در وقت قذف یقینی ست پس قذف متحقق خواهد شد و جواب قول صاحبین رح اینست که هرگاه قذف فی الحال نشد پس آن معلق ست بر شرط و چنان شد که گفت شوهر مذکور اگر باشد حمل مر ترا پس آن از من نیست و تعلیق قذف بر شرط صحیح نیست پس آن صحیح نخواهد شد مسئله ۱۶ - اگر گوید شوهر بزن که تو زنا کرده و این حمل تو از زنا ست پس لعان خواهند نمود آن هر دو بسبب آنکه قذف ف ثابت ص و متحقق است در این صورت چه ذکر زنا صریح ست در آن و در این صورت قاضی حکم نفی حمل نخواهد نمود و گفته است شافعی رح که حکم نفی حمل خواهد کرد زیرا چه پیغمبر صلعم حکم نفی ولد نموده بود از هلال حال آنکه او قذف نموده بود زن خود را در حالیکه او حامله بود و دلیل علمای ما رح اینست که احکام آن مترتب نمیشود مگر بعد از ولادت بجهت آنکه پیش از ولادت احتمال ست که حمل نباشد پس نفی حمل نخواهد کرد قاضی و حدیث مذکور محمول ست بر اینکه معلوم شده باشد وجود حمل آن به پیغمبر عم بوحی مسئله ۱۷ - اگر نفی نمود شوهر فرزند زن خود را عقیب ولادت یا در آن حالت که قبول تهنیت می نمایند و جنس خرید میکنند اشیا و اسباب ولادت را پس نفی مذکور صحیح ست لعان واجب میشود بر وی بسبب آن و اگر نفی ولد کرده باشد بعد از آن پس لعان واجب میشود و ثابت میگردد نسب آن ولد و نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که صحیح ست نفی ولد در مدت نفاس زیرا چه نفی صحیح است در مدت کوتاه و صحیح نیست در مدت دراز پس فرق نمودیم میان هر دو مدت کوتاه و میان مدت دراز بمدت نفاس چه آن اثر ولادت ست و دلیل ابی حنیفه رح اینست که اندازه نمودن میان قلیل و کثیر را هیچ وجه ندارد

لان الزمان للتامل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبوله التهنية او سكوته عند التهنية او ابتياعه متاع الولادة او مضى ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفي ولو كان غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التي ذكرناها على الاصلين **قال** واذا ولدت ولدين في بطن واحد فنفى الاول واعترف بالثاني يثبت نسبهما لانهما توأمان خلقا من ماء واحد وحُدّ الزوج لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان اعترف بالاول ونفى الثاني يثبت نسبهما لما ذكرنا ولاعن لانه قاذف بنفي الثاني ولم يرجع عنه والاقرار بالعفة سابق على القذف فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال هي زانية وفي ذلك التلاعن كذا هذا

باب العنين وغيره

واذا كان الزوج عنينا اجله الحاكم سنة فان وصل اليها فبها والا فرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك هكذا روي عن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم ولان الحق ثابت لها في الوطي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لآفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك وقدرناها بالسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة فاذا مضت المدة ولم يصل اليها تبين ان العجز بآفة اصلية

زیراچه زمان برای تامل است واحوال مردمان در تامل مختلف ست لهذا اعتبار نموده شد چیزی که دلالت میکند بر اینکه آن فرزند ویست و آن چیز اینست که قبول کند تهنیت را یا سکوت نماید در وقت تهنیت یا خرید نماید اسباب ولادت را یا بگذرد آن وقت و نفی ولد نماید و این وقتیست که شوهر حاضر باشد و اگر شوهر غائب باشد و مطلع نباشد بر ولادت فرزند و بعد ازان بیاید معتبر دران مدتیست که مذکور شد بنا بر هر دو اصل **ف** یعنی نزد ابی حنیفه رح میرسد او را که نفی ولد نماید دران مقدار مدت که قبول تهنیت مینمایند و گفته اند صاحبین رح که در مقدار مدت نفاس بعد از آمدن او میرسد او را که نفی ولد نماید **مسئله** — اگر متولد شود دو فرزند از یک بطن و نفی نماید شوهر ولد اول را و قبول نماید دوم را پس ثابت میشود نسب هر دو ولد زیراچه آن هر دو توام اند مخلوق شده اند از یک آب منی و حد واجب میشود بر شوهر زیراچه تکذیب خود نمود بسبب دعوت فرزند دوم و اگر قبول نموده باشد فرزند اول را و نفی نموده باشد ولد دوم را ثابت میشود نسب آن هر دو بنا بر وجه مذکور و لعان واجب خواهد شد زیراچه او قذف نموده است بسبب نفی ولد دوم و رجوع نکرده است ازان و اقرار بعفت آن زن سابق است از قذف پس چنان شد که گفت زن مذکوره عفیفه ست بعد ازان گفت که آن زانیه ست در صورت واجب میشود لعان پس همچنین درینجا نیز والله اعلم

باب **ف** در بیان **ص** عنین وغیره **ف** بدانکه عنین آنست که قادر نباشد بر وطی زن یا شهوت نباشد او را **مسئله** — اگر شوهر عنین باشد باید که قاضی تعیین مدت یکسال نماید **ف** از روز خصومت **ص** پس اگر شوهر مذکور وطی نماید دران مدت فبها و گرنه تفریق کند میان آنها وقتیکه درخواست آن نماید زنش بجهت آنکه همچنین مرویست از عمر و علی و ابن مسعود رض و بجهت آنکه حق وطی ثابت ست مر آن را و احتمال دارد که شوهر قادر نباشد بر وطی بسبب علتی که عارض شده باشد او را و احتمال دارد که بسبب آفت اصلی باشد پس ضرورست تعیین مدتی که معلوم شود سبب آن که بکدام سبب قادر نیست بر وطی و تقدیر مدت مذکوره بیکسال نموده شد بجهت آنکه دران چهار فصل ست **ف** و مرض بیشتر حادث میشود بسبب غلبه برودت یا حرارت یا یبوست یا رطوبت و چهار فصول سال مشتمل ست بر رطوبت و حرارت و یبوست و برودت پس شاید که فصلی ازان موافق طبیعت او باشد و زائل گردد بسبب آن عرض **ص** پس هرگاه گذشت مدت یکسال **ف** تمام و کمال **ص** او وطی نکرد زن مذکوره را معلوم شد که عجز آن از وطی بسبب آفت اصلی ست

ففات الامساك بالمعروف فوجب عليه التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضي منابه ففرق بينهما ولا بد من طلبها لان التفريق حقها وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضي اضيف الى فعل الزوج فكانّه طلّقها بنفسه وقال الشافعي رح هو فسخ لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها لانها لو لم تكن بائنة تعود مُعلّقة بالمراجعة ولها كمال مهرها ان كان خلا بها فان خلوة العنّين صحيحة وتجب العدة لما بينا من قبل هذا اذا اقرّ الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمرأة في الوصول اليها فان كانت ثيبا فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة والاصل هو السلامة في الجبلة ثم ان حلف بطل حقها وان نكل يؤجل سنة وان كانت بكرا نظر اليها النساء فان قلن هي بكر اجّل سنة لظهور كذبه وان قلن هي ثيب يحلف الزوج فان حلف لا حق لها وان نكل يؤجل سنة وان كان مجبوبا فرّق بينهما في الحال ان طلبت لانه لا فائدة في التاجيل والخصي يؤجل

هرگاه چنین شد نگاه داشتن آن زن بطریق معروف متعذر است لهذا واجب است که بگذارد او را بطریق احسان و اگر او نگذارد پس قاضی قائم مقام او خواهد شد و حکم تفریق خواهد کرد میان آنها و ضرور است که زن مذکوره درخواست تفریق نماید زیراچه آن حق وی ست ۔ باید دانست که این فرقت ایقاع یک طلاق بائن است زیراچه فعل قاضی منسوب است بسوی شوهر مذکور پس گویا او خود طلاق داده است زن مذکوره را و گفته است شافعی رح که تفریق مذکور فسخ نکاح ست اما نزد علمای ما رح پس نکاح قابل فسخ نیست ف بقصد بالذات و اما ضمناً فسخ میشود چنانچه وقتیکه مرتد شود شوهر ص و باید دانست که تفریق مذکور ایقاع طلاق بائن ست نه رجعی بجهت آنکه مقصود از تفریق دفع ظلم ست از زن مذکوره و آن حاصل نمیشود مگر وقتیکه طلاق بائن باشد چه اگر بائن نباشد مراجعت خواهد نمود شوهر پس مقصود حاصل نخواهد شد

مسئله ۲ ـ میرسد بزن مذکوره تمام و کمال مهر اگر خلوت نموده باشد با آن شوهر مذکور زیراچه خلوت عنین صحیح ست و واجب می شود عدت بدلیل بیان آن سابق گذشت و این وقتیست که شوهر اقرار نموده باشد باینکه جماع نکرده است زن مذکوره را و اگر زن و شوی اختلاف نمایند در اینکه جماع کرده است آن زن را پس اگر زن مذکور ثیبه باشد معتبر قول شوهر ست با سوگند زیراچه شوهر منکر استحقاق حق فرقت ست ف و قول منکر مقبول است با سوگند ص و نیز اصل این است که آلت شوهر سلیم باشد از آفت و مرض در خلقت ف و مقتضای طبیعت این است که وطی کند وقتیکه مانع نباشد و معتبر قول صحیست که ظاهر حال شاهد وی باشد و او متمسک باشد باصل ص و بعد ازان باید دانست که اگر سوگند نماید شوهر باطل میشود حق زن که فرقت ست اگر نکول کند شوهر معین و موقت نموده میشود تا یکسال و اگر زن مذکوره باکره باشد بیبینند بسوی آن زنان پس اگر آنها بگویند که زن مذکوره باکره است موقت نموده میشود تا یکسال ف زیراچه کذب شوهر ظاهر شد ص و اگر بگویند زنان که آن باکره نیست بلکه ثیبه است امر کند قاضی که سوگند خورد شوهر مذکور پس اگر او سوگند نمود حق فرقت نیست زن مذکوره را و اگر سوگند نماید موقت نموده میشود تا یکسال ف و این همه که مذکور شد وقتیست که شوهر عنین باشد ص و اگر شوهر عنین نباشد لیکن مجبوب باشد ف یعنی ذکر و خصیه بریده باشد یا ذکر او بریده باشد ص پس تفریق کند قاضی میان آنها بالفعل وقتیکه درخواست آن نماید زن مذکوره زیراچه در موقت نمودن آن تا یکسال هیچ فائده نیست مسئله ۳ ـ اگر خصی باشد شوهر مؤجل و موقت نموده می شود تا یکسال

كما تؤجل العنين لان وطيه مرجو واذا اجل العنين سنة وقال قد جامعتها وانكرت نظر اليها النساء فان قلن هي بكر خيرت لان شهادتهن تايدت بمؤيد وهي البكارة وان قلن هي ثيب حلف الزوج فان نكل خيرت لتايدها بالنكول وان حلف لا تخير وان كانت ثيبا في الاصل فالقول قوله مع يمينه وقد ذكرناه فان اختارت زوجها لم يكن لها بعد ذلك خيار لانها رضيت ببطلان حقها وفي التاجيل تعتبر السنة القمرية هو الصحيح ويحتسب بايام الحيض وشهر رمضان لوجود ذلك في السنة ولا يحتسب بمرضه ومرضها لان السنة قد تخلو عنه واذا كان بالزوجة عيب فلا خيار للزوج وقال الشافعي رح ترد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا وطبعا والطبع مؤيد بالشرع قال عليه السلام فر من

چنانچه موجل نموده میشود در حق عنین زیرا چه ف آلت آن موجود و ثابت ست پس ص احتمال وارد ف ایستاده شود آلتش ص و جماع نماید

مسئله ۴ — هرگاه موجل نموده شود تا یکسال در حق عنین و او بگوید جماع کرده ام زن مذکوره را در اثنای سال مذکور و انکار نماید زن مذکوره باید که نظر کنند زنان بسوی آن زن پس اگر بگویند آنها که زن مذکوره باکره است مختار میشود زن مذکوره ف میان تفریق و میان اختیار نمودن شوهر مذکور ص زیرا چه گواهی آنها قوت یافته است به بکارت ف چه اصل بکارت ست ص و اگر بگویند زنان که زن مذکوره ثیبه است سوگند داده می شود شوهر پس اگر او نکول نماید مختار میشود زن مذکوره ف میان تفریق و اختیار نمودن شوهر مذکور ص زیرا چه دعوی زن مذکوره قوت یافته است بسبب نکول شوهر مذکور و اگر سوگند نماید شوهر مذکور پس زن مذکوره مختار نمیشود و اگر زن مذکوره ثیبه باشد در اصل ف یعنی در وقت نکاح و بگوید شوهر که جماع نموده ام زن مذکوره را در اثنای مدت یکسال که موقت نموده بود قاضی و زن مذکوره انکار آن نماید ص پس معتبر قول شوهر است با سوگند ف یعنی سوگند داده می شود پس اگر او حلف نماید خیار نیست مر زن مذکوره را و اگر نکول نماید شوهر مذکور پس زن مذکوره مختار ست میان تفریق و میان اختیار نمودن شوهر مذکور ص پس اگر زن مذکوره اختیار نماید شوهر را پس باقی نمی ماند مر او را خیار بعد از آن زیرا چه او راضی گشت ببطلان حق خود

مسئله ۵ — باید دانست که در موقت نمودن یک سال معتبر سال قمریست و همین صحیح ست و ایام حیض و ایام رمضان محسوب می شود دران سال زیرا چه آن یافته میشود در سال ف و سال خالی نمی باشد ازان ص و ایام مرض شوهر و ایام مرض زن محسوب نیست زیرا چه سال گاهی خالی میباشد از مرض آنها

مسئله ۶ — اگر زن معیوب باشد پس خیار فسخ نکاح ثابت نمیشود مر شوهر او را و گفته است شافعی رح که میرسد شوهر را که فسخ نماید و رد کند زن را بسبب پنج عیب یکی جذام دوم برص سوم جنون چهارم رتق ف یعنی تنگ فیکه مدخل ذکر بسته باشد ص پنجم قرن ف یعنی مانع از دخول ذکر در فرج چون غده یا گوشت که مرتفع باشد یا استخوان ص زیرا چه عیوب مذکوره مانع استیفای منفعت بضع است از روی حس ف چون رتق و قرن ص یا از روی طبع ف چون جذام و برص و جنون ص زیرا چه طبیعت انسان متنفر میشود از صحبت زنیکه امراض مذکوره داشته باشد و حدیث پیغمبر علیه السلام موید آنست چنانچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که بگریز از

المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء اصلا بالموت لا يوجب الفسخ فاختلاله بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل واذا كان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خيار لها عند ابی حنيفة وابی يوسف رح وقال محمد رح لها الخيار دفعا للضرر عنها كما فی الجب والعنة بخلاف جانبه لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما يثبت فی الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا والله اعلم بالصواب

باب العدة

واذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا او رجعيا او وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهی حرة ممن تحيض فعدتها ثلثة اقراء لقوله تعالی والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والفرقة اذا كانت بغير طلاق فهی فی معنی الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم فی الفرقة الطارية علی النكاح وهذا يتحقق فيها والاقراء الحيض عندنا وقال الشافعی رح الاطهار

مجذوم چنانکه میگریزی از شیر و دلیل علمای ما این است که اگر استیفای منفعت فوت شود بالکلیه باینطور که بمیرد زن مذکور پیش از خلوت پس عقد نکاح فسخ نمیشود **ف** بلکه ثابت و مستقر میشود نکاح حتی که واجب میشود تمام مهر **ص** پس وقتیکه خلل واقع شد در استیفای منفعت بضع بسبب عیوب مذکوره بطریق اولی صحیح خواهد شد عقد نکاح و سر آن این است که مقصود از نکاح حاصل است و استیفای منفعت بضع ثمره نکاح است و قدرت بر وطی که مستحق است حاصل است **ف** اما در رتقا باینطور که نتوانند وطی کنند و اما در قرنا باینطور که بر روید در کس مانع وطی را که غده و گوشت مرتفع و استخوان ست و اما در غیر آن پس ظاهر است **ص** **مسئله** اگر شوهر مجنون باشد یا ابرص یا مجذوم پس خیار ثابت نمی شود زن وی را چنانچه در صورت مجبوب و عنین و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح ست و گفته است محمد رح که مر زن مذکوره را خیار است تا دفع نماید ضرر خود را بخلاف جانب شوهر چه او میتواند که دفع ضرر خود نماید بطلاق و دلیل شیخین رح این است که اصل در نکاح عدم خیار است چه اگر خیار را باشد مراو را باطل می شود حق شوهر اما در مجبوب و عنین خیار ثابت نمیشود مگر بجهت آنکه بسبب قطع ذکر و نامردی خلل واقع میشود در مقصودیکه نکاح مشروع است برای آن و بسبب عیوب مذکوره خلل در مقصود مذکور نیست **ف** زیراچه شوهر قادر است بر وطی زن مذکوره باوجود این عیبها **ص** پس فرق ظاهر گشت میان هر دو صورت والله اعلم بالصواب

باب در بیان عدت **ف** و عدت عبارت است از تربص که لازم میشود مر زن را بسبب زوال نکاح بعد از وطی و احسن اینست که عدت عبارت است از ایامیکه نکاح حلال میشود با نقضای آن **ص** **مسئله ا** - هرگاه طلاق بائن داد کسی زن خود را که حره است یا طلاق رجعی یا بغیر طلاق فرقت واقع شود میان آنها بعد از وطی پس عدت آن سه حیض است بشرطیکه زن مذکوره صاحب حیض باشد زیراچه خدا تعالی فرموده است در قرآن مجید که زنان مطلق تربص کنند بذات خود تا سه قروء باید دانست که فرقت بغیر طلاق در معنی طلاق است زیراچه عدت واجب است در صورت طلاق برای اینکه شناخته شود که رحم زن مطلقه خالی است از حمل یا مشغول است بحمل و این یافته میشود در صورتیکه فرقت بغیر طلاق واقع شود میان زن مذکوره و میان شوی او **ف** و صورت فرقت بغیر طلاق اینست که زن تمکین وطی نماید برای پسر شوهر خود یا مرتد شود **ص** و سه قروء نزد علمای ما سه حیض است و گفته است شافعی رح که سه طهر است

واللفظ حقيقة فيهما اذ هو من الاضداد كذا قال ابن السكيت ولا ينتظمهما جملة للاشتراك والحمل على الحيض اولى اما عملا بلفظ الجمع لانه لو حمل على الاطهار والطلاق يوقع في طهر لم يبق جمعا او لانه معرف لبراءة الرحم وهو المقصود او لقوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان فيلتحق بيانا به وان كانت ممن لا تحيض من صغر او كبر فعدتها ثلاثة اشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الاية وكذا التي بلغت بالسن ولم تحض باخر الاية وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وان كانت امة فعدتها حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولان الرق منصف والحيضة لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين واليه اشار عمر رض بقوله لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وان كانت لا تحيض فعدتها شهر ونصف لانه متجز فامكن تنصيفه عملا بالرق وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشر لقوله تعالى ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وعدة الامة شهران وخمسة ايام لان الرق منصف وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال عبد الله بن مسعود رض من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد الآية التي

ودلیل علمای ما رح اینست که لفظ قرء که جمع آن قروء است از اضداد است در حیض و طهر و معنی حقیقی است و لفظ قرء شامل حیض و طهر هر دو نمیتواند شد بسبب اشتراک پس حمل نمودن آن بر حیض اولی است بجهت عمل بلفظ جمع چه اگر مراد سه طهر باشد و طلاق واقع میشود در طهر ف و آن طهر هم از قروء محسوب است ص پس جمع باقی نخواهد ماند بلکه عدت زن دو قرء و بعض قرء خواهد شد یا بجهت آنکه از حیض شناخته میشود برائت رحم و همان مقصود است یا بجهت آنکه قول عم که طلاق کنیز دو است و عدت آن دو حیض است بیان قول خدایتعالی است مسئله ۲ - باید دانست که عدت زنیکه حیض نمی آید او را بسبب صغر سن یا کبر سن سه ماه است زیرا چه خدایتعالی در حق او چنین فرموده است در قرآن مجید مسئله ۳ - عدت زن حامله وضع حمل است ف خواه آن حامله حره باشد یا کنیز ص چه در قرآن مجید چنین آمده است در حق او مسئله ۴ - عدت کنیز صاحب حیض دو حیض است بجهت آنکه در حدیث آمده است که طلاق کنیز دو طلاق است و عدت آن دو حیض و بجهت آنکه رقیت موجب تنصیف است پس باید که طلاق کنیز یک و نیم طلاق باشد و لیکن هرگاه حیض تجزی و منقسم نمیشود پس باین ضرورت نیم حیض حیض کامل گردانیده شد لهذا دو حیض شد و باین اشاره کرده است عمر رض بقول خود که اگر میتوانستم هر آینه میگردانیدم عدت کنیز را یک و نیم حیض و اگر کنیز چنان باشد که او را حیض نمی آید ف بسبب صغر سن یا کبر سن ص پس عدت او یک و نیم ماه است زیرا چه ماه قابل تجزی و تقسیم است پس تنصیف نموده خواهد شد بنابر رقیت مسئله ۵ — عدت زن حره که شوهرش بمیرد چهار ماه و ده روز است زیرا چه چنین آمده است در قرآن مجید و عدت کنیزی که شوهرش بمیرد دو ماه و پنج روز است زیرا چه رقیت موجب تنصیف است و عدت زن حامله که خواه آزاد باشد یا کنیز وضع حمل اوست زیرا چه قول او تعالی که عدت زنان حامله وضع حمل آنها است مطلق است ف و شامل است زن آزاد و کنیز را و این مذهب عمر و ابن مسعود رض است و علی رض میفرمود که عدت زن حامله ابعد الاجلین است یعنی بوضع حمل یا گذشتن چهار ماه و ده روز هر یکی ازین دو که ابعد باشد زیرا چه قول خدایتعالی که عدت زنان حامله وضع حمل آنها است مقتضی آنست که شمرده شود عدت بوضع حمل و قول او تعالی که تربص کنند آن زنان بذات خود موجب آنست که عدت شمرده شود بچهار ماه و ده روز پس جمع نموده خواهد شد در میان این هر دو قول او تعالی و جواب علمای ما رح اینست ص که گفته است ابن مسعود رض که هر که مخالفت من کند من با او مباهله میکنم در آنکه سوره نسای قصری ف یعنی آیتیکه در ان عدت زنان حامله بوضع حمل مذکور است ص بعد آیت

في سورة البقرة ولو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج واذا ورثت المطلقة في المرض فعدتها

ابعد الاجلين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح ثلث حيض ومعناه اذا كان الطلاق

بائنا او ثلثا اما اذا كان رجعيا فعليها عدة الوفاة بالاجماع لابي يوسف رح ان النكاح قد انقطع قبل الموت

بالطلاق ولزمها ثلث حيض وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النكاح في الوفاة الا انه بقي في حق الارث لا في حق

تغير العدة بخلاف الرجعي لان النكاح باق من كل وجه ولهما انه لما بقي في حق الارث يجعل باقيا في حق العدة

احتياطا فيجمع بينهما ولو قتل على ردته حتى ورثته امرأته فعدتها على هذا الاختلاف وقيل عدتها بالحيض

بالاجماع لان النكاح حينئذ ما اعتبر باقيا الى وقت الموت في حق الارث لان المسلمة لا ترث من الكافر وان

اعتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه

سورهٔ بقره نازل شده است که دران تربص بماه مذکور است ف پس تربص بعض تابع و ناسخ خواهد بود ص در وضع الاحمال ف یعنی زنان حامله ص وگفته است

عمر رض که اگر زن حامله وضع حمل نماید درحالیکه شوهر آن بر جنازه است هر آئینه منقضی میشود عدت او و حلال است وی را که نکاح کند با شوهر دیگر مسئله

اگر مریض مرض موت طلاق داد زن خود را و بعد از ان مرد حتی که زن مطلقهٔ مذکوره وارث او شد پس ابوحنیفه و محمد رح میگویند که عدت او ف چهار ماه

و ده روز است اگر درین مدت یا در کمتر از ان سه حیض کامل شود و اگر سه حیض کامل نشود در مدت مذکوره بلکه در پنج ماه مثلاً سه حیض کامل شود پس

عدت او سه حیض است اگرچه در پنجماه باشد و حاصل آنکه درینجا دو مدت است یکی مدت چهار ماه و ده روز و دوم مدت سه حیض هر کدام ازین دو مدت که

دراز باشد همان مدت عدت زن مذکوره است ص و ابویوسف رح گفته است که عدت زن مذکوره سه حیض است و این همه اختلاف در صورتیست که

طلاق بائن یا سه طلاق داده باشد زن مذکوره را شوهرش اما وقتیکه طلاق او رجعی باشد پس درینصورت عدت او عدت وفات ف چهار ماه

و ده روز ص است باجماع و دلیل ابی یوسف رح این است که درصورت مذکوره بسبب طلاق نکاح زائل و منقطع شده است پیش از موت شوهر مذکوره

عدت سه حیض واجب لازم شده است بر زن مذکوره و عدت چهار ماه و ده روز عدت وفات است و آن واجب نمیشود مگر در صورتیکه نکاح زائل شود

بسبب وفات شوهر و در صورتیکه دران کلام است نکاح زائل شده است پیش از وفات شوهر ف سوال هرگاه نکاح زائل شد پیش از نکاح پس

باید که زن مذکوره وارث شوهر مذکور نشود جواب ص نکاح باقی شمرده میشود در حق ارث فقط نه در حق تغیر عدت بخلاف آنکه اگر طلاق رجعی دهد زن

مذکوره را شوهرش ف پس عدت او درینصورت وفات است باجماع ص زیراچه نکاح درینصورت باقیست بجمیع وجوه و دلیل ابی حنیفه

و محمد رح این است که هرگاه درصورت مذکوره نکاح باقی شمرده میشود در حق ارث پس باقی شمرده خواهد شد در حق عدت بنا بر احتیاط لهذا هر کدام از

دو مدت مذکوره که دراز باشد همان معتبر خواهد شد و اگر کشته شود شوهر زنی بسبب ارتداد حتی که زن مذکوره وارث او شود پس در عدت وی چنان اختلاف

مذکور شد و بعضی گفته اند که عدت وی ف سه ص حیض است باجماع زیراچه نکاح وی باقی شمرده نمیشود تا وقت موت شوهرش در حق ارث چه زن مسلمان

وارث کافر نمیشود ف ولیکن زن مذکوره وارث میشود بنا بر آنکه استحقاق ارث وی مستند میشود بسوی وقت ارتداد شوهر پس عدت وی سه حیض خواهد بود

ص مسئله اگر آزاد کرده شود کنیزی که در عدت نشسته است بسبب طلاق رجعی پس عدت او منتقل میشود بسوی عدت آزاد زنان ف زیراچه بعد از طلاق رجعی ف تا هنگامیکه مدت گذرد ص نکاح باقی میماند از جمیع وجوه

وان اعتقت وهي مبتوتة او متوفى عنها زوجها لم تنتقل عدتها الى عدة الحرائر لزوال النكاح بالبينونة او الموت وان كانت
آيسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض ما مضى من عدتها وعليها ان تستأنف العدة بالحيض
ومعناه اذا رأت الدم على العادة لان عودها يبطل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن خلفا وهذا لان شرط
الخلفية تحقق الياس وذلك باستدامة العجز الى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني ولو حاضت
حيضتين ثم ايست تعتد بالشهور تحرزا عن الجمع بين البدل والمبدل والمنكوحة نكاحا فاسدا والموطوءة
بشبهة عدتهما الحيض في الفرقة والموت لانها للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح والحيض
هو المعرف واذا مات مولى ام الولد عنها او اعتقها فعدتها ثلث حيض وقال الشافعي رح حيضة واحدة لانها
تجب بزوال ملك اليمين فشابهت الاستبراء ولنا انها وجبت بزوال الفراش فاشبه عدة النكاح ثم امامنا فيه
عمر رض فانه قال عدة ام الولد ثلث حيض ولو كانت ممن لا تحيض فعدتها ثلثة اشهر كما في النكاح واذا مات الصغير
عن امرأته وبها حبل فعدتها ان تضع حملها وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح عدتها اربعة اشهر وعشر

واگر آزاد کرده شده کنیز در اثنای عدت در صورتیکه طلاق باین داده است آنرا شوهرش یا وفات کرده است
شوهرش پس عدت او متغیر نمیشود ف یعنے عدت حره نمیگردد ص چه نکاح او زائل شده است بسبب بینونت یا بسبب موت شوهر
مسئله - اگر زن آیسه در عدت نشست بشمار ماه و بعد ازان در اثنای عدت خون حیض دید پس هر قدر مدت عدت که بشمار ماه گذشته است ساقط میشود
اعتبار آن و از سر نو لازم است برو عدت بشمار حیض قال رض این وقتیست که خون حیض دیده باشد موافق عادت ف یا بطوریکه ویرا عادت حیض بود
بیشتر از ایاس ص چه ز عود آن ایاس و باطل میشود و همین صحیح است زیراچه ظاهر شد که ماه در حق او قائم مقام حیض نیست و سر آن این ست که شرط
قائم مقام شدن ماه مر حیض را تحقق ایاس است و آن متحقق نمیشود مگر باستدامت عجز تا موت مانند فدیه در حق شیخ فانی ف واما اگر زن آیسه چنان
باشد که گاهی خون حیض ویرا نیامده است اصلا و در عدت نشیند بشمار ماه و بعد ازان در اثنای عدت خون حیض ببیند پس در حق او مدت عدت که بشماره
گذشته است اعتبار آن ساقط نمیشود زیراچه آن در حق او اصل است و قائم مقام حیض نیست ص **مسئله ۹** - اگر زنیکه در عدت نشسته است بشمار
حیض بعد از گذشتن دو حیض حیض او بند شود و زن مذکوره آیسه گردد پس او از سر نو در عدت نشیند بشمار ماه و عقب بار حیض ساقط میگردد تا جمع میان بدل
کرده است و مبدل که حیض ست لازم نیاید **مسئله ۱۰** - عدت منکوحه بنکاح فاسد بحیض است در صورت وفات شوهر و هم در صورتیکه فرقت واقع شود
میان او و میان شوهرش و همچنین عدت زنیکه بشبهه وطی کرده باشد دیگرکسے زیراچه عدت واجب است در حق آنها برای شناختن پاکی رحم او ف
تا معلوم شود که رحم او پاک ست از حمل یا پاک نیست ص نه برای ادای حق نکاح و علامت شناختن حال رحم حیض ست پس عدت آنها بحیض خواهد بود
مسئله ۱۱ - اگر بمیرد خواجه ام ولد و بگذارد آنرا یا آزاد کند آنرا خواجه اش پس عدت آن سه حیض است و شافعی رح گفته است که عدت او یک حیض
زیراچه عدت واجب شده است بر زن بسبب زوال ملک مالک پس عدت آن مشابه استبراست و دلیل علمای ما رح این ست که عدت واجب ست بر آن بسبب
زوال فراش ف چه ص ن ف مذکوره فراش خواجه است ص پس عدت آن مشابه عدت نکاح است و نیز فرموده است عمر رض که عدت ام ولد سه حیض ست
و اگر ام ولد صاحب حیض نباشد ف یعنی حیض نمی آید ویرا ص پس عدت او سه ماه ست مانند منکوحه **مسئله ۱۲** - اگر بمیرد صغیری و بگذارد
زن خود را که حامله است پس عدت او وضع حمل ست نزد ابی حنیفه و محمد رح و ابو یوسف رح گفته است که عدت او چهار ماه و ده روز ست

وهو قول الشافعي رح لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعد الموت ولهما اطلاق قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولانها مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت
لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالاشهر مع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصبي وان لم يكن
منه الحمل بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور فلا تتغير بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كما وجبت وجبت مقدرة بمدة
الحمل فافترقا ولا يلزم امرأة الكبير اذا حدث لها الحمل بعد الموت لان النسب يثبت منه فكان كالقائم عند الموت
حكما ولا يثبت نسب الولد في الوجهين لان الصبي لا ماء له فلا يتصور منه العلوق والنكاح يقام مقامه في موضع التصور واذا
طلق الرجل امرأته في حالة الحيض لم تعتد بالحيضة التي وقع فيها الطلاق لان العدة مقدرة بثلث حيض كوامل فلا ينقص
عنها واذا وطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان ويكون ما تراه المرأة من الحيض محتسبا
منهما جميعا واذا انقضت العدة الاولى ولم تكمل الثانية فعليها اتمام العدة الثانية وهذا عندنا
وقال الشافعي رح لا تتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبادة كف عن التزوج

وهمین قول شافعی رح است زیرا چه حمل ثابت النسب نیست از صغیر مذکور پس حمل مذکور چنانست که حادث شود بعد از موت صغیر مذکور و دلیل ابو حنیفه و محمد رح اینست که مدت حمل
در قرآن مجید مذکور است که زنانیکه صاحب حمل اند عدت آنها وضع حمل است و این مطلق است ف و شامل زن مذکور هم ص و دوم اینست که عدت
زنیکه شوهرش صغیر مقدر است بمدت وضع حمل در حق زن حامله خواه آن مدت کوتاه باشد خواه دراز و عدت زن مذکور برای شناختن حال رحم نیست که گرنه عدت
او بچهار ماه و ده روز مقرر نمیشد با وجودیکه حیض می آید ورا و حال آنکه عدت او بچهار ماه و ده روز مشروع است با وجودیکه زن مذکور صاحب حیض است
ولیکن عدت برای ادای حق نکاح واجب است و این معنی متحقق است در حق زن صبی مذکور اگرچه حمل آن زن ثابت نیست از صبی مذکور بخلاف حملیکه حادث شود بعد از موت صبی
مذکور چه از وقت موت واجب است عدت او بچهار ماه و ده روز پس معتبر نخواهد شد بسبب حادث شدن حمل بعد از موت و در صورتیکه کلام در آن است واجب
شده است عدت بمدت وضع حمل از وقتیکه واجب شده است و هر چون ظاهر شد بیان این صورت و قیاس یکی بر دیگری جمع نیست ف و طریق شناختن حمل بعد از
موت صغیر مذکور این است که بزاید زنش بگذشتن شش ماه یا زیاده از آن از روز موت او و همین اصح است و بعضے گفته اند که طریق شناختن آن
این است که بزاید زیاده از دو سال ص مسئله ۲ اگر غیر صغیر شوهر بالغ و بعد از وفات او بزاید زن او در مدت زیاده از شش ماه و کمتر از دو سال
از وقت موت شوهر مذکور پس عدت زن مذکور بوضع حمل است بجهت آنکه حمل آن زن ثابت النسب است از شوهر مذکور پس این حمل چنان شمرده شود که گویا موجود بود
در وقت موت شوهرش باید دانست که حمل زن صغیر ثابت النسب نیست از صغیر مذکور خواه آن حمل موجود باشد در حین حیات صغیر مذکور خواه حادث شود بعد از موت او
زیرا چه صبی را آب منی نیست پس حمل از و متصور نیست و نکاح قائم مقام آب منی نمیشود مگر در جائیکه آب منی متصور باشد مسئله ۳ اگر شخصے طلاق دهد زن خود را
در حالت حیض پس حیضیکه در آن طلاق داده است در عدت شمرده نمیشود زیرا چه عدت مقدر است بسه حیض کامل و اگر حیض مذکور از عدت شمرده شود نقصان لازم آید
ف و قید پس از آن حیض پیش از طلاق گذشته است آنقدر از عدت شمرده نمیشود چه آن مقدم است از طلاق ص و اگر بشبهه وطی کند کسی زنی را که در عدت نشسته است
طلاق پس واجب لازم میشود عدت دیگر و تداخل میشود میان دو عدت یعنی آنچه زن از حیض شمرده میشود از هر دو عدت و بعد از آن اگر منقضی شود عدت اول و
عدت دوم تمام نشود پس بر او لازم است که عدت دوم را تمام کند و اینکه مذکور شد نزد علمای ما رح است و شافعی رح گفته است
که تداخل نیست ف میان دو عدت مذکوره ص زیرا چه مقصود از عدت عبادت است چه عدت باز داشتن است خود را از شوهر کردن

والخروج فلا تنتابذ اخلافان كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان ومعنى العبادة تابع الا ترى انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف وللعدة تعتد من وقت اذا وطئت بشبهة نقضت بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فيها تحقيقا للتداخل بقدر الامكان وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب ومشائخنا رح يفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة والعدة في النكاح الفاسد عقيب التفريق او عزم الواطي على ترك وطيها وقال زفر رح من اخر الوطيات لان الوطي هو السبب الموجب ولنا ان كل وطي وجد في العقد الفاسد يجري مجرى الوطية الواحدة لاستناد الكل الى حكم عقد واحد ولهذا يكتفى في الكل بمهر واحد فقبل المتاركة او العزم لا تثبت العدة مع جواز وجود غيره ولان التمكن على وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطي لخفائه ومساس الحاجة الى معرفة الحكم في حق غيره

بیرون شدن از خانه پس تداخل نخواهد شد ف چه تداخل نیست میان دو عبادت ص چون دو روزه در یک روز و دلیل علمای ما رح این ست که مقصود از عدت شناختن حال رحم ست و آن بیک عدت حاصل ست پس تداخل خواهد شد میان دو عدت مذکوره و معنی عبادت مقصود نیست بالکه تابع است لهذا عدت منقضی میشود بدون علم زن معتده و باوجود باز نماندن او از بیرون شدن او از خانه و از نکاح کردن با شوهر دیگر و از وسطے او مسئله ١٥ — اگر کسے وطی کند زنی را که در عدت نشسته است بسبب وفات شوهر پس او در عدت خواهد نشست بچهار ماه و ده روز و بعد اشمار کرده خواهد شد انچه به بیند از حیض در ماه های مذکوره تا تداخل متحقق شود بقدر امکان مسئله ١٦ — باید دانست که ابتدای عدت عقیب طلاق است و ابتدای عدت وفات عقیب وفات ست پس اگر مطلع نشود زن بر اینکه شوهرش طلاق داده است یا بر اینکه مرده است تا آنزمان که بگذرد مدت عدت پس منقضی میشود عدت او زیراچه سبب وجوب عدت طلاق یا وفات ست پس اعتبار نموده خواهد شد ابتدای عدت از وقت وجود سبب و مشائخ ما رح فتوی داده اند باینکه ابتدای عدت طلاق از وقت اقرار طلاق ست تا مندفع شود تهمت و احتمال مواضعت ف یعنی تهمت اینکه هردو زن و شوهر باهم اتفاق نموده اند بر وقوع طلاق و گذشتن عدت تا صحیح شود اقرار شوهر بعض بهرین در حق زن مذکوره و صحیح شود وصیت او در حق آن زن ص مسئله ١٧ — ابتدای عدت در صورت نکاح فاسد عقیب تفریق قاضی است یا عقیب عزم شوهر ست بر ترک وطی آن ف باینطور که بگوید صریحا عزم نمودم بر ترک آن ص و زفر رح گفته است که از وقت وطی آخر از وطیها زیراچه وطی سبب موجب عدت ست ف در نکاح فاسد پس اعتبار نموده خواهد شد وطی اخیر ص و دلیل علمای ما رح این ست که هر وطی ها که یافته میشود در نکاح فاسد بمنزله یک وطی ست زیراچه وطیها مستند و منسوب اند بسوی عقد واحد لهذا اکتفا نموده میشود بمقابل جمیع وطیها بمهر واحد پس پیش از تفریق و پیش از عدم بر ترک وطی ثابت نمیشود عدت چه هر وطی که یافته شود جائز ست که بعد از ان نیز وطی دیگر یافته شود ف پس معلوم نمیکه تفریق یا عزم مذکور یافته شود وطی اخیر متیقن نیست ص و دوم اینکه وطی اخیر بعزم بر ترک آن وطی اخیر نیست چه تمکن قدرت بر وطی بطریق شبه قائم مقام وطی ست حقیقة زیراچه وطی از امور مخفی ست و دیگر اینکه اراده نکاح آن زن داشته باشند محتاج ست بسوی شناختن حکم عدت پس ضرورست که امر ظاهر قائم مقام آن امر مخفی نموده شود تا امر ظاهر ار حکم باشد

وان قالت المعتدة انقضت عدتي وكذبها الزوج كان القول قولها مع اليمين لانها امينة في ذلك وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع واذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا ثم تزوجها في عدتها وطلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل وعليها عدة مستقبلة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح عليه نصف المهر وعليها اتمام العدة الاولى لان هذا طلاق قبل المسيس فلا يوجب كمال المهر ولا استيناف العدة واكمال العدة الاولى انما يجب بالطلاق الاول الا انه لم يظهر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني ظهر حكمه كما لو اشترى ام ولده ثم اعتقها ولهما انها مقبوضة في يده حقيقة بالوطئة الاولى وبقي اثره وهو العدة فاذا جدد النكاح وهي مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق في هذا النكاح كالغاصب يشتري المغصوب الذي في يده يصير قابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد الدخول وقال زفر رح لا عدة عليها اصلا لان الاولى قد سقطت بالتزوج ولا تعود والثانية لم تجب وجوابه ما قلنا واذا طلق الذمي الذمية فلا عدة عليها وكذا اذا خرجت الحربية الينا مسلمة فان تزوجت جاز الا ان تكون حاملا وهذا كله عند ابي حنيفة رح وقالا عليها وعلى الذمية العدة

ص مسئله ۱۸ — اگر بگوید زن معتده که عدت من گذشت و انکار آن نماید شوهر پس قول زن با سوگند معتبر است زیراچه زن مذکوره امین ست در قول مذکور و متهم بکذب کرده است ویرا شوهرش پس سوگند خواهد خورد مانند مودع مسئله ۱۹ — وقتیکه طلاق بائن داد شخصی زن خود را و بعد ازان نکاح کرد او را در اثنای عدت بعد ازان طلاق داد پیش از وطی پس واجب میشود بر آن شخص مهر کامل و واجب میشود بر آن زن عدت از سر نو نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و محمد رح گفته که واجب میشود بر آن شخص نصف مهر و بر زن مذکوره واجب است تمام نمودن عدت اول زیراچه طلاق دوم طلاق ست پیش از وطی پس تمام کمال مهر نخواهد شد و نه موجب این خواهد شد که زن مذکوره در عدت نشیند از سر نو و جز این نیست که تمام کردن عدت اول واجب است بسبب طلاق اول ولیکن تمام کردن عدت اول ظاهر نبود در حالتیکه نکاح کرده بود زن مذکوره را شوهرش بار دیگر و هرگاه مرتفع شد آن نکاح بسبب دادن طلاق بار دوم ظاهر شد که واجب است بر آنکه باتمام رساند عدت اول را و این مسئله مانند آن شد که خرید کند مولی ام ولد خود را و بعد ازان آزاد کند او را و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح این ست که ف دادن طلاق بار دیگر بعد از وطی است زیراچه ص زن مذکوره در قبضه شوهر مذکور است حقیقة بسبب وطیکه پیشتر بوده است هنوز اثر آن باقیست و آن عدت ست و هرگاه نکاح کرد او را از سر نو در اثنای عدت در حالیکه زن مذکوره در قبضه وست پس آن قبض قائم مقام آن قبض گشت که بسبب نکاح دوم مستحق و واجب شده است چنانچه غاصب اگر خرید کند مغصوب خود را که در قبضه وست پس او قابض آن مبیع میشود بمجرد عقد بیع پس ظاهر شد که طلاق بار دوم بعد از وطی ست و زفر رح گفته است که بر زن مذکوره عدت واجب نیست اصلا زیراچه عدت اول ساقط شد بسبب نکاح دوم پس عدت اول عود نخواهد کرد و عدت واجب نیست بسبب طلاق بار دوم ف چه آن طلاق پیش از وطی است ص و جوابش آنست که مذکور شد در دلیل شیخین رح مسئله ۲۰ اگر طلاق دهد ذمی زن خود را که ذمیه است پس عدت واجب نیست بر ذمیه مذکوره و همچنین حکم زن حربیه است که مسلمان شده از دار حرب بدار اسلام آمده است پس آنها را جائز است که بعد طلاق پیش از گذشتن عدت نکاح کنند مگر وقتیکه حامله باشند و این قول ابی حنیفه رح ست در حق ذمیه مذکوره در صورتیکه آنها قائل و معتقد نباشند بوجوب عدت و صاحبین رح گفته اند که بر هر دو زن مذکوره عدت واجب است

اما الذمية فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاحهم محارمهم وقد بيناه في كتاب النكاح وقول ابي حنيفة فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة عليها واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت بسبب اخر وجبت العدة فكذا بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر الرجل وتركها لعدم التبليغ وله قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني ادم والحربي ملحق بالجماد حتى كان محلا للتملك الا ان تكون حاملا لان في بطنها ولدا ثابت النسب وعن ابي حنيفة رح انه يجوز نكاحها ولا يطأها كالحبلى من الزنا والاول اصح **فصل قال** وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد اما المتوفى عنها زوجها فلقوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا واما المبتوتة فمذهبنا وقال الشافعي رح لا حداد عليها لانه وجب اظهارا للتاسف

اما حكم آن بر زن ذميه کو بجهت آنست که ذميان التزام نموده اند چيزي را که بحکم عليه است و معاملات از احکام شرع و اما وجوب آن بر زن حربيه مذکوره که مسلمان شده بدار اسلام آمده است اين ست که عدت واجب ميشود در صورتيکه فرقت واقع شود بسبب ديگر سواى طلاق **ف** چون موت شوهر و تمکين وطى نمودن براى پسر شوهر **ص** پس همچنين بسبب تباين دارين واجب خواهد شد بخلاف وقتيکه مرد مسلمان شده بيايد بدار اسلام و زنش در دار حرب ماند چه بران زن عدت واجب نيست بسبب آنکه تبليغ حکم وجوب عدت بسوى زن مذکوره متعذر است چه او در دار حرب ست و دليل ابو حنيفه رح در حق ذميه اين ست که ذميان مخاطب و مکلف نيستند بحقوق شرع پس وجوب عدت بران بجهت حق شرع متصور نيست و همچنين وجوب عدت بر ذميه مذکوره متصور نيست بجهت حق شوهر چه شوهر قايل و معتقد نيست بوجوب عدت و دليل ابو حنيفه رح در حربيه مذکوره يکى اين ست که خدا تعالى فرموده است بمسلمانان که نکاح کنيد زنانى را که مسلمان شده بدار اسلام آمده اند و دوم اينست که عدت هر جا که واجب ست متعلق ست بان حق انسان و حربى بمنزله جماد است لهذا مملوک ميشود و اما وقتيکه زن مذکوره حامله باشد پس درينصورت عدت واجب است بر زن مذکوره بجهت آنکه در شکم او فرزند ثابت النسب نيست و از ابى حنيفه رح مرويست که نکاح کردن با زن حامله مذکوره جايز است وليکن بايد که وطى نکند آنرا شوهرش چنانچه جايز ست نکاح کردن مر حامله را که حمل او از زنا است و آنچه اول مذکور شد صحيح است والله اعلم

فصل در بيان حداد **ص** بايد دانست که حداد عبارت است از ترک نمودن خوشبو و زينت چون سرمه و روغن خوشبو وغيره خوشبو مگر بسبب عذر و در جامع صغير مذکور است که مگر بسبب درد **مسئله** حداد واجب ست بر زنيکه شوهرش بميرد وقتيکه او بالغه و مسلمان باشد زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است که حلال نيست مر زنى را که ايمان آورده است بخدا و بروز قيامت که حداد نمايد بر هيچ مرده زياده از سه روز مگر بر شوهر خود چه زن را واجب است که حداد نمايد بر شوهر خود چهار ماه و ده روز و همچنين حداد واجب ست بر زنيکه بائن ست و اين مذهب علماى ما رح ست و شافعى رح گفته است که حداد واجب نيست بران زن زيراچه حداد واجب ست براى اظهار تاسف بر فوت شدن شوهر که ايفاى عهد نموده است تا وقت مرگ و تاسف نيست او را بر مردن شوهر يکه در وحشت انداخته است او را بسبب طلاق بائن **ف** در حين حيات خود **ص** و دليل علماى ما رح يکى اين ست که پيغمبر صلعم نهى فرموده است زن معتده را از اينکه خضاب نمايد دست خود را بحنا و فرموده که حنا خوشبو يست که و دوم اين ست که حداد واجب ست براى اظهار

على فوت زوج وفى بعهده الى مماته وقد اوحشها بالابانة فلا تاسف بفوته ولنا ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب
بالحناء وقال الحناء طيب ولانه يجب اظهارا للتاسف على فوت نعمة النكاح الذى هو سبب لصونها وكفاية مؤنها والابانة اقطع لها من الموت حتى كان لها ان تغسله
ميتا قبل الابانة لا بعدها والحداد ويقال الاحداد وهما لغتان ان تترك الطيب والزينة والكحل والدهن المطيب وغير المطيب الا من عذر
وفى الجامع الصغير الا من وجع والمعنى فيه وجهان احدهما ما ذكرناه من اظهار التاسف والثانى ان هذه الاشياء دواعى الرغبة
فيها وهى ممنوعة عن النكاح فتجتنبها كيلا تصير ذريعة الى الوقوع فى المحرم وقد صح ان النبى عليه السلام لم يأذن للمعتدة فى الاكتحال
والدهن لا يعرى عن نوع طيب وفيه زينة الشعر ولهذا يمنع المحرم عنه قال الا من عذر لان فيه ضرورة والمراد الدواء لا الزينة ولو
اعتادت الدهن فخافت وجعا فان كان ذلك امرا ظاهرا يباح لها لان الغالب كالواقع وكذا لبس الحرير اذا احتاجت اليه لعذر لا باس به ولا
تختضب بالحناء لما روينا ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانه يفوح منه رائحة الطيب قال ولا حداد على كافرة لانها غير مخاطبة بحقوق الشرع
ولا على صغيرة لان الخطاب موضوع عنها وعلى الامة الاحداد لانها مخاطبة بحقوق الله تعالى فيما ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف المنع من الخروج لان فيه
ابطال حقه وحق العبد مقدم لحاجته قال وليس فى عدة ام الولد ولا فى عدة النكاح الفاسد احداد لانها ما فاتتها نعمة النكاح لتظهر التاسف والاباحة اصل

بزوال شدن نعمت نکاح که سبب عصمت و کفایت مؤنت است در حق زن و طلاق باین قاطع تر است برای نعمت را بنسبت موت شوهر چه زن
را جائز است که غسل دهد شوهر مرده خود را اگر باین نشده باشد و جائز نیست زن را که غسل دهد شوهر مرده خود را اگر باین شده باشد پس معلوم شد
که طلاق باین قاطع تر است مر نعمت مذکوره را بنسبت موت شوهرش پس بر مطلقه نیز حداد واجب خواهد شد و باید دانست که سبب وجوب حداد
دو چیز است یکی اظهار تأسف چنانچه مذکور شد دوم اینکه زینت نمودن باستعمال چیزهای مذکوره موجب رغبت مردان است بسوی این
و حال آنکه در حق زن مذکوره نکاح منع است پس باید که اجتناب نماید از استعمال چیزهای مذکوره تا در حرام نیفتد و بقبیل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم
زن معتده را اذن سرمه کشیدن و استعمال روغن نمودن نداد زیرا چه آن خالی نیست از بوی خوش و دران زینت موی سر است لهذا
استعمال آن منع است مر محرم را و باید دانست که آنچه مذکور شد که زن مذکوره را استعمال خوشبو و روغن و غیره جائز نیست مگر بسبب عذر پس مراد
ازان این است که بسبب عذر جائز است زیرا که استعمال آن چیزها کند چه دران ضرورت است ولیکن باید که نیت وی از استعمال آن دوا باشد نه زینت مسئلہ ۲
اگر زن مذکوره را عادت استعمال روغن باشد و بترک آن خوف درد و بیماری است پس اگر این امر ظاهر باشد و در ظن غالب جائز است مر مذکوره را استعمال چیزهای مذکوره زیرا چه
چیزیکه غالب آن در ظن وقوع آن بمنزله واقع و متحقق است و همچنین مضائقه نیست زیرا که لباس حریر پوشد وقتیکه او محتاج شود بسوی آن بسبب
عذری و جائز نیست زن مذکوره را حنا بستن بنا بر حدیثی که مذکور شد و همچنین جائز نیست زیرا پوشیدن لباس رنگین برنگ گل معصفر و زعفران
زیرا چه ازان بوی خوش می آید مسئلہ ۳ ــ حداد واجب نیست بر زن کافره زیرا چه او مخاطب و مکلف نیست بحقوق شرع و همچنین حداد واجب
نیست بر صغیره چه او مکلف نیست و بر کنیز حداد واجب است زیرا چه او مکلف و مخاطب است بحقوق شرع در چیزیکه ازان باطل نشود حق خواجه او یعنی
ف و بسبب حداد حق خواجه باطل نمیشود ص ولیکن بیرون رفتن از خانه در حق او منع نیست چه درین ابطال حق خواجه لازم می آید و حق بنده
مقدم است بر حق خدا تعالی چه بنده محتاج است ف و او تعالی محتاج نیست ص مسئلہ ۴ ــ و برعورتیکه در عدت نشسته باشد ام ولد بسبب
مردن خواجه حداد واجب نیست بر آن و همچنین برعورتیکه منکوحه بنکاح فاسد بوده در عدت نشسته باشد حداد واجب نیست بر آن زیرا چه در حق آنها زائل نشده است نعمت
نکاح تا آنها اظهار تأسف نمایند و زینت و استعمال چیزهای مذکوره مباح است در اصل ف و درین صورت منع آن یافته نشد در حق ایشان پس مباح باشد در حق آنها استعمال چیزهای مذکوره

ولا ينبغي ان تخطب المعتدة ولا بأس بالتعريض في الخطبة لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الى ان قال ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا وقال عليه السلام السر النكاح وقال ابن عباس رض التعريض ان يقول اني اريد ان اتزوج وعن سعيد بن جبير رض في القول المعروف اني فيك لراغب واني اريد ان نجتمع ولا يجوز للمطلقة الرجعية والمبتوتة الخروج من بيتها ليلا ولا نهارا والمتوفى عنها زوجها تخرج نهارا وبعض الليل ولا تبيت في غير منزلها اما المطلقة فلقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج وقيل الزنا ويخرجن لاقامة الحد واما المتوفى عنها زوجها فلانه لا نفقة لها فيحتاج الى الخروج نهارا لطلب المعاش وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال زوجها حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به حق عليها وعلى المعتدة ان تعتد في المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو البيت الذي تسكنه ولهذا لو زارت اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه وقال عليه السلام للتي قتل زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله وان كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها فاخرجها الورثة من نصيبهم انتقلت لان هذا انتقال بعذر والعبادات تؤثر فيها الاعذار فصار كما اذا خافت

ص **مسئله ۵** — سزاوار نیست کسی را که ف صراحةً ص خواستگاری نماید زن معتده را و اگر بطریق تعریض نماید مضائقه نیست زیرا چه در قرآن مجید آمده است که نباید که با آن زنان وعده سر نمائید مگر آنکه بگوئید قول معروف و پیغمبر صلعم فرموده است که معنی سر نکاح است و ابن عباس رض گفته است که تعریض اینست که بگوید کسی بحضور زن مذکوره من اراده نکاح دارم و معنی قول معروف مرویست بروایت سعید بن جبیر که بگوید مرد بزن من رغبت دارم بتو و اراده اجتماع دارم **مسئله ۶** — جائز نیست زن مطلقه را که از خانه بیرون رود نه در شب و نه در روز خواه آن زن مطلقه باشد بطلاق رجعی خواه بطلاق بائن زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید از بیرون رفتن و بیرون بردن آنها منع فرموده است مگر آنکه بکنند فاحشه ظاهره و بعض گفته اند که فاحشه عبارت است از نفس خروج و بعض گفته اند که زنا است و برای اقامت حد بیرون رفتن جائز است و زنیکه شوهرش مرده است جائز است وی را که از خانه بیرون رود در روز و هم در بعض اوقات شب ولیکن جائز نیست وی را که شب باشد شود مگر در منزل و مکان خود زیرا چه نفقه نیست مر او را در مال شوهر پس او محتاج است بآنکه بیرون برود در روز برای طلب معاش خود و گاه سبب خروج آن دراز میشود اتفاقاً تا آن زمان که شب می آید ف لهذا جائز است وی را خروج در بعض اوقات شب ص بخلاف مطلقه چه وی را خروج اصلا جائز نیست زیرا چه مر او را نفقه است از مال شوهرش حتی اگر خلع نماید زن بر نفقه عدت خود پس درین صورت بعضے گفته اند که جائز است وی را خروج در روز و بعضے گفته اند که جائز نیست وی را خروج اصلا زیرا چه او ساقط کرده است حق خود را که نفقه عدت است پس منع از خروج که حق شرع است باطل نخواهد شد **مسئله ۷** — واجب است بر زن معتده که عدت نشیند در خانه که سکونت میداشت در وقت وقوع طلاق یا در وقت موت شوهر خواه در وقت طلاق و موت شوهر در آن خانه باشد یا رفته باشد برای ملاقات مادر و پدر مثلا زیرا چه چنین مذکور است در قرآن مجید و نیز در حدیث آمده است که پیغمبر صلعم فرموده است مر زنی را که شوهرش کشته شده بود که سکونت کن در خانه خود تا آن زمان که عدت تو منقضی شود **مسئله ۸** — اگر حصه زن از خانه شوهرش که مرده است چنان باشد که کفایت نکند مر آن زن را برای سکونت و وارثان میت او را بیرون کنند از حصه خود و او را سکونت کردن ندهند پس درین صورت جائز است مر آن زن را که انتقال نماید از مکان خود زیرا چه وی را عذر است شدید و در عبادات اثر است ف و عدت نیز از قبیل عبادات است ص پس چنان شد که اگر زن معتده را خوف دزد باشد

على متاعها او خافت سقوط المنزل او كانت فيها باجرٍ ولا تجد ما تؤديه تنتقل وفي الفرقة بطلاق بائن او ثلث لا بد
من سترة بينهما ثم لا بأس لانه معترف بالحرمة الا ان يكون فاسقا يخاف عليها منه فحينئذ تخرج لانه عذر ولا تخرج
عما انتقلت اليه والاولى ان تخرج هو ويتركها وان جعلا بينهما امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فحسن وان ضاق عليهما
المنزل فلتخرج والاولى خروجه واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة فطلقها ثلثا او مات عنها في غير مصرٍ فان كان
بينها وبين مصرها اقل من ثلثة ايام رجعت الى مصرها لانه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء
وان كانت مسيرة ثلثة ايام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء كان معها ولي او لم يكن معناه
اذا كان الى المقصد ثلثة ايام ايضا لان المكث في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج الا ان الرجوع اولى
ليكون الاعتداد في منزل الزوج قال الا ان يكون طلقها او مات عنها زوجها في مصر فانها لا تخرج حتى تعتد ثم تخرج ان كان لها محرم

بر متاع خود در سکنای خود یا خوف افتادن آن خانہ باشد یا سکونت وی دران خانہ بطریق اجارہ باشد و اجرت آن میسر نباشد **ف** اوبرا جہ
درینصورتہا بسبب عذرہای مذکورہ انتقال می نماید و ہمچنین درینجا نیز **ص** و بعد ازان باید دانست کہ اگر فرقت واقع شود میان زن و شوہر
بسبب طلاق بائن یا بسبب سہ طلاق پس ضرورست کہ پردہ و حجاب باشد میان آنہا و اگر آن ہر دو در یک خانہ سکونت نمایند مضائقہ نیست مگر
پردہ و حجاب باشد میان آنہا زیرا چہ شوہر مذکور قائل ست باینکہ زن مذکورہ درینحالت حرام ست برا و **ف** پس سکونت در یک خانہ بشرط پردہ و حجاب
مضائقہ نیست درحق او **ص** مگر وقتیکہ آن مرد فاسق باشد **ف** و اطمینان خاطر نباشد ازو بلکہ خوف آنست کہ فعل حرام کند با زن
مذکورہ پس درین ہنگام زن مذکورہ بیرون شود از خانہ مذکور **ف** زیادہ سکونت کند دران خانہ **ص** چہ این عذرست **ف** زیرا برای
بیرون شدن از خانہ مذکور **ص** و بعد ازان چون سکونت کند درخانہ دیگر باید کہ ازان خانہ انتقال نماید و بہتر نیست کہ آن شوہر فاسق بیرون
شود از خانہ مذکور و بگذارد زن مذکورہ را دران خانہ و اگر آنہا مقرر نمایند برای مانعت وطی زنی ثقہ را کہ قادر باشد بر مانعت وطی پس این مستحسن ست
ف خواہ شوہر مذکور صالح باشد یا فاسق **ص** و اگر منزل سکونت تنگ باشد در حق آنہا پس باید کہ بیرون شود زن مذکورہ ازانخانہ و بہتر این ست کہ
شوہر مذکور بیرون شود ازانخانہ **ف** و زن مذکورہ دران خانہ سکونت نماید ہمچہ کہ مذکور شد وقتیکہ نباشد مر شوہر را مگر یک خانہ **ص** مسئلہ ۹
اگر سفر کرد زنی با شوہر خود بقصد مکہ و شوہر مذکور وی را سہ طلاق داد و یا در اثنای راہ یا مرد شوہر مذکور و گذاشت آن زن را در غیر شہر پس اگر میان آن
مکان و میان شہر مذکور آنقدر مسافت باشد کہ کمتر از سہ روز راہ کہ در وی طی شود پس درینصورت زن مذکورہ را باید کہ مراجعت نماید بسوی شہر خود
زیرا چہ این مراجعت خروج ابتدائی نیست بلکہ بنا بر خروج سابق ست و اگر مسافت مذکورہ مسافت سہ روز باشد پس درینصورت زن مذکورہ مختار ست
اگر خواہد مراجعت نماید بسوی شہر خود و اگر خواہد برود بسوی زیارت مکہ برابر ست خواہ ہمراہ وی ولی او باشد یا نباشد قال رض این وقتیست کہ میان مکان
مذکور و میان مکہ مسافت سہ روز باشد زیرا چہ در ماندن آن زن دران مکان زیادہ خوف ست بہ نسبت خروج ازان مکان و لیکن مراجعت نمودن
بسوی خانہ شوہر اولی ست تا عدت نشیند در منزل شوہر اگر در صورت مذکورہ شوہر مذکور بعد از طلاق یا بعد از مردن بگذارد زن مذکورہ را در شہرے
پس درینصورت زن مذکورہ را باید کہ بیرون نشود از شہر مذکور تا آنزمان کہ عدت او منقضی شود و بعد ازان برآید ازان شہر اگر ہمراہ او محرمے باشد

وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح ان كان معها محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل ان تعتد لهما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذى الغربة ووحشة الوحدة وهذا عذر وانما الحرمة للسفر وقد ارتفعت بالمحرم وله ان العدة امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج الى ما دون السفر بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فلما حرم عليها الخروج الى السفر بغير المحرم ففي العدة اولى

باب ثبوت النسب

ومن قال ان تزوجت فلانة فهي طالق فتزوجها فولدت ولدا لستة اشهر من يوم تزوجها فهو ابنه وعليه المهر اما النسب فلانها فراشه لانها لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح فقد جاءت به لاقل منها من وقت الطلاق فكان العلوق قبله في حالة النكاح والتصور ثابت بان تزوجها وهو يخالطها فوافق الانزال النكاح والنسب يحتاط في اثباته واما المهر فلانه لما ثبت النسب منه جعل واطئا حكما فتأكد المهر به قال ويثبت نسب ولد المطلقة الرجعية اذا جاءت به لسنتين او اكثر ما لم تقر بانقضاء عدتها لاحتمال العلوق في حالة العدة لجواز انها تكون ممتدة الطهر وان جاءت به لاقل من سنتين بانت من زوجها بانقضاء العدة

واینکه مذکور شد قول امام ابی حنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که اگر همراه وی محرم باشد پس باکی نیست در اینکه برآید از شهر مذکور پیش از گذشتن عدت ودلیل ایشان اینست که برآمدن ازان شهر مباح است ویرا تا دفع شود ازوی مشقت وکلفت سفر ووحشت تنهائی واین عذر است وحرمت سفر مرتفع میشود بسبب همراه شدن محرم ودلیل ابی حنیفه رح این است که عدت مانع تر است ویرا از برآمدن به نسبت عدم همراهی محرم زیرا چه جائز است زن را که برآید وبرود بدون محرم در مسافتیکه کمتر از حد سفر است واین جائز نیست معتده را وهرگاه حرام است در حق زن بیرون شدن ورفتن بسفر بغیر محرم پس بسبب عدت بطریق اولی حرام خواهد بود والله اعلم بالصواب

باب در بیان ثبوت نسب مسئله ۱ اگر گفت شخصی که اگر نکاح کنم فلانه زن را پس وی طلاق است وبعد ازان نکاح کرد آنرا واوزن مذکوره فرزندی زائید بعد از شش ماه از روز نکاح پس نسب آن فرزند ثابت میشود وواجب میشود بروی مهر اما نسب بجهت آنکه زن مذکوره وقت علوق فراش ویست چه زن مذکوره فرزند زائیده است بعد از گذشتن شش ماه کامل از روز نکاح واین عبارت است از زیاده از مدت وقوع طلاق بسبب آنکه طلاق واقع شده است بعد از نکاح پس علوق پیش از وقوع طلاق است در حالت نکاح ف سوال متصور نیست علوق در حالت نکاح چه هرگاه نکاح علوق نماند بلکه بعد از وطی وآن متاخر است از نکاح پس چگونه ثابت شد که علوق پیش از وقوع طلاق است چه وطی ووقوع طلاق هر دو بعد از نکاح است جواب ص متصور است علوق در حالت نکاح بایطور که نکاح کرده باشد زن مذکوره را در حالیکه او با وی مختلط است پس نکاح وانزال معا اتفاق شد ونسب امریست که احتیاط نموده میشود در اثبات آن ف لهذا برای اثبات آن چنین احتمال اعتبار نموده شد ص اما وجوب مهر پس بجهت آنست که هرگاه ثابت شد نسب فرزند مذکور از وی پس او وطی کننده شمرده شد حکما پس واجب شد مهر بسبب وطی مسئله ۲ – اگر شخصی طلاق رجعی داد زن خود را وزن مذکوره فرزندی زائید بعد از گذشتن دو سال از وقت طلاق یا زیاده ازان پس نسب آن فرزند ثابت است از شخص مذکور اگر زن مذکوره اقرار نکرده باشد بانقضای عدت بسبب آنکه احتمال است که حمل شده باشد در حالت عدت بنابر آنکه شاید طهر زن مذکوره دراز باشد ف پس مدت دراز خواهد شد بنابر درازی طهر ص واگر فرزند زائید کمتر از دو سال از وقت طلاق پس زن مذکور بائن میگردد از شوهر خود بسبب گذشتن عدت ف بوضع حمل

وثبت نسبه لوجود العلوق في النكاح او في العدة ولا يصير مراجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعا بالشك وان جاءت به لاكثر من سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطء مراجعا والمبتوتة يثبت نسب ولدها اذا جاءت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش قبل العلوق فيثبت النسب احتياطا واذا جاءت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون منه لان وطيها حرام الا ان يدعيه لانه التزمه وله وجه بان وطيها بشبهة في العدة فان كانت المبتوتة صغيرة يجامع مثلها فجاءت بولد لتسعة اشهر لم يلزمه حتى تاتي به لاقل من تسعة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح يثبت النسب منه الى سنتين لانها معتدة يحتمل ان تكون حاملا ولم تقر بانقضاء العدة فاشبهت الكبيرة ولهما ان لانقضاء عدتها جهة معينة وهو الاشهر فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة فوق اقرارها لانه لا يحتمل الخلاف والاقرار يحتمله

ص و نسب فرزند مذکور ثابت میشود از شخص مذکور زیرا که احتمال است که علوق پیش از طلاق باشد در حالت نکاح و نیز احتمال است که بعد از طلاق باشد در ایام عدت و رجعت ثابت نمیشود بجهت شک چنانچه احتمال علوق بعد از طلاق است همچنین احتمال آن پیش از طلاق است پس رجعت ثابت نخواهد شد بسبب شک و اگر زن مذکوره فرزند زاید بعد از گذشتن زیاده از دو سال پس درین صورت رجعت ثابت میشود زیرا که حمل درین صورت بعد از طلاق است و ظاهر این است که آن حمل از شخص مذکور است چه زنا ثابت نیست بر زن مذکوره پس ثابت شد که شخص مذکور در ایام عدت وطی کرده است بسبب این وطی رجعت ثابت خواهد شد مسئله ۳ - اگر شخصی طلاق بائن داد زن خود را و فرزند زاید در مدت کمتر از دو سال از وقت طلاق پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شخص مذکور زیرا که احتمال است که حمل او موجود باشد در وقت طلاق پس یقین نیست بزوال فراش پیش از حمل لهذا نسب فرزند مذکور ثابت خواهد شد احتیاطاً و اگر زن مذکوره فرزند زاید بعد از گذشتن دو سال از وقت فرقت ثابت نمیشود نسب فرزند مذکور چه حمل درین صورت حادث است بعد از طلاق پس آن فرزند از شخص مذکور نیست چه وطی آن زن حرام است ولیکن اگر شخص مذکور دعوت آن فرزند نماید ثابت میشود نسب آن فرزند از وی چه التزام آن نمود و توجیه آن ممکن است باینطور که شاید بالشبهه وطی کرده باشد زن مذکوره را در اثنای عدت مسئله ۴ - اگر شخصی طلاق بائن داد زن خود را که صغیره است ولیکن چنان است که مثل آن وطی کرده میشود و زن مذکوره فرزند زاید بعد از گذشتن نه ماه از وقت طلاق پس نسب آن فرزند از شخص مذکور ثابت نمیشود و اگر در کمتر از نه ماه بزاید ثابت میشود نسب این فرزند از شخص مذکور و این نزد ابوحنیفه و محمد رح است و ابویوسف رح گفته است که ثابت میشود نسب فرزند مذکور از آن شخص اگرچه بزاید آن زن مذکوره بگذشتن دو سال از وقت طلاق زیرا که زن مذکوره معتده است احتمال است که حمل در وی موجود باشد و [illegible] اقرار نکرده است بگذشتن عدت پس این صغیره مانند کبیره است و دلیل امام ابوحنیفه و محمد رح اینست که عدت زن مذکوره شمار ماه متعین است پس بعد از گذشتن سه ماه بحکم شرع عدت او منقضی خواهد شد ف اگرچه اقرار بران نکرده باشد ص چه حکم شرع بدلالت کردن بر انقضای عدت زیاده تر است از اقرار وی بانقضای عدت زیرا که حکم شرع احتمال خلاف ندارد و اقرار احتمال آن دارد ف پس از گذشتن سه ماه که عدت اوست اگر فرزندی بزاید در مدت کمتر از شش ماه ثابت میشود نسب آن فرزند و اگر بزاید آنرا در مدت زیاده از آن نسب فرزند مذکور ثابت نمیشود چه زن مذکوره فراش شوهر مذکور نیست بجهت آنکه کلام در صورتیست که زن مذکوره صغیره نابالغه است که حیض نمی آید او را لهذا عدت او بگذشتن سه ماه گذشت و بعد از گذشتن سه ماه پس احتمال نیست که حمل موجود باشد در وقت طلاق لیکن زوال فراش پیش از حمل یقینی است لهذا نسب آن فرزند ثابت نخواهد شد

وان كانت مطلقة طلاقا رجعيا فكذلك الجواب عندهما وعنده يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانه يجعل
واطيا في آخر العدة وهي الثلثة الاشهر ثم تاتي به لاكثر مدة الحمل وهو سنتان وان كانت الصغيرة ادعت الحبل
في العدة فالجواب فيها وفي الكبيرة سواء لان باقرارها يحكم ببلوغها ويثبت نسب ولد المتوفى عنها زوجها ما بين
الوفاة وبين السنتين وقال زفر اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم
بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة فصار كما اذا اقرت بالانقضاء كما بينا في الصغيرة الا انا نقول لانقضاء عدتها
جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحبل لانها ليست بمحل قبل البلوغ وفيه شك واذا اعترفت
المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين فبطل الاقرار وان جاءت به
لستة اشهر لم يثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاقه يتناول كل معتدة واذا ولدت المعتدة
ولدا لم يثبت نسبه عند ابي حنيفة رح الا ان يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اعتراف
من قبل الزوج فيثبت النسب من غير شهادة وقال ابو يوسف ومحمد رح يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولد

ص اگر صغیره مذکوره مطلقه بطلاق رجعی باشد پس حکم آن درین صورت نیز چنان است که مذکور شد نزد ابی حنیفه و محمد رح و ابو یوسف رح میگوید که نسب فرزند
مذکور ثابت شود اگر متولد شود در مدت بیست و هفت ماه از وقت طلاق زیرا چه حساب نموده میشود که شوهرش وطی کرده است ویرا در آخر ایام عدت که آن سه ماه
است و بعد ازان فرزند زائیدن مذکوره در اکثر مدت حمل که دو سال است و اگر صغیره مذکوره دعوی حمل کند در مدت عدت پس حکم آن و حکم زن کبیره برابر است ف یعنی
نسب فرزندی ثابت شود ص زیرا چه باقرار او ثابت شد که او بالغه است مسئله ۵ - اگر بزاید زنیکه شوهرش مرده است فرزندی را پس نسب آن ثابت است
اگر بزاید آنرا در مدت دو سال از وقت وفات و زفر رح گفته است که اگر بزاید آنرا در شش ماه وقتیکه شش ماه بگذرد بعد از گذشتن عدت وفات پس درین صورت نسب
فرزند مذکور ثابت نشود زیرا چه عدت زن مذکوره بعد از گذشتن چهار ماه و ده روز منقضی میگردد بحکم شرع ف چه عدت او در شرع همین مقرر است ص
پس چنان شد که اقرار کند زن مذکوره بانقضای عدت خود چنانچه در مسئله صغیره سابق مذکور شد و علمای ما رح میگویند که عدت زن مذکوره بچهار ماه و ده روز
متعین نیست بلکه برای عدت او جهت دیگر نیز هست و آن وضع حمل است چه نکاح بازن کبیره سبب حمل است بخلاف صغیره چه اصل دران عدم حمل است زیرا چه
صغیره محل نیست پیش از بلوغ و در بلوغ صغیره مذکوره شک است مسئله ۶ - اگر اعتراف و اقرار نمود زن معتده بانقضای عدت خود و بعد ازان
فرزندی زائید در کمتر از شش ماه از وقت اقرار پس نسب آن فرزند ثابت شود زیرا چه ظاهر شد که زن مذکوره کاذب است در اقرار مذکور پس آن اقرار
باطل است و اگر زن مذکوره فرزندی بزاید بعد از گذشتن شش ماه از وقت اقرار پس نسب آن فرزند ثابت نشود زیرا چه بطلان اقرار مذکور معلوم نیست
چه احتمال است که حمل وی حادث شده باشد بعد از اقرار مذکور و باید دانست که آنچه مذکور شد درین مسئله از حکم زن معتده جاریست در حق هر زن معتده
ف خواه در عدت نشسته باشد بسبب طلاق بائن یا بسبب وفات شوهر و خواه عدت او بشمار ماه باشد خواه بشمار حیض مسئله ۷ - زن
معتده وقتیکه فرزند بزاید پس نسب آن فرزند ثابت نشود نزد ابی حنیفه رح مگر وقتیکه گواهی دهند بولادت او دو مرد یا یک مرد و دو زن ف
و این وقتیست که حمل آن ظاهر نباشد و نه اعتراف آن نموده باشد شوهرش ص و اما اگر حمل ظاهر باشد یا شوهرش اعتراف آن نموده باشد پس
درین صورت نسب فرزند مذکور ثابت شود بغیر گواهی گواهان و صاحبین رح گفته اند که در جمیع صورتها نسب ثابت شود بگواهی یک زن زیرا چه فراش شوهر
ثابت و قائم است بسبب قیام عدت و قیام فراش موجب لزوم نسب فرزند است بر شوهر و حاجت نیست مگر بسوی اثبات ولادت و تعیین فرزند

إنه منها فتتعين بشهادتها كما في حال قيام النكاح ولأن العدة تنقضي بإقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة
فمست الحاجة إلى إثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما إذا كان ظهر الحبل أو صدر الاعتراف من الزوج لأن
النسب ثابت قبل الولادة والتعيين يثبت بشهادتها فإن كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد
على الولادة أحد فهو ابنه في قولهم جميعا وهذا في حق الإرث ظاهر لأنه خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم أما في حق
النسب هل يثبت في حق غيرهم قالوا إذا كانوا من أهل الشهادة يثبت لقيام الحجة ولهذا قيل تشترط لفظة الشهادة
وقيل لا تشترط لأن الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم بإقرارهم وما ثبت تبعا لا يراعى فيه الشرائط وإذا تزوج
الرجل امرأة فجاءت بولد لأقل من ستة أشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبه لأن العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه
وإن جاءت به لستة أشهر فصاعدا يثبت نسبه منه اعترف به الزوج أو سكت لأن الفراش قائم والمدة تامة فإن جحد الولادة يثبت بشهادة
امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى لو نفاه الزوج يلاعن لأن النسب يثبت بالفراش القائم واللعان إنما يجب بالقذف وليس من ضرورته وجود
الولد فإنه يصح بدونه فإن ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك منذ أربعة أشهر وقالت هي منذ ستة أشهر فالقول قولها وهو ابنه لأن الظاهر شاهد لها فإنها تلد ظاهرا من نكاح

بدلیل آنکه این حجت بهمان فرزند است که زن مذکوره زائیده و این مقدار ثابت میشود بگواهی یک زن چنانچه آن ثابت میشود بگواهی یک زن در حالت قیام
نکاح **ف** اگر شوهر انکار آن نماید **ص** و نیز امام ابوحنیفه رح آنست که عدت زن مذکوره منقضی میشود باقرار او بوضع حمل و عدت گذشته حجت نیست پس
حاجت افتاد بسوی اثبات نسب ابتداءً لهذا برای اثبات آن شرط نموده شده است حجت کامل **ف** که عبارت است از گواهی دو مرد یا یک مرد و دو زن **ص**
بخلاف آنکه اگر حمل ظاهر باشد یا شوهر اعتراف آن نموده باشد زیرا چه درینصورت نسب آن ثابت است پیشتر از ولادت و تعیین فرزند ثابت میشود
بگواهی یک زن **ف** که قابله است مثلاً **ص** **مسئله** اگر زن معتده که بسبب وفات شوهر در عدت نشسته است فرزند زائید و گفت که این فرزند
من است و تصدیق می نمودند وارثان شوهر و گواهی نداد کسی بر ولادت آن فرزند پس آن فرزند شوهر مذکور است نزد جمیع علمای ما رح ولیکن باید دانست که
این در حق ارث ظاهر است زیرا چه ارث خالص حق وارثان است پس تصدیق آنها مقبول و معتبر خواهد بود در حق ارث و اما در حق ثبوت نسب آن فرزند
در حق غیر آنها تصدیق آنها مقبول است یا نه پس فقها گفته اند که اگر آنها از اهل شهادت اند پس ثابت میشود نسب آن در حق غیر آنها نیز بسبب آنکه حجت
یافته شد لهذا بعضی از علما شرط نموده اند که تصدیق آنها بلفظ شهادت باشد و بعضی شرط آن نکرده اند زیرا چه ثبوت نسب آن در حق غیر آنها تابع
ثبوت نسب است در حق آنها بنا بر اقرار آنها و چیزیکه تابعاً ثابت میشود بنا بر چیزی پس در آن رعایت جمیع شرائط درکار نیست **مسئله** اگر نکاح کرد شخصی
زنی را و او فرزندی زائید در کمتر از شش ماه از وقت نکاح پس ثابت نمیشود نسب آن فرزند از شخص مذکور زیرا چه حمل مذکور سابق است از نکاح پس آن
حمل از آن شخص نیست و اگر آن زن فرزند زائید بعد از شش ماه از وقت نکاح یا زیاده از آن پس ثابت میشود نسب آن فرزند از شخص مذکور خواه او اعتراف
آن نماید یا ساکت ماند زیرا چه فراش موجود و قائم است و مدت حمل کامل و تمام است پس اگر انکار ولادت نماید شوهر مذکور پس ولادت آن ثابت میشود بگواهی
یک زن و بعد از ان نسب ثابت میشود بنا بر فراش چه فراش قائم و موجود است و چون نسب ثابت شد پس اگر نفی آن کند شوهر مذکور لازم می آید لعان بسبب
آنکه نفی مذکور قذف است چه در ان نسبت زنا است بزن مذکوره و ضرور نیست برای لعان وجود فرزند چه آن بدون فرزند هم صحیح میشود پس اگر بعد از
زائیدن فرزند زن و شوهر اختلاف نمایند بدینوجه که شوهر بگوید نکاح کردم من ترا از مدت چهار ماه و زن بگوید که نکاح کرده تو مرا از مدت شش ماه
پس قول زن مقبول است **ف** و آن فرزند فرزند شوهر مذکور است **ص** زیرا چه ظاهر حال شاهد زن است چه ظاهر همین است که او بسبب نکاح زائیده است

لانه من سفلة ولم يذكر الاستحلاف وهو على الاختلاف وان قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت امرأة على
الولادة لم تطلق عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح تطلق لان شهادتها حجة في ذلك قال عليه السلام شهادة النساء
جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه ولانها لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق ولابي حنيفة رح انها ادعت
الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لان شهادتهن ضرورية في حق الولادة فلا تظهر في حق الطلاق لانه
ينفك عنها وان كان الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غير شهادة عند ابي حنيفة رح وعندهما تشترط شهادة القابلة لانه
لا بد من حجة لدعواها الحنث وشهادتها حجة فيه على ما بينا وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه وهو الولادة
ولانه اقر بكونها مؤتمنة فيقبل قولها في رد الامانة قال واكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشة رض الولد لا يبقى في البطن
اكثر من سنتين ولو بظل مغزل واقله ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين
فبقي للحمل ستة اشهر والشافعي رح يقدر الاكثر باربع سنين والحجة عليه ما رويناه والظاهر انها قالته سماعا اذ العقل
لا يهتدي اليه ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم اشتراها لزمه

نه بسبب زنا و باید دانست که قول مذکور مقبول است با سوگند یا بغیر سوگند پس دران اختلاف است **ف** نزد صاحبین رح قول وے
با سوگند مقبول ست و نزد ابی حنیفه رح بغیر سوگند **ص** **مسئله ۱۰** – اگر شخصے گوید بزن خود که هرگاه بزائی تو فرزندی پس بر تو طلاق ست
و بعد ازان گواهی داد زنی بر زائیدن فرزند پس طلاق واقع نمیشود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که طلاق واقع میشود
بجهت آنکه شهادت یک زن حجت است برای اثبات ولادت چه رسول صلعم فرموده است که شهادت زنان جائز است در چیزیکه جائز نیست
مردان را که نظر کنند بسوی آن و هرگاه گواهی یک زن مقبول شد بر ولادت پس مقبول خواهد بود در چیزیکه مبتنی است بر ولادت و آن طلاق است و
و دلیل ابی حنیفه رح اینست که زن مذکوره دعوی حنث مینماید بر شوهر مذکور و او منکر است پس ثابت نخواهد شد مگر بحجت تام و سر آن اینست
که گواهی زن مقبول است در حق ولادت بنا بر ضرورت پس آن گواهی ظاهر نخواهد شد در حق طلاق زیرا چه طلاق امریست که منفک میشود
از ولادت و از لوازم آن نیست اگرچه دریجا بخصوصیت مقام از لوازم آن شده است و در مسئله مذکوره اگر شوهر مذکور اقرار حمل کند پس طلاق
واقع میشود بر زن مذکوره بغیر گواهی گواه در این نزد ابی حنیفه رح است و نزد صاحبین رح درینصورت نیز گواهی قابله شرط است زیرا چه حجت ضرور است
برای اثبات دعوی حنث و گواهی قابله حجت است درین امر بنا بر آنچه مذکور شد و دلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که اقرار حمل اقرار است بچیزیکه حمل منجر به آن است و مفضی است بسوی آن و آن چیز ولادت است
و دوم اینست که شوهر مذکور هرگاه اقرار بحمل کرد پس اقرار کرد باینکه زن مذکوره امین است چه فرزند نزد او امانت است پس قول وی مقبول خواهد شد
در واپس دادن امانت **ف** مانند قول مودع **ص** **مسئله ۱۱** – اکثر مدت حمل دو سال است بسبب قول عائشه رض که فرزند در شکم باقی نمی ماند
زیاده از دو سال بقدر سایه مغزل و در حال دوران آن نمی ماند و اقل مدت حمل شش ماه است زیرا چه در قرآن مجید مذکور است که مدت حمل و فصال سی ماه است
و ابن عباس رض گفته است که مدت فصال دو سال است پس باقی ماند برای حمل شش ماه **ف** و باید دانست که فصال عبارت است از باز داشتن طفل
از خوردن شیر بعد از گذشتن رضاع **ص** و شافعی رح گفته است که اکثر مدت حمل چهار سال است و آیت مذکوره مع قول ابن عباس حجت است
بر او و ظاهر اینست که شافعی رح بنا بر دلیل سماعی گفته باشد چه عقل را در چنین امور راه نیست **مسئله ۱۲** – اگر شخصے نکاح کرد کنیزی را و بعد ازان
طلاق او آنرا و بعد ازان خرید آنرا پس اگر کنیز مذکوره فرزندی بزاید در مدت کمتر از شش ماه از روزیکه خریده است آنرا پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شخص مذکور

والامام يلزمه لانه في الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق على الشراء وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب وقته فلا بد من دعوة وهذا اذا كان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعيا اما اذا كان اثنتين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت عليه حرمة غليظة فلا يضاف العلوق الا الى ما قبله لانها لا تحل بالشراء

ومن قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت على الولادة امرأة فهي ام ولده لان الحاجة الى تعيين الولد ويثبت ذلك بشهادة القابلة بالاجماع ومن قال لغلام هو ابني ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأته فهي امرأته وهو ابنه يرثانه وفي النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطء عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح وجه الاستحسان ان المسئلة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك وضعا وعادة ولو لم يعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة في دفع الرق لا في استحقاق الارث

باب حضانة الولد ومن احق به

واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالام احق بالولد لما روي ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء

و اگر در مدت زیاده از ان بزاید پس نسب فرزند مذکور ثابت نمیشود زیرا که در صورت اول فرزند مذکور فرزند زن معتده است چه علوق در صورت سابق است بر خریدن آن و در صورت دوم آن فرزند فرزند کنیز مملوکه وی است چه حمل حادث است پس نسبت نموده خواهد شد بسوی اقرب اوقات که بعد از خریدن است چون در صورت دوم فرزند مذکور فرزند کنیز مملوکه است پس برای ثبوت نسب آن دعوت ضرورت و اینکه مذکور شد وقتیست که یک طلاق داده باشد خواه بائن خواه رجعی یا خلع نموده باشد ۱۱ و وقتیکه دو طلاق داده پس درینصورت نسب آن فرزند ثابت میشود اگر متولد شود تا بدو سال از وقت طلاق زیرا که درینصورت زن مذکوره حرام است بحرمت غلیظه پس نسبت حمل آن نموده نخواهد شد مگر بسوی وقتیکه پیش از طلاق است چه کنیز مذکور حلال نمیشود بسبب خریدن مسئله ۱۳- اگر شخصے گفت بکنیز خود که اگر در شکم تو فرزند باشد پس آن فرزند از من است و گواهی داد زنی بر ولادت آن پس کنیز مذکوره ام ولد آن شخص میگردد زیرا که درینصورت حاجت است بسوی تعیین الفرزند ف باین طور که این فرزند زائیده است کنیز مذکور ص و آن ثابت شد بگواهی قابله باجماع مسئله ۱۴- اگر شخصے گفت صبی را که این پسر من است بعد از ان مرد و آمد مادرش و گفت که من زوجه شخص مذکورم پس آن زن زن شخص مذکور است و آن صبی فرزند او و مادر و فرزند هر دو وارث او خواهند شد و در نوادر مذکور است که این از روی استحسان است و مقتضای قیاس آنست که زن مذکوره وارث نشود زیرا که نسب چنانچه ثابت میشود بسبب نکاح صحیح همچنین ثابت میشود بسبب نکاح فاسد و بسبب وطی بشبهه و بسبب ملک یمین پس قول آن شخص که این صبی پسر من است اقرار نیست بنکاح زن مذکوره و وجه استحسان آنست که مسئله دران صورت است که زن مذکوره معروف و مشهور باشد بحریت و هم مشهور باشد باینکه او مادر آن صبی و نکاح صحیح متعین است از روی عادت و وضع و اگر معلوم نباشد که زن مذکوره حره است و وارثان بزن مذکوره میگویند که تو ام ولد هستے پس برای زن مذکوره از میراث نیست زیرا که ظهور حریت باعتبار اینکه دار دار اسلام است حجت است برای دفع رقیت نه برای استحقاق ارث و الله اعلم بالصواب

باب در بیان حضانت ولد یعنی تربیت فرزند صغیر ص مسئله ۱- اگر فرقت واقع شود میان زن و شوی که فرزند صغیر در کنار آنها است پس مادرش احق است باینکه آن فرزند را نزد خود نگاه دارد ف و خدمت پرورش او نماید ص بجهت آنکه مرویست که زنی بحضور پیغمبر علیه السلام عرض کرد و گفت یا رسول خدا این پسر من است و شکم من وعای او بود و کنار من برای او مکان سکونت هست

وثديي له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال عليه السلام انت احق به مالم تتزوجي ولان الام اشفق واقدر على الحضانة فكان الدفع اليها انظر واليه اشار الصديق رض ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قال حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابة حاضرون متوافرون والنفقة على الاب على ماذكر ولا تجبر الام عليه لانها عست تعجز عن الحضانة فان لم تكن له ام فام الام اولى من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فان لم تكن ام الام فام الاب اولى من الاخوات لانها من الامهات ولهذا تحرز ميراثهن السدس ولانها اوفر شفقة للولاد فان لم تكن له جدة فالاخوات اولى من العمات والخالات لانهن بنات الابوين ولهذا قدمن في الميراث وفي رواية الخالة اولى من الاخت لاب لقوله عليه السلام الخالة والدة وقيل في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش انها كانت خالته وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لهن من قبل الام ثم الخالات اولى من العمات ترجيحا لقرابة الام وينزلن كما نزلنا الاخوات معناه ترجيح ذات قرابتين ثم قرابة الام ثم العمات ينزلن كذلك

وپستان من مر او را سقا است **ف** يعنی جبر لست كه ازان شيری نوشد **ص** وميخواهد پدر او كه او را از من بگيرد **ف** وخود نگاهدارد **ص** پس رسول خدا عليه السلام بآن زن فرمود كه تو احق هستی باين فرزند **ف** بنسبت پدرش **ص** مادامیكه تو نكاح نكنی با شخص اجنبی بجهت آنكه مادر شفيق ترست وقادر ترست بر حضانت پس سپردن صغير بمادر نافع است در حق صغير بآن اشاره كرده است صديق رض وقتيكه گفت كه آب دهن او يعنی آب دهن مادر بهتر ست براي اين طفل از شهد يكه نزد تست يا عمر وصديق رض اين را دران وقت گفته بود كه فرقت واقع شده بود ميان عمر رض ميان زوجه او **ف** كه مادر عاصم است وعاصم در كنار او بود ومیخواست عمر رض كه عاصم را ازوی بگيرد **ص** ودرين وقت اكثر صحابه رض حاضر بودند **ف** وهيچكس از ايشان انكار آن نكرد **ص** ونفقه آن صغير واجب ست بر پدر بنا بر آنچه ذكر آن خواهد آمد وآينده است كه مادر اگر اباكند از حضانت فرزند صغير پس جبر كرده نمی شود بر او بانيكه حضانت آن نمايد زيرا كه او شايد كه از حضانت آن عاجز باشد **ف** وقتوا نكه حضانت آن نمايد **ص** مسئله بدانكه اگر مادر صغير زنده نباشد پس درينصورت مادر مادر اولی است از مادر پدر زيراچه ولايت حضانت مستفاد وحاصل ست از جانب مادر و اگر مادر مادر نباشد پس درين هنگام مادر پدر اولی ست از خواهر وغيره بجهت آنكه مادر پدر از جمله مادران ست لهذا مادر پدر ميگيرد سدس را از تركه فرزند پسر خود **ف** كه نصيب مادر ست **ص** وبجهت آنكه مادر پدر شفيق ترست در حق اولاد خود واگر جده نباشد پس درين هنگام خواهر اولی ست از عمه وخاله زيراچه آنها دختران مادر و پدر آن صغير اند **ف** يا دختران مادر يا پدر وی اند **ص** لهذا آنها مقدم اند در ميراث از عمه وخاله ودر يک روايت چنين آمده است كه خاله اولی است از خواهر علاتی زيراچه پيغمبر عليه السلام فرموده است كه خاله مادر ست **ف** يعنی بمنزله مادر **ص** ومنقول ست كه در قول خدا تعالی برداشت يوسف عم پدر ومادر خود را بر تخت خود مراد از مادر خاله است بدانكه خواهر عينی مقدم است بر خواهر اخيافی وعلاتی وخواهر اخيافی مقدم ست بر خواهر علاتی زيراچه حق حضانت آنها از جانب مادر ثابت ست وبعد ازان بدانكه خاله مقدم است از عمه بنا بر آنكه قرابت جانب مادر ترجيح دارد وبدانكه ترتيب ميان خاله ها مانند ترتيب ست ميان خواهران يعنی صاحب دو قرابت ترجيح دارد بر صاحب يک قرابت بايطور كه خاله كه خواهر عينی مادر ست ترجيح دارد بر خاله كه خواهر اخيافی يا علاتی مادر ست وهمچنين خاله اخيافی ترجيح دارد بر خاله علاتی وهمچنين ترتيب ست ميان عمها

وكل من تزوجت من هؤلاء يسقط حقها لما روينا ولأن زوج الأم إذا كان أجنبيا يعطيه نزرا وينظر إليه شزرا فلا نظر قال إلا الجدة إذا كان زوجها الجد لأنه قام مقام أبيه فينظر له وكذلك كل زوج هو ذو رحم محرم منه لقيام الشفقة نظرا إلى القرابة القريبة ومن سقط حقها بالتزوج يعود إذا ارتفعت الزوجية لأن المانع قد زال فإن لم يكن للصبي امرأة من أهله واختصم فيه الرجال فأولاهم أقربهم تعصيبا لأن الولاية للأقرب وقد عرف الترتيب في موضعه غير أن الصغيرة لا تدفع إلى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم تحرزا عن الفتنة والأم والجدة أحق بالغلام حتى يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجي وحده وفي الجامع الصغير حتى يستغني فيأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده والمعنى واحد لأن تمام الاستغناء بالقدرة على الاستنجاء ووجهه أنه إذا استغنى يحتاج إلى التأدب والتخلق بآداب الرجال وأخلاقهم والأب أقدر على التأديب والتثقيف والخصاف رحمه الله قدر الاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب والأم والجدة أحق بالجارية حتى تحيض لأن بعد الاستغناء تحتاج إلى معرفة آداب النساء والمرأة على ذلك أقدر وبعد البلوغ تحتاج إلى التحصين والحفظ والأب فيه أقوى وأهدى وعن محمد رحمه الله أنها تدفع إلى الأب إذا بلغت حد الشهوة

و بدانکه هر کدام ازینها که حضانت حق اوست هرگاه نکاح نماید با کسی اجنبی باطل میشود حق او در حضانت بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد و بجهت آنکه شوهر مادر در صورتیکه اجنبی باشد خواهد داد آن صغیر را چیزی قلیل و بنظر غضب نگاه خواهد کرد پس درین هنگام در بودن صغیر نزد مادر شفقت و اصلاح و نفع او نیست مگر در صورتیکه نکاح کرده باشد مادر صغیر با عم او یا که برادر پدر وی است یا صغیر نزد مادر باشد که نکاح کرده است آنرا جد آن صغیر زیرا چه هم جد قائم مقام پدر است پس شفقت خواهد کرد در حق وی و همچنین حکم است در هر صورتیکه شوهر زن مذکور ذو رحم محرم صغیر مذکور باشد زیرا چه شفیق است در حق آن صغیر بسبب قرابت قریبه **مسئله ۳** - هر زنیکه باطل شود حق حضانت او بسبب نکاح کردن او با کسی اجنبی باز عود میکند حق او وقتیکه زائل شود زوجیت میان او و میان شوهر مذکور زیرا چه مانع استحقاق حضانت در حق او درین هنگام زائل میشود **مسئله ۴** - اگر نباشد زنیکه حضانت صغیر حق اوست و خصومت نمایند مردان پس درین صورت کسیکه اقرب عصبات اوست اولی است بحضانت صغیر زیرا چه ولایت مر اقرب است و ترتیب عصبات مقرر و معلوم است در موضع آن و لیکن باید دانست که صغیره سپرد کرده نمیشود برای حضانت بعصبه که غیر محرم است چون مولای عتاقه و پسر عم جهت در سپردن آن بدست اینها خوف فتنه است **مسئله ۵** - مادر و جده احق است بحضانت صغیر تا آن زمان که بخورد و بنوشد و جامه بپوشد و استنجا نماید بدست خود بدون اعانت غیری و در جامع صغیر است حتی که مستغنی شود و بخورد و بنوشد و بپوشد و استنجا نماید از دست خود و بعد ازان بگیرد آنرا پدر یا هر که ولی او باشد از عصبات زیرا چه هرگاه مستغنی میشود محتاج میشود بسوی تادیب و تعلیم و بسوی موصوف شدن باداب مردان و باخلاق آنها و پدر و غیره از عصبات قادر است بر تادیب و تعلیم اخلاق نیک و بدانکه خصاف رح گفته است که صغیر مستغنی میشود از حضانت وقتیکه سن او بهفت سال برسد چه غالب اکثر او قوم همین است که صغیر هرگاه سن او بهفت سال شود مستغنی میشود از حضانت و بدانکه مادر و جده احق است بحضانت صغیره تا آن زمان که حیض آید آنرا ف یعنی بالغه شود ص و بعد ازان پدر میگیرد آنرا زیرا چه صغیره بعد از استغنا از اعانت غیر محتاج است بسوی شناختن آداب زنان و زنان قادر تر اند بر تعلیم آداب زنان ف پس صغیره خواهد ماند نزد مادر و جده تا آن زمان که بالغه شود ص و بعد ازان پدر ببرد آنرا نزد خود زیرا چه صغیره بعد از بلوغ محتاج است بسوی محافظت و پدر درین امر قوی تر است و نامزد از محمد رح مرویست که صغیره سپرده میشود بدست پدر وقتیکه برسد بحد شهوت تا هر دو

۸۰

لتحقق الحاجة الى الصيانة ومن سوى الام والجدة احق بالجارية حتى تبلغ حد الشهوة وفي الجامع الصغير حتى تستغني لانهما لا تقدر على استخدامها ولهذا لا تؤاجرها للخدمة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدرتهما عليه شرعا **قال** والامة اذا اعتقها مولاها وام الولد اذا اعتقت كالحرة في حق الولد لانهما حرتان اوان ثبوت الحق وليس لهما قبل العتق حق في الولد لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى والذمية احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان او يخاف ان يألف الكفر للنظر قبل ذلك واحتمال الضرر بعده ولا خيار للغلام والجارية وقال الشافعي رح لهما الخيار لان النبي عليه السلام خير ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده الدعة لتخليته بينه وبين اللعب فلا يتحقق النظر وقد صح ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخيروا واما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختياره

چه در ینوقت احتیاج ست بسوے محافظت و بدانکه هر گاه که سوای مادر و جده است **ف** چون خاله مثلا **ص** پس او احق ست بحضانت صغیره تا آنزمان که برسد صغیره بسنیکه مشتهاة و مرغوب شود و در جامع صغیر مذکور ست که خاله وغیره احق اند بحضانت صغیره تا آنزمان که مستغنی شود صغیره از اعانت غیر **ف** و زیاده ازان حق آنها نیست **ص** زیراچه آنها را جائز نیست استخدام آن لهذا آنها را نمیرسد که باجاره دهند صغیره را برای خدمت و هر گاه آنها قادر نیستند بر استخدام آن پس انچه مقصود ست **ف** یعنی تعلیم آداب **ص** حاصل نشود بخلاف مادر و جده چه آنها قادر اند بر استخدام آن شرعا **ف** اعنی جائز ست مادر و جده را استخدام از صغیره **ص** **مسئله ۵**- اگر کسے تزویج نماید کنیز خود را باشخصے و کنیز مذکوره فرزندی بزاید از شوهر خود یا کنیزی ام ولد باشد و بعد ازان آزاد کند آنرا خواجه اش پس کنیز مذکوره و ام ولد مذکوره در حق فرزند مذکور مانند حره است چه آنها حره اند و وقتیکه ثابت شد آنها را حق حضانت و نیست آنها را حق در فرزند مذکور پیش از آزادی چه درینوقت آنها عاجز اند از حضانت بسبب اشتغال آنها بخدمت خواجه خود **مسئله ۶**- و ذمیه احق ست بحضانت فرزند خود که مسلمان ست **ف** بنابر اسلام پدر **ص** لیکن احق ست تا آنزمان که فرزند مذکور دریافت دین نکند یا خوف این نباشد که الفت بگیرد بکفر و هر گاه دریافت دین کند یا خوف مذکور متحقق شود پس درین هنگام گرفته میشود ازو فرزند زیراچه پیشتر ازان نفع آن فرزند درین ست **ف** که مادرش حضانت او نماید **ص** و بعد ازان خوف ضرر ست در حق او **ف** لهذا گرفته میشود از مادر مذکوره **ص** **مسئله ۷**- صغیر و صغیره بعد از گذشتن ایام حضانت و حق اختیار نمودن یکی از مادر و پدر مختار نیستند **ف** اعنی نمیرسد آنها را که از مادر و پدر هر کرا اختیار نمایند نزد او باشند بلکه نزد پدر خواهند ماند **ص** و شافعی رح گفته است که آنها مختار اند **ف** نزد هر که بخواهند بمانند **ص** زیراچه رسول خدا صلعم آنها را خیار داده است و دلیل علمای ما رح این ست که صغیر و صغیره بسبب قصور عقل خود اختیار خواهند نمود کسے را که میگذارد آنها را برای لعب و بازی و مزاحم او نمیشود ازان پس اگر آنها را اختیار داده شود شفقت در حق آنها متحقق نمیشود **ف** و در دادن خیار مر آنها را انفع آنها نیست **ص** و بنقل صحیح ثابت ست که صحابه رض خیار نداده اند مر صغیر را **ف** در اختیار نمودن پدر یا مادر **ص** و حدیثی که دلیل شافعی رح ست پس جواب آن اینست که پیغمبر صلعم خیار داده بود صغیر را بعد از دعا کرده بود در حق آن صغیر که یا بار الٰهه هدایت کن این صغیر را پس آن صغیر ببرکت دعای پیغمبر صلعم اختیار کرد

لا ينتظر بيانه عليه السلام او يحمل على ما اذا كان بالغا **فصل** واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب الا ان تخرج به الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تأهل ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي به ذميا وان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقد كان التزوج فيه اشار في الكتاب الى انه ليس لها ذلك وهذه رواية كتاب الطلاق وذكر في الجامع الصغير ان لها ذلك لان العقد متى وجد في مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم في مكانه ومن جملة ذلك حق امساك الاولاد وجه الاول ان التزوج في دار الغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا وهذا اصح والحاصل انه لا بد من الامرين جميعا الوطن ووجود النكاح وهذا كله اذا كان بين المصرين تفاوت اما اذا تقاربا بحيث يمكن للوالد ان يطالع ولده ويبيت في بيته فلا باس به وكذا الجواب في القريتين ولو انتقلت من قرية المصر الى المصر لا باس به لان فيه نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه ضرر بالاب وفي عكسه ضرر بالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك

کسے راکہ انفع است در حق او ف اسیخنے او ص یا حدیث مذکور محمول است برآنکہ آن فرزند بالغ بود واللہ اعلم

فصل مسئلہ اگر ارادہ کند زن مطلقہ کہ مع فرزند خود بیرون شود از شہر پس این نمی رسد او را چہ دریں است ضرر پدر ولیکن اگر بیرون شود مع فرزند بردہ بوطن خود کہ عقد نکاح درانجا منعقد شدہ است پس رسد او را بیرون شدن مع فرزند زیرا چہ شوہر التزام سکونت نمودہ درانجا بنا بر عرف و شرع چہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہر کہ نکاح کند در شہری پس وے از اہل آن شہر است و لہذا اگر بیاید حربی ف الحربی زن جہ ص در دار اسلام و نکاح کند ذمی گردد پس آن زن ذمیہ گردد ف و باید دانست کہ مراد از لفظ حربی شخص حربی است یعنی حربی کہ اگر بیاید در دار الاسلام و نکاح کند ذمیہ از ذمی میگردد چہ اگر او خواہد طلاق دہد و ذمیہ را ببرد بدار الحرب کذا فی الغایۃ ص ... اگر ارادہ کند زن مطلقہ کہ بیرون شود مع فرزند خود بسوی شہری کہ غیر وطن وی است ولیکن عقد نکاح دران شہر شدہ است پس این نمی رسد زن مذکورہ را چنانچہ اشارہ کردہ است قدوری رح در مختصر خود و این موافق روایت کتاب الطلاق مبسوط است و در جامع صغیر مذکور است کہ میرسد این زن مذکورہ را زیرا چہ عقد نکاح ہرگاہ یافتہ شود در مکانی پس آن عقد موجب احکام نکاح است دران مکان چنانچہ بیع موجب تسلیم مبیع است در مکان بیع و نگاہداشتن اولاد از جملہ احکام نکاح است ف پس نگاہ خواہد داشت زن اولاد خود را در مکانیکہ عقد نکاح شدہ است دران ص وجہ روایت اول اینست کہ عقد نکاح بستن در دیار مسافرت التزام این نیست کہ سکونت نماید دران بنا بر عرف و ہمین صحیح است و حاصل کلام اینست کہ برای خروج زن از شہری بشہر دیگر دو امر ضرورست یکی آنکہ آن شہر وطن وی باشد دوم آنکہ عقد نکاح ہم دران شہر شدہ باشد ولیکن این وقتیست کہ میان ہر دو شہر تفاوت و بعد باشد اما وقتیکہ ہر دو شہر باہم نزدیک باشند بطوریکہ پدر را ممکن باشد کہ برود نزد فرزند خود و بیند او را و شب در جای خود کند پس ہیچ مضائقہ نیست کہ زن مع فرزند دران شہر برود و ہمچنین است حکم در قریہ نیز و اگر انتقال کند زن از قریہ شہری بآن شہر پس دران مضائقہ نیست چہ دران ضرر پدر نیست و نفع صغیر است بسبب آنکہ او موصوف خواہد شد باخلاق اہل شہر و در عکس آن ضرر صغیر است بسبب آنکہ او موصوف خواہد شد باخلاق اہل قریہ لہذا نمی رسد زن را کہ فرزند را از شہر بقریہ برد

واللہ اعلم بالصواب

باب النفقة

قال النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت او كافرة اذا سلمت نفسها الى منزله فعليه نفقتها وكسوتها وسكناها والاصل في ذلك قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله عليه السلام في حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولان النفقة جزاء الاحتباس وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضي والعامل في الصدقات وهذه الدلائل لا فصل فيها فتستوي فيها المسلمة والكافرة ويعتبر في ذلك حالهما جميعا قال العبد الضعيف وهذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى وتفسيره انهما اذا كانا موسرين تجب نفقة اليسار وان كانا معسرين فنفقة الاعسار وان كانت معسرة والزوج موسر فنفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات وقال الكرخي يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعي لقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وجه الاول قوله عليه السلام لهند امرأة ابي سفيان خذي من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف اعتبر حالها وهو الفقه فان النفقة تجب بطريق الكفاية والفقيرة لا تفتقر الى كفاية الموسرات فلا معنى للزيادة واما النص فنحن نقول بموجبه انه يخاطب بقدر وسعه والباقي دين في ذمته ومعنى قوله بالمعروف الوسط وهو الواجب وبه يتبين انه لا معنى للتقدير كما ذهب اليه الشافعي انه على الموسر مدان وعلى المعسر مد وعلى المتوسط مد ونصف مد لان ما وجب كفاية لا يتقدر شرعا في نفسه وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرها فلها النفقة لانه منع بحق

باب در بیان نفقه — نفقه در شرع عبارتست از چیزیکه موقوف باشد بران بقای شیء چون ماکول و ملبوس و مسکن و اکثر بر این آمده که نفقه عبارتست از طعام فقط (ص) **مسئله** — زنیکه تسلیم کند خود را در منزل شوهر پس واجب شود بران شوهر طعام و لباس و سکنی برای او خواه آن زن مسلمه باشد یا کافره بجهت آنکه در قرآن و حدیث چنین آمده است و بجهت آنکه نفقه عوض حبس است اما هر که در حبس غیر باشد بسبب حق آن غیر پس نفقه او بران غیر واجب میشود چنانچه قاضی و عامل صدقات (ف) محبوس اند برای مصالح مسلمانان لهذا واجبست نفقه ایشان در مال مسلمانان که مال بیت المال است و همچنین در اینجا نیز (ص) و این هر دو دلیل که مذکور شده از هیچ فرقی میان مسلمه و کافره (ف) لهذا حکم هر دو برابر است (ص) **مسئله ۲** — در وجوب نفقه زن حال زن و شوهر هر دو معتبر است قال رض این مختار خصاف رح است و بر این فتوی است و تفسیر آن اینست که اگر زن و شوهر هر دو موسر باشند پس واجب باشد بر شوهر نفقه یسار و اگر زن و شوهر هر دو مفلس باشند پس واجب باشد نفقه افلاس و اگر زن مفلسه باشد و شوهرش موسر پس نفقه برای وی کمتر است از نفقه موسره و زیاده است از نفقه مفلسه و کرخی رح گفته است که در نفقه زن حال شوهر فقط معتبر است و همین قول شافعی رح است زیرا چه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است باید که نفقه دهد صاحب وسعت از وسعت خود و وجه مختار خصاف رح حدیث پیغمبر صلعم است چه پیغمبر صلعم فرموده بود هنده را که زوجه ابی سفیان بود که بگیر از مال شوهر خود آنچه کفایت کند ترا و فرزند ترا بطریق معروف و ازین معلوم شد که حال زن نیز معتبر است و در آن اینست که نفقه واجبست بطریق کفایت و فقیر محتاج نیست بنفقه موسرات پس زیادتی بی معنی است و بانطور که نفقه او بمقدار موسر باشد معنی ندارد و معنی آیت مذکوره که متمسک شافعی رح است اینست که زن موسره باشد پس شوهرش نفقه دهد بمقدار از وسعت خود و باقی دین باشد بر ذمه او و معنی لفظ معروف که مذکور است در حدیث هنده نفقه متوسط است و مراد از متوسط چیزیست که میان حال زن و شوهر باشد و صورت حکم یکی از زن و شوهر موسر باشد و دیگر مفلس و چون این مفهوم شد و پیغمبر صلعم با جتهاد ... پس معلوم شد که مقدار آن در شرع معین نیست و شافعی رح تا آنکه بآن چه او گفته است که نفقه زن بر ذمه شوهر موسر دو مد است و بر ذمه مفلس یک مد و بر ذمه متوسط یک و نیم مد و این معقول نیست زیرا چه چیزیکه واجب میشود بطریق کفایت پس آن بمقدار معین نمیشود در شرع ذاتا چه مقدار آن مختلف میشود باعتبار طبیعت مردمان و احوال ایشان و باعتبار اوقات نیز (ص) **مسئله ۳** — اگر ابا کند زن از تسلیم ذات خود بشوهر بسبب مهر یعنی خود را تسلیم نکند بشوهر تا آنکه مهرش نه ادا کرده شود پس نفقه آن ثابت میشود بلکه واجبست بر شوهر که نفقه او دهد ... اگرچه ... مذکوره در ... حبس شوهر خود نیست ... زیرا چه ادا با ... کرده است مگر برای حق خود

فکان فوت الاحتباس بمعنی من قبله فیجعل کالفائت وان نشزت فلا نفقة لها حتی تعود الی منزله لان فوت الاحتباس منها واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التمکین فی بیت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوطی کرها وان کانت صغیرة لا یستمتع بها فلا نفقة لها لان امتناع الاستمتاع لمعنی فیها والاحتباس الموجب ما یکون وسیلة الی مقصود مستحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف المریضة علی ما نبین وقال الشافعی رح لها النفقة لانها عوض عن الملک عنده کما فی المملوکة بملک الیمین ولنا ان المهر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضان عن معوض واحد فلها المهر دون النفقة وان کان الزوج صغیرا لا یقدر علی الوطی وهی کبیرة فلها النفقة من ماله لان التسلیم تحقق منها وانما العجز من قبله فصار کالمجبوب والعنین واذا حبست المرأة فی دین فلا نفقة لها لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم یکن منها بان کانت عاجزة فلیس منه وکذا اذا غصبها رجل کرها فذهب بها وعن ابی یوسف رح ان لها النفقة والفتوی علی الاول لان فوت الاحتباس لیس منه لیجعل باقیا تقدیرا وکذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منها وعن ابی یوسف رح ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر ولکن تجب علیه نفقة الحضر دون السفر لانها هی المستحقة علیه ولو سافر معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامه علیها وتجب نفقة الحضر دون السفر

پس سبب انتفای حبس درین صورت از جانب شوهر است لهذا چنان شمرده شود که حبس گویا فوت نشده است مسئله ۴ - اگر زن نشوز نماید ف یعنی بیرون رود از خانهٔ شوهر بغیر اذن او ص پس نیست نفقه برای او تا آن زمان که عود نماید بخانهٔ شوهر زیرا چه انتفای حبس درین صورت از جانب زن مذکوره است و هرگاه عود کند بخانهٔ شوهر پس محبوس میشود در خانهٔ شوهر لهذا درین هنگام واجب میشود نفقه برای او بخلاف آنکه اگر باشد زن در خانهٔ شوهر لیکن تمکین وطی نکند برای شوهر چه درین صورت مر او را نفقه است زیرا چه او محبوس است در خانهٔ شوهر و او میتواند که بزور وطی کند زن مذکوره را

مسئله ۵ - اگر زوجهٔ کسی صغیره باشد باین حالت که قابل وطی کردن نیست پس نفقهٔ او واجب نیست بر شوهر زیرا چه سبب امتناع وطی درین صورت یافته میشود در زن مذکوره زیرا چه حبسی که بسبب آن نفقه واجب میشود آن حبس است که وسیلهٔ وطی باشد که مقصود است از نکاح و آن یافته نمیشود درین صورت بخلاف زن مریضه و نیز النفقه است بنا بر چه مذکور خواهد شد و شافعی رح گفته است که نفقهٔ صغیرهٔ مذکوره واجب است بر شوهر ش زیرا چه نفقه عوض ملک نکاح است نزد شافعی رح چنانچه نفقهٔ کنیز مملوکه واجب است بعوض ملک یمین و علمای ما میگویند که مهر عوض ملک نکاح ص است جائز نیست که یک چیز را دو عوض باشد لهذا برای صغیرهٔ مذکوره مهر است نفقه نیست مسئله ۶ - اگر شوهر صغیر باشد که قادر بر وطی نیست و زوجهٔ او شخص کبیره پس برای زن مذکوره نفقه در مال شوهر مذکور است زیرا چه تسلیم ذات یافته شد از جانب زن و عدم قدرت وطی از جانب شوهر مذکور است مانند مجبوب و عنین مسئله ۷ - اگر زن محبوس گردد بسبب قرض کسی نفقهٔ او واجب نیست بر شوهر ش زیرا چه انتفای حبس درین صورت از جانب شوهر نیست خواه از جانب زن باشد باینطور که زن مماطلت و درنگ در ادای دین باوجود قدرت او بر ادای آن نماید یا از جانب وهم نباشد باینطور که او مفلس باشد و قادر نباشد بر ادای دین همچنین نفقه نیست زن را وقتیکه غصب نماید او را کسی و ببرد او را بجبر و اکراه و از ابی یوسف رح مروی است که درین صورت زن مذکوره را نفقه است و فتوی بر اول است زیرا چه انتفای حبس از جانب شوهر نیست تا حبس را باقی شمرده شود در حکم همچنین نفقه نیست زن را وقتیکه حج برود با محرم خود زیرا چه ف او در حبس شوهر نیست ص و انتفای حبس از جانب زن مذکوره است و از ابی یوسف رح مروی است که وی را نفقه است زیرا چه ادا نمودن حج فرض عذر است و باید دانست که درین صورت نزد ابی یوسف رح نفقهٔ حضر است نه نفقهٔ سفر زیرا چه واجب است بر شوهر نفقهٔ حضر نه نفقهٔ سفر و اگر سفر کند با زن مذکوره شوهر ش پس درین صورت نفقهٔ زن مذکوره واجب میشود بر شوهر بالاجماع زیرا چه زن مذکوره درین صورت در حبس شوهر مذکور است چه او با او است ولیکن واجب بر او نفقهٔ حضر است نه نفقهٔ سفر زیرا چه شوهر را باعث نیست زن مذکوره بر سفر نمودن

ولا تجب لکن ما قلنا وان مرضت فی منزل الزوج فلها النفقة والقیاس ان لا نفقة لها اذا کان مرضا یمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه یستأنس بها ویمسها وتحفظ البیت والمانع بعارض فاشبه الحیض وعن ابی یوسف انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسلیم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسلیم لم یصح قالوا هذا حسن وفی لفظ الکتاب ما یشیر الیه **قال** وتفرض علی الزوج النفقة اذا کان موسرا ونفقة خادمها والمراد بهذا بیان نفقة الخادم ولهذا ذکر فی بعض النسخ وتفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقة خادمها ووجهه ان کفایتها واجبة علیه وهذا من تمامها اذ لا بد لها منه ولا تفرض لاکثر من نفقة خادم واحد وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح تفرض لخادمین لانها تحتاج الی احدهما لمصالح الداخل والی الآخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورة الی اثنین ولانه لو تولی کفایتها بنفسه کان کافیا فکذا اذا اقام الواحد مقام نفسه وقالوا ان الزوج الموسر یلزمه من نفقة الخادم ما یلزم المعسر من نفقة امرأته وهو ادنی الکفایة وقوله فی الکتاب اذا کان موسرا اشارة الی انه لا تجب نفقة الخادم عند اعساره وهو روایة الحسن عن ابی حنیفة رح وهو الاصح خلافا لما قاله محمد رح لان الواجب علی المعسر ادنی الکفایة وهی قد تکتفی بخدمة نفسها ومن اعسر بنفقة امرأته لم یفرق بینهما ویقال لها استدینی علیه وقال الشافعی رح یفرق لانه عجز عن الامساک بالمعروف

ص لهذا واجب نیست بر شوهرش که کرایه کند و بدهد **مسئله ۸** - اگر مریض شود زن در خانه شوهر پس برای او نفقه است **ف** واین بنا بر استحسان است **ص** ومقتضای قیاس آنست که نفقه نباشد برای او وقتیکه مریض باشد بمرضیکه مانع جماع است زیرا چه زن مذکوره درینحالت در حبس شوهر نیست برای وطی و وجه استحسان آنست که حبس او باقیست زیرا چه شوهر بآن انس میگیرد و بزن مذکوره مس میکند و آن زن مذکوره محافظت خانه شوهر مینماید و مانع جماع امر عارضیست مانند حیض و از ابی یوسف رح مرویست که زن وقتیکه تسلیم کند ذات خود را و بعد از آن مریض گردد پس نفقه او واجب است بنا بر آنکه زن مذکوره تسلیم ذات خود نموده است واگر اول مریض شود و بعد از آن تسلیم ذات خود نماید پس نفقه او واجب نیست زیرا چه این تسلیم صحیح نیست و باید دانست که فقها گفته اند که این تفصیل خوب است و در کتاب هم اشاره بآن است

مسئله ۹ - **ف** چنانچه واجب است بر شوهر نفقه زن همچنین **ص** واجب است برای نفقه خادمش وقتیکه شوهر موسر باشد زیرا چه واجب است بر شوهر آنچه کفایت کند مر زن را و مقدار کفایت تمام نمیشود مگر بنفقه خادمش چه زن را خادم ضرور در کار است ولیکن واجب نیست مگر نفقه یک خادم و این نزد ابی حنیفه و محمد رح است و ابو یوسف رح گفته است که نفقه دو خادم واجب است زیرا چه احتیاج یک خادم برای مصالح اندرون خانه است و احتیاج خادم دیگر برای مصالح بیرون خانه است و دلیل ابی حنیفه و محمد رح آنست که یک خادم کفایت میکند برای هر دو مصالح پس احتیاج نیست بدو خادم و دوم آنست که اگر شوهر خود متکفل خدمت زن شود کفایت میکند **ف** واحتیاج بخادم نماند **ص** پس همچنین وقتیکه خادمی را قائم مقام خود نماید **ف** احتیاج بخادم دیگر نماند **ص** و باید دانست که فقها گفته اند که لازم است بر شوهر موسر بجهت خادم زن آن مقدار نفقه که واجب است بر شوهر مفلس برای زوجه او و آن ادنی مقدار کفایت است و مرویست از ابی حنیفه رح که واجب نیست نفقه خادم بر شوهر مفلس و همین اصح است زیرا چه واجب است بر مفلس ادنی مقدار کفایت و در بعضی وقت زن کفایت میکند برای خدمت ذات خود و محمد رح گفته است که نفقه خادم بر شوهر مفلس نیز واجب است **مسئله ۱۰** - اگر معسر گردد شوهر **ف** یعنی مفلس گردد **ص** از ادای نفقه زن او نتیجه اند پس تفریق نخواهد شد میان آنها بلکه قاضی بگوید بزن که استدانت نما بر شوهر برای نفقه خود **ف** یعنی بگو چیزی را قرض بگیرد بطریق نسیه که بعد ادای آن بر شوهر باشد **ص** و شافعی رح گفته است که تفریق نموده میشود میان آنها زیرا چه شوهر هرگاه از دادن نفقه عاجز باشد نمیتواند که نگاهدارد زن خود را بطریق معروف **ف** وحال آنکه در قرآن مجید آمده است که نگاه دارید زن را بطریق معروف و طریق معروف اینست که بدهد بزن آنچه حق او است از نفقه و دیگر لوازمات وچون بطریق معروف نگاهداشتن نتوانست شوهر پس باید که طلاق دهد و هرگاه او را باکرم از طلاق

فيفرق القاضي بينهما في المجبوب كما في الجب والعنة بل اولى لان الحاجة الى النفقة اقوى ولنا ان حقه يبطل وحقها يتأخر والاول

اقوى في الضرر وهذا لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي فتستوفى في الزمان الثاني وفوت المال وهو تابع في النكاح لا يلحق بما هو المقصود

وهو التناسل وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج فاما اذا كانت الاستدانة

بغير امر القاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج واذا قضى القاضي لها بنفقة الاعسار ثم ايسر فخاصمته تمم لها

نفقة الموسر لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار وما قضى به تقدير لنفقة لم تجب فاذا تبدل حاله

لها المطالبة بتمام حقها واذا مضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القاضي

فرض لها النفقة او صالحت الزوج على مقدار نفقتها فيقضي لها بنفقة ما مضى لان النفقة صلة وليست بعوض

ص پس قاضی بنابر خواستن زن تفریق زن از او ف در این صورت ص چنانچه در صورتیکه شوهر مجبوب یا عنین باشد بلکه در این صورت بطریق اولی قاضی قائم مقام او خواهد شد در تفریق
زن زیرا که احتیاج بسوی نفقه شدید است و علمای ما رح میگویند که اگر تفریق نمود حق شوهر باطل میشود بالکلیه و این ضرر شدید است در حق شوهر و اگر
گفته شود بزن او که استدانت نماید برای نفقه پس در این تاخیر حق وی است و این ضرر ادنی است پس تفریق نموده نخواهد شد بلکه گفته خواهد شد بزن که استدانت
نموده نفقه خود نماید سبب آنست که نفقه او دین میشود بر ذمه شوهر بسبب مقرر نمودن قاضی مقدار آنرا پس استیفای آن خواهد نمود در زمان آینده
ف و قاضی درینجا قائم مقام شوهر نمیشود در تفریق زن چنانچه قائم مقام او میشود در صورتیکه شوهر مجبوب یا عنین باشد ص زیرا که مال تابع است
در نکاح و مقصود از نکاح توالد است ف پس آنچه تابع است برابر مقصود اصلی نیست لهذا قاضی قائم مقام شوهر میشود در تفریق زن در صورتیکه
شوهر مجبوب یا عنین باشد چه در این صورت مقصود اصلی فوت میشود بخلاف مسئله که کلام دران است ص و باید دانست که فائده امر نمودن قاضی
بزن که استدانت نموده نفقه خود نماید مع مقرر نمودن مقدار آن اینست که زن بسبب امر مذکور قادر میشود برانیکه حواله نماید دائن خود را بر شوهر خود و اما
وقتیکه استدانت بغیر امر قاضی باشد پس درینصورت دائن مطالبه دین خود خواهد نمود از زن مذکوره نه از شوهرش مسئله ۱۱ - اگر حکم کرد قاضی
برای زن بنفقه اعسار ف یعنی افلاس ص بعد ازان توانگر گشت شوهرش و زن مذکوره خصومت نمود با شوهر خود برای نفقه یسار و از
در خواست نفقه یسار کرد پس حکم نموده خواهد شد برای او بنفقه یسار زیرا که نفقه مختلف میشود بحسب یسار و اعسار و نفقه که بآن حکم نموده بود قاضی
حکم بنفقه ایست که واجب نشده و هرگاه حال شوهر از اعسار به یسار متبدل شد پس میرسد زن را که مطالبه کند برای تمام حق خود مسئله ۱۲ - اگر مدتی
گذشت که نفقه نداد بزن شوهرش و بعد ازان نفقه آن مدت را طلب کرد زن مذکوره از شوهر پس هیچ چیز ازان نمیرسد بزن مذکوره مگر وقتیکه
مقرر نموده باشد قاضی برای آن نفقه را یا زن مصالحه نموده باشد با شوهر خود بر مقدار نفقه آن پس درینصورت حکم نموده میشود برای آن نفقه
ایام گذشته زیرا که وجوب نفقه بطریق صله است بجهت آنکه مراد از صله چیزیست که واجب شود بلا عوض و نفقه چنین است چه آن عوض ملک بضع نیست

عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض والصلح بمنزلة
القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض وان مات الزوج بعد ما قضي عليه بالنفقة ومضى
شهور سقطت النفقة وكذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلة والصلات تسقط بالموت كالهبة تبطل بالموت قبل القبض
وقال الشافعي رح تصير دينا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانه عوض عنده فصار كسائر الديون وجوابه قد بيناه وان
اسلفها نفقة السنة اي عجلها ثم مات لم يسترجع منها شيء وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحتسب لها نفقة ما مضى
وما بقي للزوج وهو قول الشافعي رح وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق
بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضي وعطاء المقاتلة ولهما انه صلة وقد اتصل به القبض ولا رجوع في الصلات بعد الموت
لانتهاء حكمها كما في الهبة ولهذا لو هلكت من غير استهلاك لا يسترد شيء منها بالاجماع وعن محمد رح انها اذا قبضت نفقة
الشهر او ما دونه لا يسترجع منها شيء لانه يسير فصار في حكم الحال واذا تزوج العبد حرة فنفقتها دين عليه يباع فيها
ومعناه اذا تزوج باذن المولى لانه دين وجب في ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه في حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة في العبد التاجر وله ان يفدي

نزد علمای ما پس وجوب آن مستحکم نشود مگر بحکم قاضی چنانچه هبه موجب ملک نمی شود مگر بقبض که موکد ملک است و صلح بمنزلهٔ حکم قاضیست چه شوهر بسبب
صلح التزام آن نموده است و ولایت او برذات خود قوی تر است نسبت ولایت قاضی براو بخلاف مهر چه آن عوض بضع است مسئله ۱۳۳ - اگر حکم نمود
قاضی بر شوهر بنفقهٔ زنش و بعد ازان چند ماه گذشت و نفقه نرسید بزن مذکوره بعد ازان شوهر مذکور مرد پس ساقط میشود نفقهٔ زن مذکوره و همچنین است
حکم اگر زن مذکوره بمیرد زیرا چه نفقه صله است و حکم صله همین است که ساقط میشود بسبب موت چنانچه هبه باطل میشود بموت یکی از واهب و موهوب له
پیش از قبض موهوب ف شافعی رح گفته است که نفقهٔ زن دین است بر ذمهٔ شوهر چه آن صله نیست بلکه عوض است نزد او رح پس ساقط نخواهد شد مانند دینهای
دیگر و جواب آن سابق مذکور شده است مسئله ۱۳۴ - اگر داد شخصی بزن خود نفقهٔ یکسال بطریق پیشگی و بعد ازان مرد آن شخص پیش از گذشتن یکسال
پس چیزی واپس گرفته نمیشود از زن مذکوره و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و محمد رح گفته است که نفقهٔ ایام گذشته حساب نموده باو گذاشته
خواهد شد و باقی برای وارثان شوهر مذکور است ف پس اگر موجود باشد واپس گردانیده خواهد شد و اگر موجود نباشد قیمت آن گرفته خواهد شد
ص و همین قول شافعی رح است و همین اختلاف در کسوت و لباس است زیرا چه زن مذکوره باستعجال گرفته است عوض چیزی که او مستحق آنست بر شوهر بسبب
محبوس بودن او نزد شوهر و این استحقاق باطل شد بسبب موت ف چه حبس باقی نماند ص پس باطل خواهد شد عوض آن بقدر باطل شدن
استحقاق مانند رزق قاضی و عطای مقاتله و دلیل شیخین رح اینست که نفقهٔ مذکوره صله است و در قبض صاحب حق درآمده است و صله واپس گرفته نمیشود
بعد از موت چه حکم آن درین هنگام منتهی میشود چنانچه در هبه و لهذا اگر هلاک شد نفقهٔ مذکوره در دست زن مذکوره بغیر استهلاک چیزی ازان واپس
گردانیده نمیشود باجماع ف و اگر عوض می بود واپس گردانیده میشد در صورت هلاک چنانچه واپس گردانیده میشود در صورت استهلاک ص
و از محمد رح روایت است که اگر زن قبض کند نفقهٔ یکماه یا کمتر ازان پس واپس گردانیده نمیشود ازو هیچ چیز ازان چه اینقدر قلیل است پس آن بمنزلهٔ نفقهٔ
حال است مسئله ۱۳۵ - اگر نکاح کند عبدی حره را پس نفقهٔ آن دین است بر عبد مذکور که بسبب آن فروخته میشود آن عبد و این وقتیست که باذن
خواجهٔ خود نکاح کرده باشد چه درینصورت نفقهٔ زن مذکوره دینی میشود بر ذمهٔ عبد مذکور و وجوب آن ظاهر میشود در حق خواجه پس متعلق میشود
دین بر ذمهٔ عبد مذکور مانند دین تجارت در گردن بندهٔ ماذون تجارت و لیکن میرسد خواجهٔ آن عبد را که فدیهٔ آن بدهد و آن را نگاه دارد

لان حقها في النفقة لا في عين الرقبة ولو مات العبد سقطت وكذا اذا قتل في الصحيح لانه صلة وان تزوج الحر امة
فبوأها مولاها معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم يبوئها فلا نفقة لها لعدم الاحتباس والتبوئة ان يخلي
بينها وبينه في منزله ولا يستخدمها ولو استخدمها بعد التبوئة سقطت النفقة لانه فات الاحتباس والتبوئة غير لازمة على ما مر
في النكاح ولو خدمته الجارية احيانا من غير ان يستخدمها لا تسقط النفقة لانه لم يستخدمها ليكون استردادا والمدبرة وام
الولد في هذا كالامة **فصل** وعلى الزوج ان يسكنها في دار مفردة ليس فيها احد من اهله الا ان تختار ذلك لان السكنى
من كفايتها فيجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة واذا وجب حقا لها ليس له ان يشرك
غيرها فيه لانها تتضرر به فانها لا تأمن على متاعها ويمنعها ذلك من المعاشرة مع زوجها ومن
الاستمتاع الا ان تختار لانها رضيت بانتقاص حقها وان كان له ولد من غيرها فليس له
ان يسكنه معها لما بينا ولو اسكنها في بيت من الدار مفرد وله غلق كفاها لان المقصود قد حصل
وله ان يمنع والديها وولدها من غيره واهلها من الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق المنع من دخول ملكه

زیرا چه حق زن مذکور نیست مگر در نفقهٔ او نه در عین رقبهٔ عبد مذکور و اگر بمیرد عبد مذکور ساقط میشود نفقهٔ زن مذکور و همچنین ساقط میشود و قتیکه کشته شود
عبد مذکور بنا بر روایت صحیح زیرا چه نفقهٔ زن صله است **مسئله ۱۶** — اگر نکاح کرد شخصے کنیزی را و خواجه آن کنیز تبویه نمود کنیز مذکوره را
با شوهر مذکور پس نفقهٔ آن کنیز واجب میشود بر شوهر مذکور زیرا چه کنیز مذکوره درینصورت محبوس است نزد شوهر و اگر تبویه نماید آنرا
با شوهرش پس نفقه واجب نیست برای آن کنیز بر شوهرش چه حبس متحقق نیست درینصورت باید دانست که تبویه عبارت است از آنکه
خواجه تخلیه نماید میان کنیز مذکوره و میان شوهرش در منزل شوهر و استخدام نماید از کنیز مذکوره پس اگر استخدام نماید بعد از تبویه ساقط میشود
نفقهٔ کنیز مذکوره زیرا چه بسبب استخدام فوت میشود حبس که موجب نفقه است و خواجه را جایز است که بعد از تبویه استخدام نماید چه تبویه بر و لازم
نیست چنانچه مقرر است در موضع آن و کنیز مذکوره اگر از خود خدمت خواجه نماید احیاناً تا بی آنکه خواجه استخدام نماید از وی پس درینصورت
نفقهٔ او ساقط نمیشود بدانکه مدبره و ام ولد در حکم مذکور مانند کنیز محض است والله اعلم بالصواب.

فصل **مسئله ۱** — واجب است بر شوهر که جای سکونت دهد زوجهٔ خود را در خانهٔ علحده که برای او مخصوص باشد که در آن کسے از
اهل شوهر نباشد مگر برضا و خواهش آن زن زیرا چه در اسکنی ~~ق~~ یعنی مکان سکونت ~~ص~~ در کار است پس سکنی واجب خواهد شد مانند
نفقه و حق تعالی واجب گردانیده است سکنی را برای زن چنانچه واجب گردانیده است برای وی نفقه و هرگاه واجب شد سکنی برای حق
زن پس نمیرسد شوهر را که شریک گرداند کسی را در سکنی چه درین ضرر است زیرا چه درینصورت زن خائف خواهد بود بر متاع و اشیای خود و این نیز
مانع است او را از معاشرت نمودن با شوهر و از استمتاع و لیکن اگر او خواهش آن نماید پس درین هنگام جایز است شوهر را که کسی را شریک گرداند
در سکنی چه او خود راضی گشت بنقصان حق خود و اگر شوهر را فرزندی باشد از زن دیگر پس نمیرسد شوهر را که او را شریک آن زن نماید در سکنے
بنا بر وجهیکه مذکور شد **مسئله ۲** — اگر شوهر جای سکونت بزن را در سرای خود و قفل کلید آن او را سپارد کفایت میکند زیرا چه مقصود
حاصل میشود **مسئله ۳** — میرسد شوهر را که منع کند مادر و پدر زن خود را از اینکه در آید نزد او و همچنین میرسد که منع کند فرزند خویشان او را از فرزند
او را که از شوهر دیگر است از در آمدن نزد او زیرا چه منزلیکه در آن سکونت میکند زن مملوک شوهر است پس میرسد او را که منع نماید غیر را از در آمدن در مکان مملوک خود

ولا يمنعهم من النظر اليها وكلامها في اي وقت اختاروا لما فيه من قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر وقيل لا يمنعهم من الدخول والكلام وانما يمنعهم من القرار لان الفتنة في اللبات وتطويل الكلام وقيل لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ولا يمنعهما من الدخول عليها في كل جمعة وفي غيرهما من المحارم التقدير بسنة وهو الصحيح

واذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك المال نفقة زوجة الغائب وولده الصغار ووالديه وكذا اذا علم القاضي ذلك ولم يعترف به لانه لما اقر بالزوجية والوديعة فقد اقر ان حق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما ههنا فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بينة المرأة فيه لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت في حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال في يده مضاربة وكذا الجواب في الدين وهذا كله اذا كان المال من جنس حقها

ونميرسد شوهر را كه منع نمايد آنها را از ديدن او و از سخن گفتن با او هر وقت كه آنها خواهند چه اگر منع كند از ديدن و سخن گفتن قطع رحم لازم مي آيد و در ديدن و سخن گفتن ضرر شوهر نيست و بعضي گفته اند كه نميرسد شوهر را كه منع كند آنها را از در آمدن نزد او و نيز چنانچه نميرسد شوهر را كه منع كند آنها را از تكلم با وي وليكن ميرسد شوهر را كه منع كند آنها را از اينكه بمانند آنها نزد او زيرا چه فتنه هست در ماندن آنها و در تطويل كلام و بعضي گفته اند كه نميرسد شوهر را كه منع كند زن خود را از رفتن نزد مادر و پدر و همچنين نميرسد شوهر را كه منع كند مادر و پدر زن خود را از در آمدن نزد او در هر جمعه و نيز نميرسد او را كه منع كند سواي مادر و پدر را كه خويشان زن اند در هر سال يكبار و همين صحيح است مسئله سوم — اگر غائب شد شوهر زنيكه مال آن شوهر است در دست شخصي كه او معترف و مقر است بمال مذكور و هم معترف است باينكه آن زن زوجه آن غائب است پس مقرر و مفروض كند قاضي در ان مال نفقه زن مذكوره و همچنين مقرر كند در ان مال نفقه اولاد آن غائب كه صغير اند و نفقه مادر و پدر او و همچنين است حكم اگر قاضي مطلع باشد بر ان هر دو امر و شخص مذكور معترف نباشد بهر دو امر يا بيكي از ان و دليل مسئله اينست كه هرگاه اقرار كرد شخص مذكور بزوجيت و هم بمال و وديعت پس اين اقرار اقرار وي است باينكه زن مذكوره را ميرسد كه بگيرد حق خود را از مال مذكور بي رضا شوهر زيرا چه ميرسد زن مذكوره را كه بگيرد حق خود را از مال شوهر بغير رضاي او ف سوال اگر حكم كند قاضي بنفقه زن مذكوره در مال شوهر غائب بنا بر اقرار شخص مذكور لازم مي آيد حكم قاضي بر غائب و آن جائز نيست جواب حكم قاضي بر غائب در اينجا ضمني ست زيرا چه شخص مذكور ذو اليد ست ص و اقرار ذو اليد مقبول است در حق او خصوصا درينجا زيرا چه شخص مذكور اگر انكار زوجيت يا انكار مال شوهر مي نمود ف زن مذكوره متعرض او گرديدن نميتوانست زيرا چه اگر ص زن مذكوره اگر دعوي نمايد بر او و بينه آرد پس اين بينه مقبول نيست در حق او چه او خصم نيست در اثبات زوجيت بر او و زن مذكوره خصم او نيست در اثبات مال شوهر ف چه زن مذكوره وكيل او نيست ص چون اقرار شخص مذكور در حق او ثابت و معتبر شد ف و بنا بران حكم كرد بر او قاضي بنفقه زن ص پس اين حكم سرايت خواهد كرد بسوي غائب مذكور ف اقرار او ضمنا و اين حكم قاضي صحيح است بر غائب ص و اگر مال غائب مذكور در دست آن شخص بطريق مضاربت باشد يا در ذمه او باشد پس حكم همچنين است و نيز همچنانست كه مذكور شد ف و همچنين در صورت وديعت ص و اينهمه كه مذكور شد در صورتيست كه آن مال از جنس حق آن زن باشد

دراهم او دنانير او طعاما او كسوة من جنس حقها اما اذا كان من خلاف جنسه لا تفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابي حنيفة رح فلانه لا يباع على الحاضر وكذلك على الغائب اما عندهما فلانه ان كان يقضى على الحاضر لانه يعرف امتناعه لا يقضى على الغائب لانه لا يعرف امتناعه قال ويأخذ منها كفيلا نظرا للغائب لانها ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج وانقضت عدتها فرق بين هذا وبين الميراث اذا قسم بين ورثة حضور بالبينة ولم يقولوا لا نعلم له وارثا آخر حيث لا يؤخذ منهم الكفيل عند ابي حنيفة رح لان هناك المكفول له مجهول وههنا معلوم وهو الزوج ويحلفها بالله ما اعطاها النفقة نظرا للغائب قال ولا يقضى بنفقة في مال غائب الا لهؤلاء ووجه الفرق هو ان نفقة هؤلاء واجبة قبل قضاء القاضي ولهذا كان لهم ان يأخذوا قبل القضاء فكان قضاء القاضي اعانة لهم اما غيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يجوز ولو لم يعلم القاضي بذلك ولم يكن مقرا به فاقامت البينة على الزوجية او لم يخلف مالا فاقامت البينة ليفرض القاضي نفقتها على الغائب ويأمرها بالاستدانة لا يقضي القاضي بذلك لان في ذلك قضاء على الغائب وقال زفر رح

یعنی چون درهم و دینار و گندم و پارچه که از جنس حق اوست و اما وقتیکه آن مال از جنس حق آن زن نباشد پس نفقه او در آن مال مقرر کرده نمیشود زیرا چه بفروختن آن حاجت است تا آنرا فروخته نفقه او داده شود ص و مال غایب فروخته نمیشود باجماع علمای ما اما نزد ابی حنیفه رح پس بسبب آنکه قاضی مال حاضر را نیز نمیفروشد ف بلکه حکم میکند براو که او بفروشد مال خود را و نفقه زن دهد پس غایب بطریق اولی ص نخواهد فروخت اما نزد صاحبین رح پس بسبب آنکه قاضی میفروشد مال حاضر را برای نفقه زن او بلا رضای او بسبب آنکه معلوم میشود که او از فروختن مال برای نفقه زن اباء میکند و اما مال غایب را نمیفروشد زیرا چه اباء او از فروختن مال خود برای نفقه زن معلوم نیست و باید دانست که در صورتیکه قاضی نفقه زن مقرر و مفروض نماید از مال شوهر غایب باید که از زن مذکور کفیل بگیرد بآنچه نفقه دهد باو برای شفقت بر حال غایب مذکور زیرا چه زن مذکوره شاید که استیفای نفقه خود نموده باشد یا مطلقه باشد که عدت او نیز گذشته باشد و نیز سوگند بگیرد از زن مذکوره براینکه شوهرش نفقه نداده است و در خلاف آنکه اگر تقسیم میراث نماید میان وارثان حاضر بنا بر بینه و آنها نگویند که ما نمیدانیم وارث دیگر را چه در ینصورت کفیل نمیگیرد از وارثان حاضر برای وارث غایب اگر پیدا شود نزد ابی حنیفه رح زیرا چه درینصورت مکفول له مجهول است و در مسئله مذکوره مکفول له معلوم است و آن شوهر زن مذکوره است و باید دانست که قاضی حکم نمیکند در مال غایب بنفقه کسے مگر بنفقه آنها که مذکور شد ف یعنی زوجه و اولاد صغار و مادر و پدر بخلاف محارم دیگر چون برادر و غیره ص چه قاضی حکم نمیکند بنفقه آنها در مال غایب زیرا چه نفقه زوجه و اولاد صغار و مادر و پدر واجب است پیش از حکم قاضی و از آن لهذا میرسد آنها را که بگیرند نفقه خود را از مال غایب پیش از حکم قاضی پس حکم قاضی بنفقه آنها در مال غایب اعانت است در حق آنها برای گرفتن حق بخلاف محارم دیگر چه نفقه آنها واجب نمیشود مگر بسبب حکم قاضی زیرا چه در وجوب نفقه آنها اختلاف است و حکم قاضی بر غایب روا نیست مسئله ۵ اگر قاضی مطلع نباشد براینکه زن مذکوره زوجه فلان غایب است و علم و معارف مدیون او نیز اقرار آن نکند و زن مذکوره بینه قایم کند براینکه او زوجه آن غایب است یا شوهر او که غایب است هیچ مال نگذاشته باشد نزد کسی و زن مذکوره بینه قایم کند بر زوجیت خود تا مقرر کند قاضی نفقه او بر غایب مذکور و امر کند و برا باینکه استدانت نماید بر شوهر غایب برای نفقه خود پس نشنود ینها قاضی حکم نمیکند زیرا چه این قضا بر غایب است ف و آن روایت ص از زفر رح گفته است

يقضي فيه لان فيه نظرا لها ولا ضرر فيه على الغائب فانه لو حضر وصدقها فقد اخذت حقها وان جحد يحلف فان نكل فقد صدق وان اقامت بينة فقد ثبت حقها وان عجزت يضمن الكفيل او المرأة وعمل القضاة اليوم على هذا انه يقضي بالنفقة على الغائب لحاجة الناس وهو مجتهد فيه وفي هذه المسئلة اقاويل مرجوع عنها فلم نذكرها **فصل** واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في عدتها رجعيا كان او بائنا وقال الشافعي رح لا نفقة للمبتوتة الا اذا كانت حاملا اما الرجعي فلان النكاح بعده قائم لا سيما عندنا فانه يحل له الوطي واما البائن فوجه قوله ما روي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يفرض لي رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ولانه لا ملك له وهي مرتبة على الملك ولهذا لا تجب للمتوفى عنها زوجها لانعدامه بخلاف ما اذا كانت حاملا لانا عرفناه بالنص وهو قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن الاية ولنا ان النفقة جزاء احتباس على ما ذكرنا والاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهو الولد اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالاجماع وصار كما اذا كانت حاملا وحديث فاطمة بنت قيس رده عمر رض فانه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا زيد بن ثابت رض واسامة بن زيد وجابر وعائشة رض ولا نفقة

بایدکه قاضی بشنود بینه او **ف** ولیکن حکم نکند بزوجیت بلکه **ص** حکم کند بنفقه برای او زیرا چه درین شفقت است در حق زن مذکوره و هیچ ضرر غایب مذکور نیست چه غایب مذکور اگر حاضر شود و تصدیق زن مذکوره نماید پس درین هنگام ظاهر خواهد شد که زن مذکوره حق خود گرفته است و اگر او انکار زوجیت نماید بعد از آمدن سوگند داده خواهد شد اگر بینه نباشد مر آن زن را پس اگر نکول نماید تصدیق او ثابت خواهد شد در حق زن مذکوره و اگر زن مذکوره اقامت بینه نماید حق او ثابت خواهد شد و اگر از اقامت بینه عاجز باشد و آن شخص سوگند خورد پس زن مذکوره یا کفیل او ضمان خواهد داد و قال بعض عمل قاضیان درین زمانه برین ست که قاضی حکم میکند بنفقه زوجه بر شوهر غائب بسبب حاجت و آن مختلف فیه است و درین مسئله قولهای مرجوع عنها بسیار است که درینجا ذکر کرده نشد والله اعلم

فصل مسئله ۱— هرگاه طلاق دهد کسی زوجه خود را پس برای او نفقه و سکنی ست در ایام عدت خواه طلاق آن رجعی باشد خواه بائن شافعی رح گفته ست مطلقه بائنه را نفقه نیست مگر وقتیکه حامله باشد اما در صورتیکه طلاق رجعی باشد پس دلیل اینست که بعد از طلاق رجعی نکاح باقیست خصوصا نزد علمای ما لهذا نزد علمای ما شوهر را وطی او حلال ست و اما در صورت طلاق بائن پس دلیل شافعی رح آنست که فاطمه بنت قیس گفته ست که سه طلاق داد مرا شوهر من رسول خدا صلعم برای من مقرر نکرد سکنی و نه نفقه و دوم اینست که ملک نکاح دران باقی نیست و نفقه نزد او بنا بر ملکیت مذکوره ست و لهذا نفقه واجب نیست برای زنیکه شوهرش مرده باشد بنا بر آنکه ملکیت نکاح بسبب موت زائل میگردد بخلاف آنکه اگر مطلقه بائنه حامله باشد چه درینصورت وجوب نفقه او بنص معلوم ست زیرا چه خدای تعالی در قرآن مجید بنفقه آن امر کرده است و دلیل علمای ما آنست که نفقه عوض حبس ست بنا بر آنچه سابق مذکور شده است و حبس آن هنوز باقیست بجهت چیزیکه مقصود ست از نکاح یعنی ولد زیرا چه عدت واجب ست برای حفاظت ولد پس نفقه واجب خواهد شد مانند سکنی چه سکنی واجب ست باجماع پس چنان که زن مذکوره حامله باشد و حدیث فاطمه بنت قیس مقبول نیست چه رد کرده ست آنرا عمر رض و گفته است که ما ترک نمیکنیم کتاب خدا را و سنت رسول خدا را بقول زنیکه نمیدانیم او را که راست میگوید یا دروغ یاد میدارد یا فراموش کرده است و گفت عمر رض که شنیدم پیغمبر خدا را که میفرمود که مر مطلقه ثلاث را نفقه و سکنی ست تا در میکه در عدت ست و نیز رد کرده است حدیث فاطمه بنت قیس را زید بن ثابت و اسامه بن زید و جابر و عایشه رضی الله تعالی عنهم مسئله ۲— نفقه واجب نیست

لتوفي عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه
حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة وكل فرقة جاءت من قبل
المرأة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن الزوج فلا نفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد
التسليم في حق المهر بالوطء وبخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك
لا يسقط النفقة كما اذا حبست نفسها لاستيفاء المهر وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها
فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت بالطلقات الثلث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة
والممكنة لا تحبس فلهذا يقع الفرق **فصل** ونفقة الاولاد الصغار على الاب لا يشاركه فيها احد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة لقوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن والمولود له هو الاب وان كان الصغير رضيعا فليس على امه ان ترضعه لما بينا ان الكفاية على الاب واجرة
الرضاع كالنفقة ولانها عساها لا تقدر عليه لعذر بها فلا معنى للجبر عليه وقيل في تاويل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها
بالزامها الارضاع مع كراهتها وهذا الذي ذكرنا بيان الحكم وذلك اذا كان يوجد من يرضعه اما اذا كان لا يوجد من ترضعه

یعنی زنیکه شوهرش بمیرد پس سبب آنکه حبس او بجهت حق شوهر نیست بلکه برای حق شرع است زیرا چه عدت، تربص او عبادت است لهذا معنی شناختن حال رحم در حق او
مرعی نیست بنا بران در عدت او حیض شرط نموده نشده است پس نفقه برای او واجب نیست و سبب آنکه نفقه واجب میشود ساعت بساعت ف یعنی
نفقه هر روزه هر روز واجب میشود ص و ملک شوهر در مال و باقی نیست بعد از موت او و ممکن نیست که واجب گردانیده شود نفقهٔ زن مذکوره در مال
وارثان شوهرش **مسئله ۲**- در هر صورتیکه فرقت از جانب زن واقع شود بسبب معصیت چون ارتداد و بوسه دادن او پسر شوهر را پس نفقه نیست
او را زیرا چه او حبس کرده است ذات خود را از شوهر بغیر حق مانند ناشزه بخلاف مهر بعد از وطی چه آن ساقط نمیشود زیرا چه تسلیم ذات او یافته شده است
در حق مهر بسبب وطی و بخلاف صورتیکه دران فرقت از جانب زن واقع شود بغیر معصیت چون خیار عتق و خیار بلوغ و تفریق بسبب عدم کفائت
چه درینصورت نفقه است زن مذکوره را زیرا چه او بحق حبس کرده است ذات خود را و آن موجب سقوط نفقه نیست چنانچه اگر حبس کند ذات خود را
بجهت استیفای مهر **مسئله ۳**- اگر زن بعد از سه طلاق مرتد شود ساقط میشود نفقهٔ او و اگر بعد از سه طلاق تمکین نماید پسر شوهر را برای
وطی پس نفقه او ساقط نمیشود زیرا چه فرقت واقع شده است درینصورت بسبب طلاق و ارتداد و تمکین دران دخل نیست ولیکن مرتده حبس
نموده میشود تا آنزمان که توبه کند و نفقه نیست بر شوهر برای محبوسه و زن تمکین کننده پسر شوهر حبس نموده نمیشود بنابرین فرق ظاهر شد میان این هر دو والله اعلم

فصل مسئله ۱- نفقه اولاد صغار بر پدر است و دران کسی شریک پدر نیست چنانچه کسی شریک شوهر نیست در نفقهٔ زوجه زیرا چه خدا تعالی
در قرآن مجید فرموده است که نفقهٔ زنانیکه شیر میدهند صغیر را بر مولود له است و مولود له پدر است ف و ازین آیت معلوم میشود که نفقهٔ اولاد صغار
بر پدر است زیرا چه وجوب نفقهٔ آنها بر پدر صغیر بسبب شیر دادن آنها است صغیر را پس وجوب نفقه صغیر برو بطریق اولی خواهد شد
ص و اگر طفل شیرخواره باشد پس واجب نیست بر مادرش که شیر دهد آنرا بجهت آنکه نفقه او بر پدر وی است و اجرت شیر دهنده طفل بر پدر
آن طفل است مانند نفقهٔ آن و بجهت آنکه شاید که مادر قادر نباشد بر خورانیدن شیر مر آن طفل را بسبب عذری پس جبر کردن برو برای
شیر دادن معنی ندارد و گفته شده است در تاویل قول او تعالی لا تضار والدة بولدها ف یعنی ضرر نمیشود هیچ مادر بسبب فرزند ص که
لازم گردانیده نشود ارضاع ولد بر مادر با وجود کراهت او و این حکم است که کسی شیر دهنده برای آن طفل پیدا شود اما وقتیکه پیدا نشود

تجبر الام على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع قال ويستاجر الاب من ترضعه عندها اما استيجار الاب فلان الاجر
عليه وقوله عندها معناه اذا اراد ذلك لان الحجر لها ولو استاجرها وهي زوجته او معتدته لترضع ولدها لم يجز لان الارضاع
مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه بالاجر
ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه وهذا في المعتدة عن طلاق رجعي رواية واحدة لان النكاح
قائم وكذا في المبتوتة في رواية وفي رواية اخرى جاز استيجارها لان النكاح قد زال وجه الاول انه باق في حق بعض
الاحكام ولو استاجرها وهي منكوحته او معتدته لارضاع ابن له من غيرها جاز لانه غير مستحق عليها وان انقضت عدتها
فاستاجرها يعني لارضاع ولدها جاز لان النكاح قد زال بالكلية وصارت كالاجنبية فان قال الاب لا استاجرها وجاء
بغيرها فرضيت الام بمثل اجر الاجنبية او رضيت بغير اجر كانت هي احق لانها اشفق فكان نظرا للصبي في الدفع اليها وان التمست زيادة لم
يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة بقوله تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده اي بالزامه لها اكثر من اجرة
الاجنبية ونفقة الصغير واجبة على ابيه وان خالفه في دينه كما تجب نفقة الزوجة على الزوج وان خالفته في دينه اما الولد

پس درین هنگام جبر کرده میشود بر مادرش که شیر دهد آنرا تا آن طفل ضائع نشود مسئله ۲ — پدر را باید که اجیر بگیرد زنی را تا او شیر دهد طفل شیرخواره اورا
زیرا چه اجرت شیر دهنده طفل مذکور بر پدر وی ست باید که باشد آن شیر دهنده نزد مادرش اگر او درخواست این نماید زیرا چه طفل در کنار مادر میماند
چه حضانت حق وی ست اگر اجیر گیرد پدر برای شیر دادن طفل خود مادرش را جائز نیست اگر مادرش زوجه پدرش باشد یا مطلقه او که در عدت نشسته است زیرا چه
شیر دادن طفل اگرچه واجب نیست بر مادرش از روی قضای قاضی لیکن واجب ست از روی دیانت چه خدا تعالی در قرآن مجید گفته ست که باید مادران
که شیر دهند اولاد خود را ولیکن آنها معذور داشته میشوند بنابر احتمال عجز پس هرگاه اقدام نمودند بر شیر دادن آن بعوض اجرت ظاهر شد
قدرت آنها پس واجب خواهد شد بر آنها که شیر دهند اطفال خود را لهذا جائز نیست آنها را که اجرت آن بگیرند و این وقتیست که مادر طفل شیرخواره
زوجه پدر او باشد یا مطلقه رجعی باشد زیرا چه درین هر دو صورت نکاح باقیست و همین حکم ست در صورتیکه زن مذکوره مطلقه بائنه باشد بنابر
یک روایت و بنابر روایت دیگر جائز ست اجیر گرفتن او زیرا چه نکاح او باقی نیست و وجه روایت اول اینست که نکاح او نیز در حق بعضے احکام
باقی ست ف چون نفقه و سکنے وغیره ص مسئله ۳ — اگر اجیر بگیرد کسی برای شیر دادن طفل خود زوجه خود را یا معتده خود را که
مادر آن طفل نیست جائز ست زیرا چه بر زن مذکوره شیر دادن آن طفل واجب نیست مسئله ۴ — اگر اجیر کند کسی برای شیر دادن طفل خود مادرش را
که عدت طلاق او گذشته باشد جائز ست زیرا چه بعد از گذشتن عدت نکاح اصلا باقی نمیماند و زن مذکوره مانند اجنبیه میگردد پس اگر پدر بگوید که
اجیر نمیگیرم این مادر طفل را و بیارد زن اجنبیه را برای شیر دادن طفل و اجرت او مقرر نماید و مادرش نیز راضی شود باجرت مذکوره یا راضی
شود باینکه بغیر اجرت شیر خواهد داد طفل خود را پس درینصورت مادر احق ست بشیر دادن آن طفل زیرا چه او شفیق تر ست در حق فرزند خود
پس شفقت در حق آن طفل همین ست که سپرد کرده شود بمادر و اگر مادر راضی نشود باجرت مذکوره بلکه زیاده طلبی نماید پس جبر کرده نمیشود بر پدر که اجیر
کند همان مادر طفل را بر مقدار زائد زیرا چه در آن ضرر پدر ست و بسوی آن اشاره ست در قول او تعالی متضرر نمیشود هیچ مادر و مولود له بسبب فرزند خود
یعنی لازم گرفته نمیشود پدر را بدادن اجرت زیاده از اجرت اجنبیه برای او در فرزند مسئله ۴ — نفقه فرزند صغیر واجب ست بر پدر اگرچه دین آن فرزند
مخالف دین پدر باشد و همچنین واجب ست نفقه زن بر شوهرش اگرچه دین او مخالف دین شوهر باشد اما اول

لإطلاق ما تلونا وعلى المولود له رزقهن ولأنه جزؤه فيكون في معنى نفسه وأما الزوجة فلأن السبب هو العقد الصحيح فإنه بإزاء الاحتباس الثابت به وقد صح العقد بين المسلم والكافرة وترتب عليه الاحتباس فوجبت النفقة وفي جميع ما ذكرنا إنما تجب النفقة على الأب إذا لم يكن للصغير مال أما إذا كان فالأصل أن نفقة الإنسان في مال نفسه صغيرا كان أو كبيرا **فصل** وعلى الرجل أن ينفق على أبويه وأجداده وجداته إذا كانوا فقراء وإن خالفوه في دينه أما الأبوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت الآية في الأبوين الكافرين وليس من المعروف أن يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا وأما الأجداد والجدات فلأنهم من الآباء والأمهات ولهذا يقوم الجد مقام الأب عند عدمه ولأنهم سببوا لإحيائه فاستوجبوا عليه الإحياء بمنزلة الأبوين وشرط الفقر لأنه لو كان ذا مال فإيجاب نفقته في ماله أولى من إيجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلونا ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين إلا للزوجة والأبوين والأجداد والجدات والولد وولد الولد أما الزوجة فلما ذكرنا أنها واجبة لها بالعقد لاحتباسها لحق له مقصود وهذا لا يتعلق باتحاد الملة وأما غيرها فلأن الجزئية ثابتة وجزء المرء في معنى نفسه فكما لا تمتنع نفقة نفسه بكفره لا تمتنع نفقة جزئه إلا أنهم إذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم على المسلم وإن كانوا مستأمنين لأنا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين ولا تجب على النصراني نفقة أخيه

پس بجهت آنکه لفظ مولود که در آیت قرآنی مذکور است چنانچه سابق مذکور شد عام شامل است پدر را اگرچه پسر مخالف در دین پدر باشد و بجهت آنکه فرزند جزو پدر است پس فرزند در معنی نفس پدر است اما نفقه زوجه پس بجهت آنکه سبب وجوب نفقه آن نکاح صحیح است چه نفقه عوض حبس است که ثابت است بسبب عقد صحیح و درست است نکاح میان مسلمان و میان زن کافره و حبس مترتب است بر آن نکاح پس واجب خواهد شد نفقه آن بر او و باید دانست که آنچه مذکور شد که نفقه اولاد صغیر بر پدر است و نیست که آن صغیر را مال نباشد و اما وقتیکه وی را مال باشد پس درین صورت نفقه او در مال وی است چه اصل این است که نفقه انسان در مال او باشد صغیر باشد انسان یا کبیر والله اعلم

فصل مسئله ا۔ واجب است بر انسان نفقه پدر و مادر و جد و جده وقتیکه آنها فقیر باشند اگرچه آنها مخالف وی باشند در دین اما وجوب نفقه پدر و مادر پس بجهت آنکه آیت قرآن که درین باب است نازل شده است در حق پدر و مادر مسلمان که کافر بودند و نیکوئی نیست که فرزند متنعم به نعمای الهی زندگانی کند و پدر و مادر را بگذارد که بگرسنگی بمیرند اما وجوب نفقه جد و جده پس بجهت آنکه جد پدر است و جده مادر و لهذا جد قایم مقام پدر میشود ف در حق تزویج و ارث وقتیکه پدر نباشد و همچنین جده قایم مقام مادر میشود وقتیکه مادر نباشد ص و بجهت آنکه جد و جده که سبب احیای آن فرزند اند پس احیای آنها بر فرزند مذکور واجب است و شرط وجوب نفقه آنها این است که آنها فقیر باشند زیرا چه اگر صاحب مال باشند پس واجب گردانیدن نفقه آنها در مال آنها اولی است بنسبت واجب گردانیدن نفقه آنها در مال غیر و منع کرده نمیشود نفقه آنها بسبب اختلاف دین بنا بر نصی که سابق مذکور شد و باید دانست که با وجود اختلاف دین واجب نمیشود نفقه کسی مگر نفقه زوجه و پدر و مادر و جد و جده و فرزند و فرزند فرزند اما نفقه زوجه پس بجهت آنکه مذکور شد که سبب وجوب نفقه زوجه حبس است بجهت وطی بنا بر عقد صحیح و تحقق این حبس موقوف نیست بر اتحاد دین ف بلکه متحقق است در صورتیکه زن نصرانیه باشد و شوهرش مسلمان ص و اما نفقه مادر و پدر و غیره پس بجهت آنکه میان فرزند و مادر و پدر و غیره که مذکور اند جزئیت است و جزو شی در معنی آن شی است پس چنانچه منع کرده نمیشود نفقه کسی در مال او بسبب کفر همچنین منع کرده نمیشود نفقه جزو او و لیکن آنها اگر حربی باشند پس نفقه آنها واجب نمیشود بر مسلمان اگرچه آنها حربی مستامن باشند زیرا چه شارع نهی کرده است ما را از احسان نمودن در حق کسی که میان ما و میان آنها جنگ و قتال است برای دین **مسئله ۲**۔ واجب نیست بر نصرانی نفقه برادر وی که

المسلم وكذا لا يجب على المسلم نفقة اخيه النصراني لان النفقة متعلقة بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية بالحديث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق في الدين اكد ودوام ملك اليمين اعلى في القطيعة من حرمان النفقة فاعتبرنا في الاعلى اصل العلة وفي الادنى العلة المؤكدة فلهذا افترقا ولا يشارك الولد في نفقة ابويه احد لان لهما تاويلا في مال الولد بالنص ولا تاويل لهما في مال غيره ولانه اقرب الناس اليهما فكان اولى باستحقاق نفقتهما عليه وهي على الذكور والاناث بالسوية في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان المعنى يشملهما والنفقة لكل ذي رحم محرم اذا كان صغيرا فقيرا او كانت امرأة بالغة فقيرة او كان ذكرا بالغا فقيرا زمنا او اعمى لان الصلة في القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل ان يكون ذا رحم محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وفي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك ثم لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمى امارة الحاجة لتحقق العجز فان القادر على الكسب غني بكسبه بخلاف الابوين لانه يلحقهما تعب الكسب والولد مامور بدفع الضرر عنهما فتجب نفقتهما مع قدرتهما على الكسب **قال** ويجب ذلك على مقدار الميراث ويجبر عليه

مسلمان ست و همچنین واجب نیست بر مسلمان نفقه برادر او که نصرانی است زیرا چه نفقه متعلق ست بارث بنا بر نصیکه در قرآن مذکورست **ف** و چون کافر و مسلمان یکی از آنها وارث دیگر نمیشود پس نفقه یکی نیز بر دیگر واجب نخواهد شد **ص** بخلاف آنکه اگر مسلمان مالک برادر خود شود که نصرانی است چه بسبب آن برادر نصرانی آزاد میشود زیرا چه آزاد شدن برادر مذکور در صورت متعلق بقرابت و محرمیت است بنا بر حدیثی که درین باب آمده است و بجهت آنکه قرابت موجب صله است پس اگر اتفاق در دین ملت با آن یافته شود موکد میگردد و پاینده گی ملک یمین در قطع رحم نسبت بحرمان میراث اعلی و زیاده تر است لهذا در ملک یمین که در قطع رحم اعلی است اعتبار اصل علت **ف** که قرابت مطلق است **ص** نمودند و در ادنی که وجوب نفقه است علت موکد **ف** یعنی قرابت با اتفاق دین **ص** اعتبار کرده شد پس در میان دو مسئله فرق ظاهر شد

مسئله ۳ — نفقه پدر و مادر بر فرزند وی است فقط پس دیگران کسی شریک فرزند نیست بجهت آنکه پدر و مادر را حق ملکیت و تصرف است در مال فرزند بنا بر حدیثیکه مشهورست و نیست آنها را حق ملکیت و تصرف در مال غیر فرزند و بجهت آنکه فرزند اقرب است بسوی پدر و مادر به نسبت جمیع مردمان دیگر پس نفقه آنها برو خواهد شد و بدانکه نفقه مادر و پدر بر پسر و دختر برابر است بنا بر ظاهر روایت و همین صحیح است زیرا چه موجب نفقه مذکوره جزئیت است و در آن پسر و دختر برابر است مسئله ۴ — نفقه واجب است برای هر ذی رحم محرم وقتیکه او صغیر باشد و فقیر یا زن بالغه فقیره باشد یا مرد بالغ فقیر و درمانده یا نابینا زیرا چه صله بجهت قرابت قریبه واجب است نه بجهت قرابت بعیده و فرق میان قرابت قریبه و قرابت بعیده این است که هر که ذی رحم محرم باشد پس با او قرابت قریبه است **ف** و هر که ذی رحم محرم نباشد پس قرابت او بعیده است **ص** و فرموده است او تعالی در قرآن مجید که واجب است نفقه بر وارث مانند وارث آن و در قرات ابن مسعود رضی الله عنه چنین است که بر وارث ذی رحم محرم واجب است مانند آن و بعد از ان بدانکه احتیاج شرط است و لیکن صغر و درماندگی و انوثت و کوری علامت حاجت است چه انسان بسبب این امور عاجز میگردد از کسب و تحصیل نفقه بخلاف پدر و مادر چه آنها اگر کسب نمایند تعب و رنج لاحق میشود بآنها و فرزند مامور است باینکه دفع ضرر نماید از آنها لهذا واجب است بر فرزند نفقه مادر و پدر اگرچه آنها قادر باشند بر کسب مسئله ۵ — واجب است نفقه ذی رحم محرم موافق مقدار میراث **ف** یعنی هر که میراث او زیاده است از دیگر ذی رحم محرم پس بر او مقدار زیاده از نفقه او و هر که میراث او کم است پس بر وی مقدار کم است از نفقه او **ص** بجهت آنکه در قرآن مذکور است که بر وارث است نفقه ذی رحم محرم او

لان التنصیص علی الوارث تنبیه علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لایفاء حق مستحق قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن علی ابویه اثلاثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان المیراث لهما علی هذا المقدار قال العبد الضعیف هذا الذی ذکره روایة الخصاف والحسن وفی ظاهر الروایة کل النفقة علی الاب لقوله تعالی وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن وصار کالولد الصغیر ووجه الفرق علی الروایة الاولی انه اجتمعت للاب فی الصغیر ولایة ومؤنة حتی وجبت علیه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا کذلک الکبیر لانعدام الولایة فیه فتشارکه الام وفی غیر الوالد یعتبر قدر المیراث حتی تکون نفقة الصغیر علی الام والجد اثلاثا ونفقة الاخ المعسر علی الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا علی قدر المیراث غیر ان المعتبر اهلیة الارث فی الجملة لا احرازه فان المعسر اذا کان له خال وابن عم تکون نفقته علی خاله ومیراثه یحرزه ابن عمه ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدین لبطلان اهلیة الارث ولا بد من اعتباره ولا تجب علی الفقیر لانها تجب صلة وهو یستحقها علی غیره فکیف تستحق علیه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغیر لانه التزمها بالاقدام علی العقد اذ المصالح لا تنتظم دونها ولا یعمل فی مثلها الاعسار ثم الیسار مقدر بالنصاب فیما روی عن ابی یوسف

و در لفظ وارث تنبیه و دلالت ست بر اعتبار بودن مقدار نفقه موافق مقدار میراث و بجهت آنکه غرم و تاوان بمقدار غنیمت گرفتن ست و جبر برای ایفای حق مستحق موضع ست مسئله ۶ - نفقهٔ دختر بالغه و نفقهٔ پسر جا مانده بر پدر و مادر ست بسه بخش دو بخش ازان بر پدر و یک بخش بر مادر زیراچه میراث پدر از ترکهٔ دختر و پسر دو ثلث ست و میراث مادر یک ثلث قال ض این بنابر روایت خصاف و حسن رح است و بنابر ظاهر روایت جمیع نفقهٔ دختر بالغه و پسر جا مانده بر پدر ست چه خدا تعالی در قرآن مجید گفته است که بر مولود له رزق آنها ست چنانچه سابق مذکور شد و مولود له پدر ست ف پس نفقهٔ آنها بر پدر واجب خواهد شد ص مانند نفقهٔ فرزند صغیر و بنابر روایت اول فرق اینست که در پدر بنسبت فرزند صغیر دو چیز جمع ست یکی اینکه پدر را ولایت ست بر فرزند مذکور دوم اینکه بر وی مئونت وست لهذا واجب ست بر او صدقهٔ فطر بجهت فرزند صغیر پس نفقهٔ صغیر بر پدر ست فقط و فرزند کبیر چنین نیست چه پدر را ولایت نیست بر او پس مادر نیز شریک پدر خواهد شد در نفقهٔ فرزند کبیر مذکور و در حق غیر پدر مقدار میراث اعتبار نموده میشود لهذا نفقهٔ صغیر بر مادر یک ثلث ست و بر جد دو ثلث مسئله ۷ - نفقهٔ برادر مفلس بر خواهران اعیانی و علاتی و اخیافی به پنج بخش ست بمقدار میراث آنها ف یعنی سه بخش ازان بر خواهران اعیانی ست و یک بر خواهر علاتی و یک بر خواهر اخیافی ص و بدانکه برای وجوب نفقه بر وارث اهلیت ارث شرط ست نه اینکه او وارث باشد بالفعل و میراث بگیرد زیراچه اگر برای مفلسی خال موسر باشد و ابن عم موسر پس نفقهٔ آن مفلس واجب ست بر خال او ف نه بر ابن عم او ص و میراث او میگیرد ابن ف عم نه خال زیراچه خال ذی رحم محرم است و ابن عم محرم نیست ص مسئله ۸ - نفقهٔ ذی رحم محرم واجب نمیشود بر وارث اگر دین آنها مخالف یکدیگر باشد زیراچه درینصورت اهلیت ارث نیست مر وارث را و آن شرط است مسئله ۹ نفقهٔ ذی رحم محرم واجب نیست بر فقیر زیراچه نفقه واجب میشود بطریق صلهٔ رحمی و فقیر مستحق نفقه خود است بر غیر پس چگونه کسی مستحق نفقه بر او خواهد بود بخلاف نفقهٔ زوجه و نفقهٔ فرزند صغیر بجهت آنکه شوهر التزام نموده است نفقهٔ زوجه را بسبب اقدام او بر عقد نکاح چه بدون نفقهٔ زن مقاصد نکاح منتظم نمیشود پس چنین نفقه ساقط نمیشود بسبب افلاس شوهر ف و همچنین نفقهٔ فرزند صغیر واجب ست بنابر جزئیت جزو شی در معنی همین آن شی ست پس چنانچه بسبب افلاس نفقهٔ خود او ساقط نمیشود همچنین نفقهٔ فرزند صغیر ص بعد ازان بدانکه از ابی یوسف رح مرویست که مراد از یسر در باب نفقه آنکس ست که مالک نصاب باشد

وعن محمد رحمه الله انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او بما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد
انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة. واذا كان للابن الغائب مال قضي فيه بنفقة ابويه
وقد بينا الوجه فيه واذا باع ابوه متاعه في نفقته جاز عند ابي حنيفة رحمه الله وهذا استحسان وان باع العقار لم يجز وفي قولهما لا يجوز في ذلك كله وهو
القياس لانه لا ولاية له لانقطاعها بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضرته ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة وكذا لا تملك الام في النفقة
ولابي حنيفة رحمه الله ان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى ان للوصي ذلك فالاب اولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ
ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الاقارب لانه لا ولاية لهم اصلا في التصرف حالة الصغر ولا في الحفظ
بعد الكبر واذا جاز بيع الاب والثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال
الولاية ثم له ان ياخذ منه بنفقته لانه من جنس حقه وان كان للابن الغائب مال في يد ابويه وانفقا منه لم يضمنا لانهما
استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقد اخذا جنس الحق وان كان له مال في يد اجنبي فانفق عليهما بغير
اذن القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امره القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن لا يرجع

و از محمد رح مرویست که موسر آن کس است که باشد مر او را چیزی که زیاده است از نفقه یکماه او یعنی نفقه او و نفقه اهل و عیال او که برا
یکماه حاجت ست بآن یا باشد مر او را چیزی که زیاده است بر نفقه او و در هر روز از کسب هر روزه او زیرا چه معتبر در حقوق عباد قدرت ست نه نصاب چه نصاب
برای آسانی ست و فتوی بر اول ست ولیکن مراد از نصاب درینجا نصاب حرمان صدقه ست ف و آن عبارت ست از دو صد درم و حولان حول
دران شرط نیست لهذا اگر شخصی مالک دو صد درم شود امروز واجب میشود بر او نفقه اقربای او که فقیر اند ص مسئله ا - اگر باشد مر پسر غایب را مال
پس حکم نموده میشود دران مال بنفقه پدر و مادر او و وجه این سابق مذکور شده است و اگر بفروشد پدر برای نفقه خود متاع پسر خود را که غایب ست پس
این جائز ست بنا بر استحسان نزد ابوحنیفه رح و اگر بفروشد زمین آنرا جائز نیست و صاحبین رح گفته اند که فروختن متاع نیز جائز نیست و این موافق
قیاس ست زیرا چه پدر را ولایت نیست بر پسر کبیر لهذا پدر را نمیرسد که بفروشد متاع او را در حالت حضور او و نیز نمیرسد پدر را که بفروشد متاع پسر غایب را
بجهت دین خود که سوای نفقه ست و همچنین مادر را نمیرسد که بفروشد بجهت نفقه خود متاع پسر خود را که غائب ست و وجه استحسان نزد ابوحنیفه رح اینست
که پدر را ولایت محافظت ست در مال پسر غایب چه محافظت مال غایب وصی را میرسد پس بطریق اولی پدر را که محافظت آن خواهد شد چه شفقت پدر در حق
بیشتر اندست و فروختن منقول از باب محافظت ست ف لهذا فروختن منقول میرسد پدر را ص بخلاف فروختن زمین چه آن از باب محافظت نیست
زیرا چه زمین فی نفسه محفوظ است و بخلاف غیر پدر از اقربا چه آنها را ولایت تصرف نیست اصلا در حق صغیر و نه ولایت محافظت مال ست در حق بالغ و بعد از ان
بدانکه هرگاه جائز ست پدر را که بفروشد متاع پسر کلان را پس اگر بفروشد متاع مذکور را و ثمن آن از جنس حق او باشد که نفقه او ست پس میرسد او را که حق خود بگیرد
از ثمن مذکور همچنین اگر بفروشد زمین یا منقول را که مملوک فرزند صغیر ست پس این جائز ست و میرسد او را که بگیرد نفقه خود را از ثمن آن چه ثمن مذکور از جنس
حق او ست مسئله ا - اگر باشد مال پسر غایب در دست پدر و مادر و آنها نفقه خود بگیرند از ان مال ضمان آن بر آنها لازم نمی آید زیرا چه آنها حق خود گرفتند
چه نفقه آنها واجب است پیش از انکه حکم کند بآن قاضی و اگر مال پسر مذکور در دست اجنبی باشد و اجنبی مذکور از ان مال نفقه دهد مر پدر و مادر او را بغیر اذن قاضی
پس ضمان آن و لازم می آید چه او تصرف کرده است در مال غیر بغیر ولایت زیرا چه اجنبی مذکور نائب آن غایب ست در محافظت نمودن مال فقط بخلاف آنکه اگر امر کند
او را قاضی ف چه درینصورت او ضامن نمیشود ص زیرا چه امر قاضی لازم ست برای عموم ولایت او و بعد از ان بدانکه هرگاه او ضمان داد نخواهد گرفت

على القابض لانه ملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا به واذا قضى القاضي للولد والوالدين وذوي الارحام بالنفقة فمضت مدة سقطت لان نفقة هؤلاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي لانها تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى قال الا ان ياذن القاضي بالاستدانة عليه لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه كامر الغائب فيصير دينا في ذمته فلا يسقط بمضي المدة **فصل** وعلى المولى ان ينفق على امته وعبده لقوله عليه السلام في المماليك انهم اخوانكم جعلهم الله تعالى تحت ايديكم اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله فان امتنع وكان لهما كسب اكتسبا وانفقا لان فيه نظرا للجانبين حتى يبقى المملوك حيا ويبقى فيه ملك المالك وان لم يكن لهما كسب بان كان عبدا زمنا او جارية لا يؤاجر مثلها اجبر المولى على بيعهما لانهما من اهل الاستحقاق وفي البيع ايفاء حقهما وابقاء حق المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان تاخيرا على ما ذكرنا ونفقة المملوك لا تصير دينا فكان ابطالا وبخلاف سائر الحيوانات لانها ليست من اهل الاستحقاق

آنرا از قابض نفقه که پدر و مادر را صاحب مال اند زیرا چه اجنبی مذکور بسبب ادای ضمان مالک آن گشت پس ظاهر شد که او مال خود را داده است بطریق تبرع **مسئله ۱۲** - اگر حکم کرد قاضی بنفقه فرزند یا بنفقه پدر و مادر یا بنفقه ذی رحم محرم و مدتی گذشت که بآنها نفقه نرسید پس ساقط میشود نفقه آنها زیرا چه نفقه آنها واجب است بطریق کفایت بنا بر حاجت لهذا اگر آنها موسر باشند نفقه آنها واجب نمیشود و چون مدت مذکور گذشت معلوم شد که آنها را کفایت آنها حاصل است و حاجت نیست بنفقه غیر بخلاف نفقه زوجه هنگامیکه حکم کند بآن قاضی ف و مدتی بگذرد بی آنکه بگیرد آنرا زوجه مذکوره ص پس آن ساقط نمیشود بسبب استغنا در مدت گذشته زیرا چه نفقه او واجب است اگرچه او موسره باشد ف و بدانکه آنچه مذکور شد قاعده ایست که اذن استدانت نداده باشد قاضی آنها را ص و اگر قاضی اذن استدانت داده باشد مر آنها را پس دریں صورت ساقط نمیشود نفقه آنها بسبب گذشتن مدتی بی آنکه بگیرند آنها نفقه خود را زیرا چه ولایت قاضی عام است پس اذن او باستدانت بمنزله اذن غائب مذکور است پس نفقه مدت گذشته دین خواهد شد بر ذمه غائب مذکور و ساقط نخواهد شد بسبب گذشتن مدت ف و بدانکه مراد از مدت مذکوره مدت دراز است و آن عبارت است از یکماه یا زیاده از آن و اگر مدت مذکوره کوتاه باشد پس درین صورت نفقه مذکوره ساقط نمیشود و این اصح است ص

فصل **مسئله ۱** - واجب است بر خواجه نفقه کنیز و بنده او زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است بردگان در حق مملوکان که آنها برادران شما اند که خدای تعالی گردانیده است آنها را زیر دستهای شما پس طعام خورانید آنها را از چیزیکه شما میخورید و لباس پوشانید آنها را از چیزیکه می پوشید شما و عذاب مکنید بندگان خدا را پس اگر خواجه نداد نفقه بآنها و آنها قابل کسب باشند باید که آنها کسب کنند و از کسب خود نفقه نمایند چه درین منفعت است در حق آنها و در حق خواجه آنها و منفعت هر دو است زیرا چه آنها زنده خواهند ماند و هم ملکیت خواجه در آنها باقی خواهد ماند و اگر آنها قابل کسب نباشند باین سبب که بنده بیمار مانده است یا کنیز است که قابل این نیست که اجاره داده شود ف بجهت آنکه صغیره است یا بیمار ص پس درین صورت جبر کرده میشود بر خواجه آنها که بفروشد آنها را ف یا نفقه دهد بآنها زیرا چه آنها از اهل استحقاق اند ف یعنی طلب نمایند حق خود را ص و در فروختن ادای حق آنهاست و هم باقی میماند حق خواجه بحصول عوض که ثمن آنهاست بخلاف نفقه زوجه زیرا چه آن دین میشود پس آن تاخیر است چنانچه سابق مذکور شد و نفقه مملوک دین نمیشود پس آن ابطال است و بخلاف حیوان دیگر ف چون اسپ و غیره چه آن از اهل استحقاق نیست

فلا يجبر على نفقتها الا انه يؤمر به فيما بينه وبين الله تعالى لانه عليه السلام نهى عن تعذيب الحيوان وفيه ذلك ونهى عن اضاعة المال وفيه اضاعته وعن ابي يوسف رح انه يجبر والاصح ما قلنا والله اعلم

كتاب العتاق

الاعتاق تصرف مندوب اليه قال عليه السلام ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار ولهذا استحبوا ان يعتق الرجل العبد والمرأة الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء **قال** العتق يصح من الحر البالغ العاقل في ملكه شرط الحرية لان العتق لا يصح الا في الملك ولا ملك للمملوك والبلوغ لان الصبي ليس من اهله لكونه ضررا ظاهرا ولهذا لا يملكه الولي عليه والعقل لان المجنون ليس باهل للتصرف ولهذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبي فالقول قوله وكذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونه كان ظاهرا لوجود الاسناد الى حالة منافية وكذا لو قال الصبي كل مملوك املكه فهو حر اذا احتلمت لا يصح لانه ليس باهل لقول ملزم ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم واذا قال لعبده او امته انت حر او معتق او عتيق او محرر او قد حررتك او قد اعتقتك فقد عتق نوى به العتق او لم ينو لان هذه الالفا

پس جبر کرده نمیشود بر مالک آن **ف** باینکه بفروشد آنرا یا نفقه دهد بآن **ص** لیکن امر کرده میشود بآن از روی دیانت زیرا چه از نفقه ندادن آن تعذیب حیوان لازم می آید و هم اضاعت مال ست و پیغمبر علیه السلام نهی فرموده است ازین هر دو و از ابی یوسف رح مرویست که جبر کرده میشود بجهت نفقهٔ حیوان بر مالک آن و اصح همان ست که جبر کرده نمی شود و الله اعلم بالصواب

كتاب العتاق

ف بدانکه عتاق و عتق در لغت بمعنی قوت ست و در شرع عبارت ست از قوه حکمی که ظاهر میشود در آدمی و بسبب آن ثابت میشود او را اهلیت شهادت و ولایت چون قضا و غیره قادر میشود بر تصرف در حق غیر و در دفع تصرف غیر در حق خود بسبب زوال رقیت یعنی مملوکیت **ص** مسئله ۱ اعتاق یعنی آزاد کردن بنده فعل مندوب ست چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هر مسلمانیکه آزاد کند بندهٔ مومن را آزاد میکند خدا تعالی از آتش دوزخ بمقابل هر عضو آن بنده عضوی را از او و لهذا مستحب ست در حق مرد که آزاد کند بنده را و در حق زن که آزاد کند کنیز را تا متحقق شود مقابله اعضا باعضا مسئله ۲- اعتاق صحیح ست از حریکه عاقل و بالغ است وقتیکه آزاد کند مملوک خود را و وجه اشتراط حریت آنست که عتاق صحیح نیست مگر در مملوک و مملوک مالک مملوک نیست و وجه اشتراط بلوغ آنست که صبی اهلیت اعتاق ندارد زیرا چه اعتاق ضرر ظاهر ست لهذا ولی صبی را نمیرسد که آزاد کند بنده او را و وجه اشتراط عقل آنست که مجنون از اهل تصرف نیست پس اگر بگوید بالغ که آزاد کرده ام فلان بندهٔ خود را در حالیکه من صبی بودم پس قول او مقبول ست و همچنین اگر بگوید کسیکه هشیار ست من آزاد کردم فلان بندهٔ خود را در حالیکه من دیوانه بودم پس قول او نیز مقبول ست بشرطیکه جنون او ظاهر بوده باشد و دلیل هر دو مسئله آنست که آن هر دو منکر اند بسبب آنکه استناد نموده اند اعتاق بسوی حالتیکه منافی آنست و همچنین اگر بگوید صبی هر مملوک که مالک آن شوم پس آن آزاد ست وقتیکه من بالغ شوم صحیح نیست چه صبی اهل این نیست که قول و ملازم باشد در حق او و دیگر آنکه شرط اعتاق آنست که بنده مملوک آزاد کننده باشد لهذا اگر آزاد کند کسی بندهٔ غیر را نافذ نمی شود زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که عتق نیست در چیزیکه مالک آن نیست فرزند آدم مسئله ۳- اگر بگوید کسی به بنده یا بکنیز خود که تو حر هستی یا معتق یا عتیق یا محرر یا بگوید محرر گردانیدم ترا یا عتیق گردانیدم ترا پس آزاد میگردد آن بنده و کنیز خواه نیت عتق نماید آنکس یا نیت آن ننماید زیرا چه الفاظ

صريحة لانها مستعملة فيه شرعاً وعرفاً فاغنى ذلك عن النية والوضع وان كان في الاخبار فقد جعل انشاء في التصرفات الشرعية للحاجة
كما في الطلاق والبيع وغيرهما ولو قال عنيت به الاخبار الباطل او انه حر من العمل صدق ديانة لانه يحتمله ولا يدين قضاء لانه خلاف الظاهر
ولو قال له يا حر يا عتيق يعتق لانه نداء بما هو صريح في العتق وهو لاستحضار المنادى بالوصف المذكور وهذا هو حقيقته فيقتضي تحقق الوصف
فيه وانه يثبت من جهته فيقتضي ثبوته تصديقاً له فيما اخبر وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالى الا اذا سماه حراً ثم ناداه يا حر لان مراده
الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسية يا آزاد وقد لقبه بالحر قالوا يعتق وكذا عكسه لانه ليس نداء باسم علمه فيعتبر
اخباراً عن الوصف وكذا لو قال رأسك حر او وجهك او رقبتك او بدنك او قال لامته فرجك حر لان هذه الالفاظ يعبر بها
عن جميع البدن وقد مر في الطلاق وان اضافه الى جزء شائع يقع في ذلك الجزء وسنبين الاختلاف فيه ان شاء الله تعالى وان
اضافه الى جزء معين لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل لا يقع عندنا خلافاً للشافعي رح والكلام فيه كالكلام في الطلاق
وقد بيناه ولو قال لا ملك لي عليك ونوى به الحرية عتق وان لم ينو لم يعتق لانه يحتمل انه اراد لا ملك لي عليك لاني بعتك ويحتمل
لاني اعتقتك فلا يتعين احدهما مراداً الا بالنية قال وكذا كنايات العتق وذلك مثل قوله خرجت من ملكي ولا سبيل لي عليك ولا رق لي عليك وقد خليت

صریح ست در معنی اعتاق چه الفاظ مذکوره مستعمل ست دران از روی شرع و عرف پس حاجت نیست بنیت آن و باید دانست که الفاظ مذکوره اگرچه
در اصل موضوع است برای معنی خبری ولیکن شارع آنرا انشا مقرر نموده است بسبب حاجت چنانچه در طلاق و بیع وغیره الفاظ اخبار را بمعنے
انشا گردانیده است و اگر بگوید آنکس که مراد از الفاظ مذکوره اخبار کاذب ست یا بگوید که مقصود من ازینکه حرست اینست که آزاد ست از عمل
پس قول او مقبول ست از روی دیانت زیراچه الفاظ مذکوره احتمال آنمعنی دارد و اما نزد قاضی مقبول نیست چه معنی مذکور خلاف ظاهر ست
مسئله ۴ - اگر بگوید کسی به بنده خود که یا حر یا بگوید که یا عتیق پس آن بنده آزاد میشود چه این کلام ندا است بلفظیکه صریح است در معنی عتق
و مقتضای آن اینست که وصف حریت دران ثابت باشد بنابران آزاد خواهد شد مگر وقتیکه نام آن بنده حر نهاده باشد چه درینصورت معنے
وصفی مراد نیست بلکه معنی علمی اوست و اگر بزبان فارسی ندا کند بنده را که نام او حر ست باینطور که بگوید یا آزاد پس گفته اند فقها که بنده مذکوره
درینصورت آزاد میشود و همچنین اگر ندا کند بکلمه یا حر بنده را که نام او آزاد ست زیراچه درین هر دو صورت ندا باسم علم نیست پس معنی وصفی
مراد خواهد بود و مقتضای آن اینست که آزاد شود بنده مذکور مسئله ۵ - اگر بگوید کسی به بنده یا کنیز خود که راس تو آزاد ست یا وجه تو یا رقبه تو
یا بدن تو یا بگوید بکنیز خود که فرج تو آزاد ست پس آزاد میشود آن بنده و کنیز زیراچه بالفاظ مذکوره تعبیر کرده میشود از جمیع بدن چنانچه
ذکر آن گذشته ست در باب طلاق مسئله ۶ - اگر اضافت عتق نماید کسی بسوی جزو شائع ف چون نصف مثلاً بگوید به بنده خود که
نصف تو آزاد ست ص پس آن جزو شائع آزاد میشود و درین اختلاف ست و ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۷ - اگر اضافت عتق
نماید بسوی جزو معین که تعبیر کرده نمیشود بآن از جمیع بدن چون دست و پا پس درینصورت آزاد نمیشود ازان بنده هیچ چیز نزد علمای ما حنفیه
و شافعی رح برخلاف این میگوید و کلام درین مانند کلام در طلاق ست و ذکر آن گذشته ست در انجا مسئله ۸ - اگر بگوید کسی به بنده خود که
لا ملک لی علیک یعنی ملک من بر تو نیست و نیت کند ازان حریت را پس آن بنده آزاد میشود و اگر نیت حریت نکند آزاد نمیشود زیراچه کلام
مذکور چنانچه احتمال عتق دارد همچنین احتمال دارد که مقصود او این باشد که ملک من بر تو نیست بسبب آنکه فروخته ام من ترا و هیچ یکی ازین دو احتمال
معین نمیشود مگر به نیت و همین حکم ست در جمیع کنایات عتاق مثل اینکه گوید خرجت من ملکی و لا سبیل لی علیک و لا رق لی علیک و قد خلیت

سبيلك لانه يحتمل نفي السبيل والخروج عن الملك وتخلية السبيل بالبيع او الكتابة كما يحتمل بالعتق فلا بد من النية وكذا
قوله لامته قد اطلقتك لانه بمنزلة قوله خليت سبيلك وهو المروي عن ابي يوسف رحمه الله بخلاف قوله طلقتك على ما نبين
من بعد ان شاء الله تعالى ولو قال لا سلطان لي عليك ونوى العتق لم يعتق لان السلطان عبارة عن اليد وسمي السلطان
لقيام يده وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان نفيه مطلقا بانتفاء الملك لان
للمولى على المكاتب سبيلا فلهذا يحتمل العتق ولو قال هذا ابني وثبت على ذلك عتق ومعنى المسئلة اذا كان يولد مثله
لمثله واذا كان لا يولد مثله لمثله ذكره بعد هذا ثم ان لم يكن للعبد نسب معروف يثبت نسبه منه لان ولاية الدعوة
بالملك ثابتة والعبد محتاج الى النسب فيثبت نسبه منه واذا ثبت عتق لانه يستند النسب الى وقت العلوق وان كان له نسب
معروف لا يثبت نسبه منه للتعذر ويعتق اعمالا للفظ في مجازه عند تعذر اعماله بحقيقته ووجه المجاز نذكره من بعد
ان شاء الله تعالى ولو قال هذا مولاي او يا مولاي عتق اما الاول فلان اسم المولى وان كان ينتظم الناصر وابن
العم والموالاة في الدين والاعلى والاسفل في العتاقة الا انه تعين الاسفل فصار كاسم خاص له وهذا لان المولى

سبیلک زیرا چه خروج از ملک و نفی سبیل و تخلیه سبیل چنانچه احتمال دارد که آن بعتق باشد همچنین احتمال این دارد که آن به بیع و عقد کتابت
باشد پس بی نیت درست نیست ف تا یکی ازین دو احتمال متعین گردد ع و همچنین اگر کسی بکنیزک خود گفت که اطلقتک یعنی گذاشتم ترا پس این
بمنزله قول وی است که خلیت سبیلک و این روایت از ابی یوسف رح بخلاف آنکه اگر بگوید طلقتک ف چنانچه باین لفظ آزاد نمیشود کنیز اگرچه
نیت آن کند ع بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۹ - اگر بگوید کسی بعبده خود که لا سلطان لی علیک و نیت عتاق کند
آزاد نمیشود بنده مذکور زیرا چه سلطان عبارت است از ید و تسلط ... و گاهی ملک با وجود زوال ید و قدرت باقی میماند چنانچه در مکاتب بخلاف قول
او که لا سبیل لی علیک چه نفی سبیل مطلقا نمیشود مگر بانتفای ملک زیرا چه خواجه را سبیل است بر مکاتب خود ف بجهت مطالبه بدل کتابت
ع پس بنابرآن لفظ لا سبیل لی علیک احتمال معنی عتق دارد مسئله ۱۰ - اگر بگوید کسی بعبده خود که این پسر من است و برین ثابت ماند ف
یعنی نگوید که بجهت کرامت و بزرگی او را پسر خوانده ام ع ... آن بنده آزاد میشود و معنی این مسئله وقتیست که متصور باشد که مثل آن بنده
متولد شود از مثل آن خواجه و اگر چنین نباشد پس مسئله آن بعد ازین مذکور است و بعد ازان باید دانست که اگر نسب بنده مذکور معروف و
مشهور نباشد پس نسب آن نیز ثابت میشود از خواجه مذکور زیرا چه ولایت دعوت بسبب ملک ثابت است خواجه مذکور را و بنده مذکور محتاج بثبوت
نسب است پس ثابت خواهد شد نسب آن ازو و هرگاه ثابت شد نسب آن ازو آزاد خواهد شد چه مستند و منسوب خواهد شد نسب آن بسوی
وقت علوق پس معلوم شد که خواجه مذکور مالک فرزند خود شده است ف لهذا آزاد خواهد شد بنده مذکور ع و اگر نسب بنده مذکور معروف و مشهور باشد
پس ثابت نخواهد شد نسب آن از خواجه مذکور چه این متعذر است ... و لیکن بنده مذکور آزاد میشود بنابر آنکه کلام خواجه مذکور معمول خواهد شد در معنی مجازی که
عبارت است از عتاق چه هرگاه معنی حقیقی آن متعذر گشت پس بر معنی مجازی محمول خواهد شد ف تا کلام عاقل که خواجه مذکور است لغو نگردد ع و لیکن
وجه مجاز بودن لفظ مذکور بمعنی عتاق بعد ازین مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی مسئله ۱۱ - اگر بگوید کسی بعبده خود که این مولای من است
ف یا بطور ندا ... بگوید یا مولای آزاد میشود بنده مذکور اگرچه خواجه ... نیت عتق نکند ... چه لفظ مولی اگرچه چند معنی دارد چون ناصر و مددگار و
ابن عم و مولی الموالات آزاد کننده و آزاد کرده شده و لیکن درینجا معنی اخیر متعین است ... پس بمنزله اسم خاص آن شده است بجهت آنکه خواجه

لا يستنصر بمملوكه عادة وللعبد نسب معروف فانتفى الاول والثانى والثالث نوع مجاز والكلام لحقيقته والاضافة الى العبد تنافى كونه معتقا فتعين المولى الاسفل فالتحق بالصريح وكذا اذا قال لامته هذه مولاتى لما بينا ولو قال عنيت به المولى فى الدين او الكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق فى القضاء لمخالفته الظاهر واما الثانى فلانه لما تعين الاسفل مرادا التحق بالصريح وبالنداء باللفظ الصريح يعتق بان قال ياحر يا عتيق فكذا النداء بهذا اللفظ وقال زفر لا يعتق فى الثانى لانه يقصد به الاكرام بمنزلة قوله ياسيدى يا مالكى قلنا الكلام لحقيقته وقد امكن العمل به بخلاف ما ذكره لانه ليس فيه ما يختص بالعتق فكان اكراما محضا ولو قال يا ابنى ويا اخى لم يعتق لان النداء لاعلام المنادى الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف فى المنادى استحضارا بالوصف المخصوص كما فى قوله ياحر على ما بيناه واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف فيه لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء غيره لا يكون ابناله بهذا النداء فكان لمجرد الاعلام ويروى عن ابى حنيفة رح شاذا انه يعتق فيهما والاعتماد على الظاهر

طلب نصرت نمیکند از بندہ خود عادۃً و نسب بندہ مذکور نیز معروف و مشہور ست پس منتفی شد معنی اول و دوم و معنی سوم مجازی ست و کلام موضوع و مستعمل ست برای معنی حقیقی و اضافت کلام مذکور بسوی بندہ منافی معنی چہارم ست پس معنی اخیر متعین گشت و چون معنی اخیر متعین گشت پس لفظ مذکور درینجا بمنزلہ اعتاق صریح شد لہذا اعتاق ثابت خواہد شد بغیر نیت ہمچنین ست حکم اگر بگوید بکنیز خود کہ این مولات من ست بنا بر وجہیکہ مذکور شد اگر بگوید آنکس کہ مراد من از لفظ مولات موالات ست یا بگوید کہ از لفظ مولات معنی اخیر مراد ست و لیکن مراد از کلام مذکور معنی تحریری است و من دروغ گفتم پس قول او مقبول است فیما بینہ و بین اللہ و نزد قاضی مقبول نیست بجہت آنکہ مراد مذکور خلاف ظاہر ست اگر بگوید بہ بندہ خود یا مولای من آزاد میشود بندہ مذکور زیراچہ ہرگاہ معنی اخیر متعین ست درینجا نیز بنا بر آنچہ مذکور شد پس لفظ مذکور بمنزلہ اعتاق صریح ست و در صورتیکہ ندا بلفظ اعتاق صریح باشد باینطور کہ بگوید کہ یا حر یا عتیق بندہ مذکور آزاد میشود پس ہمچنین آزاد خواہد شد وقتیکہ ندا کند آنرا بلفظ مذکور نیز و زفر رح گفتہ است کہ درینصورت بغیر نیت آزاد نمیشود بندہ مذکور زیراچہ گاہی از کلام مذکور اکرام و تعظیم مقصود میشود بمنزلہ لفظ یا سیدی یا مالکی ف یعنی باین آزاد نمیشود بندہ بغیر نیت پس ہمچنین بلفظ مذکور آزاد نخواہد شد بغیر نیت ص و علمای ما میگویند کہ کلام برای معنی حقیقی ست و معنی آزاد کردہ شدہ معنی حقیقی لفظ مذکور ست بنا بر آنچہ بیان نمودہ شد و عمل بر معنی حقیقی درینجا ممکن ست پس بران محمول خواہد شد بخلاف لفظ یا سیدی و یا مالکی زیراچہ درین دو لفظ یافتہ نمیشود معنی کہ مختص باشد بعتق پس مقصود ازین محض اکرام و تعظیم ست مسئلہ ۱۲ — اگر شخصی بگوید بہ بندہ خود یا ابنی یا کہ یا اخی آزاد نمیشود بندہ مذکور زیراچہ مقصود از ندا اعلام منادی ست و لیکن وقتیکہ ندا کند بوصفی کہ اثبات آن در منادی از جانب او ممکن باشد پس درینصورت ندا مذکور برای اثبات وصف مذکور ست در منادی بجہت آنکہ او حاضر کردہ ست منادی را در دل خود بوصف مذکور چنانچہ بگوید بہ بندہ خود یا حر ف پس آزاد میشود ص بنا بر وجہیکہ مذکور شد و اما وقتیکہ ندا کند بر وجہ بوصفیکہ ممکن نیست اثبات آن در منادی از جانب او پس درینصورت مقصود از ندا اعلام منادی است فقط نہ اثبات وصف مذکور در منادی چہ آن متعذر ست در صورت مذکورہ و اثبات وصف بنوت در منادی در حالت ندا از جانب او ممکن نیست زیراچہ بندہ مذکور کہ منادی ست مخلوق ست از آب منی غیر او پس ندا در صورت مذکورہ محض برای اعلام منادی است و در روایت شاذ از ابی حنیفہ رح زیست کہ بندہ مذکور درین مسئلہ آزاد میشود و لیکن اعتماد بر ظاہر روایت ست ف کہ اول مذکور شد

ولو قال يا ابنُ لا يعتق لان الامر كما اخبر فانه ابن ابيه وكذا اذا قال يا بُنَيّ او يا بُنَيَّةُ لانه تصغير للابن والبنت من غير اضافة والامر كما اخبر وان قال لغلام لا يولد مثله لمثله هذا ابني عتق عند ابي حنيفة رح وقالا لا يعتق وهو قول الشافعي رح لهما انه كلام محال بحقيقته فيرد ويلغو كقوله اعتقتك قبل ان اُخلَقَ او قبل ان تُخلَقَ ولابي حنيفة رح انه كلام محال بحقيقته لكنه صحيح بمجازه لانه اخبار عن حريته من حين ملكه وهذا لان البنوة في المملوك سبب لحريته اما اجماعًا او صلةً للقرابة واطلاقُ السبب وارادة المسبب مستجازٌ في اللغة تجوّزًا ولان الحرية لازمة للبنوة في المملوك والمشابهةُ في وصفٍ لازم من طرق المجاز على ما عرف فيُحمل عليه تحرزًا عن الالغاء بخلاف ما استَشهَدا به لانه لا وجه له في المجاز فتعين الالغاء وهذا بخلاف ما اذا قال لغيره قطعتُ يدك فاخرجها صحيحتين حيث لم يجعل مجازًا عن الاقرار بالمال والتزامه وان كان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطاءً سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وانه يخالف مطلق المال في الوصف حتى وجب على العاقلة في سنتين ولا يمكن اثباته بدون القطع وما امكن اثباته فالقطع ليس بسبب له اما الحرية لا تختلف ذاتا وحكما فامكن جعله مجازا عنه ولو قال هذا ابي او امي ومثله لا يولد لمثله

ص مسئله ١٣ — اگر بگوید شخصے بنده خود را یا ابنُ یعنی اے پسر آزاد نمیشود بنده مذکور زیراچه کلام مذکور صادق ست چه بنده مذکور پسر پدر خود ست و همین حکم ست اگر بگوید مولی به بنده یا به کنیز خود یا بُنَیّ یا گوید یا بُنَیَّة یعنی ای پسر خورد یا دختر خورد زیراچه آن تصغیر ابن و بنت ست بدون اضافت و آنها پسر و دختر پدر خود اند مسئله ١٤ — اگر شخصی گوید که این پسر من ست به بنده خود که مثل آن متولد نمیشود از مثل آن شخص آزاد میشود بنده مذکور ف بغیر نیت ص نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که آزاد نمیشود ف اگرچه نیت آن کند ص و همین قول شافعی رح ست و دلیل ایشان انست که مضمون کلام مذکور محال ست پس آن کلام لغو خواهد شد مانند اینکه بگوید کسی به بنده خود که آزاد کردم ترا پیش از آنکه من مخلوق باشم یا پیش از آنکه تو مخلوق باشی و دلیل ابی حنیفه رح انست که معنی حقیقی کلام مذکور محال ست و لیکن معنی مجازی آن ممکن و صحیح است و معنی مجازی آن انست که این بنده آزاد ست از وقتیکه من مالک آن شده ام ف و اراده نمودن این معنی مجازی از کلام مذکور صحیح است ص زیراچه اگر ثابت شود که آن بنده پسر خود اوست پس این پسریت سبب آزادی بنده مذکور ست بجهت آنکه اجماع برانست یا بجهت آنکه آن صله قرابت ست ف و آزادی آن مسبب ست ص و اراده نمودن مسبب از اسم سبب بطریق مجاز جائز است در لغت و بجهت آنکه حریت ملازم بنوت ست در مملوک و مشابه شدن در وصفیکه لازم ست از طرق ف معروفه ص مجاز ست پس کلام مذکور بر معنی مجازی مذکور حمل نموده خواهد شد تا کلام مذکور لغو نگردد و بخلاف چیزیکه دلیل گرفته اند بآن صاحبین و شافعی رح ف یعنی اگر بگوید به بنده خود که آزاد نمودم ترا پیش از آنکه من مخلوق باشم یا پیش از آنکه تو مخلوق باشی ص چه درین کلام مجاز متصور نیست پس لغو شدن آن متعین ست و بخلاف آنکه اگر شخصے بگوید بدیگری که بریده ام من دست ترا بخطا و هر دو دست آن شخص صحیح برآید چه درین صورت اقرار آن شخص بمال و التزام آن مجاز نیست اگرچه بریدن دست سبب وجوب مال ست و سر آن انست که بریدن دست بخطا سبب ست برای وجوب مال مخصوص یعنی ارش و آن مخالف مال مطلق ست در وصف حتی که واجب میشود ارش بر عاقله در دو سال و ممکن نیست اثبات ارش بدون بریدن دست و چیزیکه اثبات آن بدون بریدن ممکن است پس بریدن سبب آن نیست و حریت مختلف نمیشود از روی ذات و حکم پس ممکن ست گردانیدن کلام مذکور مجاز از حریت مسئله ١٥ — اگر شخصے گفت که این پدر من ست به بنده خود که از مثل آن بنده مثل آن شخص متولد نمیشود یا بگوید بکنیز خود که از مثل آن کنیز متولد نمی شود مثل آن شخص که این مادر من ست.

وهو على هذا الخلاف لما بينا ولو قال لصبي صغير هذا جدي قيل هو على الخلاف وقيل لا يعتق بالإجماع لأن هذا الكلام لا موجب له في الملك إلا بواسطة وهي الأب وهي غير ثابتة في كلامه فتعذر أن يجعل مجازا عن الموجب بخلاف الأبوة والبنوة لأن لهما موجبا في الملك من غير واسطة ولو قال هذا أخي لا يعتق في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة أنه يعتق ووجه الروايتين ما بينا ولو قال لعبده هذا ابنتي فقد قيل على الخلاف وقد قيل هو بالإجماع لأن المشار إليه ليس من جنس المسمى فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر وقد حققناه في النكاح وإن قال لأمته أنت طالق أو بائن أو تخمري ونوى به العتق لم تعتق وقال الشافعي رح تعتق إذا نوى وكذا على هذا الخلاف سائر الألفاظ الصريح والكناية على ما قال مشايخنا رحمهم الله له أنه نوى ما يحتمله لفظه لأن بين الملكين موافقة إذ كل واحد منهما ملك العين أما ملك اليمين فظاهر وكذلك ملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان التأبيد من شرطه والتأقيت مبطلا له وعمل اللفظين في إسقاط ما هو حقه وهو الملك ولهذا يصح التعليق فيه بالشرط أما الأحكام فتثبت بسبب سابق وهو كونه مكلفا

پس در این صورت نیز خلاف است میان ابی حنیفه رح و میان صاحبین و شافعی رح چنانچه در مسئله سابق مذکور شد و اگر بگوید شخصی که این عبد من جد من است
بعضے گفته اند که درین صورت نیز اختلاف مذکور است و بعضی گفته اند که درین صورت بنده مذکور آزاد نمیشود باجماع زیرا چه این کلام موجب حریت
در مملوک نگردد مگر بواسطه پدر و این واسطه مذکور نیست در کلام مذکور پس ممکن نبود حمل نمودن کلام مذکور بر معنی مجازی که حریت است بخلاف آنکه
اگر بگوید که این پسر من است یا پدر من است چه این کلام موجب حریت است در مملوک بغیر واسطه مسئله ۱۶۔ اگر بگوید شخصی بنده خود که این برادر من است
بنده مذکور آزاد نشود بنا بر ظاهر روایت و از ابی حنیفه رح مروی است که آزاد میشود و وجه ظاهر روایت آنست که مذکور شد در مسئله سابق از این مسئله
و وجه روایت دیگر آنست که مذکور شده است در مسئله کسی بگوید بنده خود که این پسر منست مسئله ۱۔ اگر بگوید شخصی بنده خود را که این دختر من است
پس بعضی گفته اند که درین صورت خلاف است و بعضی گفته اند که درین صورت آزاد نمیشود بنده مذکور باجماع زیرا چه مشار الیه از جنس مسمی نیست
پس حکم متعلق خواهد شد بمسمی و مسمی معدوم است پس کلام مذکور لغو خواهد شد و تقریر این دلیل گذشته است در کتاب النکاح مسئله ۱۔ اگر شخصی
بگوید بکنیز خود که مر تو را طلاق است یا تو بائن هستی یا بگوید که تخمری و نیت عتاق نماید پس کنیز مذکوره آزاد نمیشود و شافعی رح گفته است که آزاد شود
هرگاه که نیت آن کند و همین اختلاف است در جمیع الفاظ طلاق خواه صریح باشد خواه کنایت بنا بر آنچه گفته اند فقهای ما دلیل
شافعی رح این است که او اراده کرده است چیزی را که لفظ احتمال آن دارد زیرا چه میان ملک نکاح و ملک یمین موافقت است چه هر دو ملک عین اند
اما ملک یمین پس ظاهر است و همچنین ملک نکاح در حکم ملک یمین است ف و از قبیل ملک منافع نیست ص لهذا دوام شرط است و توقیت موجب
بطلان آنست ف و اگر از قبیل ملک منافع بودی مانند اجاره توقیت موجب بطلان آن نمیشد ص و عمل هر دو لفظ یعنی لفظ طلاق و عتاق
ص در اسقاط ملک مالک است لهذا صحیح است تعلیق آن بشرط ف و عمل آن اثبات چیزی نیست و گرنه تعلیق آن صحیح نشدی چه تعلیق اثبات باطل است
چون بیع مثلا باطل است که بگوید کسی که بیع نمودم این متاع را اگر فلان بیاید و بطلان صحیح نیست سوال عتاق اثبات قوت است
نه اسقاط لهذا ثابت میشود بسبب آن احکام چون اهلیت ولایت و شهادت وغیره پس این مانند طلاق نیست چه طلاق اسقاط محض است
جواب اعتاق اسقاط ملک است و احکام مذکور ثابت است بسببی که از سابق یافته شده است یعنی بودن آن بنده مکلف

ولهذا يصلح لفظة العتق والتحرير كناية عن الطلاق فكذا عكسه ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه لان الاعتاق
لغة اثبات القوة والطلاق رفع القيد وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق يحيى فيقدر ولا كذلك المنكوحة
فانها قادرة الا ان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع فيظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوى ولان ملك اليمين فوق ملك
النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصلح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه فلهذا امتنع في المتنازع فيه وانساغ في
عكسه واذا قال لعبده انت مثل الحر لم يعتق لان المثل يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية ولو قال ما انت الا حر
عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ولو قال راسك راس حر لا يعتق لانه تشبيه بحذف
حرفه ولو قال راسك راسُ حر عتق لانه اثبات الحرية فيه اذ الراس يعبر به عن جميع البدن **فصل** ومن ملك ذا رحم
محرم منه عتق عليه وهذا اللفظ مروي عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر واللفظ
بعمومه ينتظم كل قرابة مؤيدة بالمحرمية ولادا او غيره والشافعي رح يخالفنا في غيره له ان ثبوت العتق
من غير مرضاة المالك ينفيه القياس او لا يقتضيه والاخوة وما يضاهيها نازلة عن قرابة الولاد فامتنع الالحاق

وهرگاه میان طلاق و عتاق موافقت ست لهذا لفظ عتاق و حریت صلاحیت این دارد که کنایت شود از طلاق و طلاق واقع شود بآن بشرط نیت
پس همچنین لفظ طلاق نیز صلاحیت این دارد که بمعنی عتاق گرفته شود و ازان و عتق ثابت شود بآن بشرط نیت و دلیل علمای ما رح آنست که شخص مذکور
نیت و اراده آن چیز کرده است که لفظ مذکور احتمال آن ندارد زیرا چه اعتاق در لغت بمعنی اثبات قوة است و طلاق بمعنی رفع قید و بنده
بسبب رقیت بمنزله جمادست ف لهذا فروخته میشود و قادر نیست بر تصرفات ص و بسبب اعتاق زنده میگردد و قادر میشود بر تصرفات
و منکوحه چنین نیست چه او قادرست ولیکن قید نکاح مانع وی است ف از خروج و مانند آن ص و بسبب طلاق مرتفع میگردد مانع
مذکور پس قوت او ظاهر میشود و پوشیده نیست که اثبات قوت قوی ترست بنسبت رفع مانع و نیز ملک یمین بالاترست از ملک نکاح
پس اسقاط ملک یمین نیز قوی تر خواهد بود بنسبت اسقاط ملک نکاح و هر لفظ صلاحیت این دارد که اراده کرده شود ازان بطریق مجاز معنی که
کمترست از معنی حقیقی آن و صلاحیت این ندارد که اراده کرده شود ازان بطریق مجاز معنی که فوق ترست از معنی حقیقی آن پس باین جهت ممتنع
که معنی عتاق گرفته شود از لفظ طلاق بطریق مجاز و عکس آن جائز است مسئله ۱۹ — اگر شخصی بگوید به بنده خود که تو مثل حری پس آزاد نمیشود
بنده مذکور زیرا چه لفظ مثل استعمال نموده میشود برای مشارکت در بعض معانی از روی عرف پس شک واقع شد در حریت ف لهذا آزاد
نخواهد شد بغیر نیت ص مسئله ۲۰ — اگر بگوید شخصی به بنده خود که نیستی تو مگر حر آزاد میشود بنده مذکور زیرا چه استثنا از نفی اثبات ست بطریق
تاکید چنانکه در کلمه شهادت و اگر بگوید که راسک راس حر باضافه آزاد نمی شود بنده مذکور زیرا چه کلام مذکور تشبیه است بحذف حرف تشبیه
و اگر بگوید که راسک راسٌ حرٌ بترکیب توصیفی آزاد میشود بنده مذکور زیرا چه درین اثبات حریت ست چه بلفظ راس تعبیر کرده میشود از جمیع بدن والله اعلم
فصل مسئله ۱ — اگر کسی مالک ذی رحم محرم خود شود پس آن ذی رحم آزاد میگردد و این لفظ مرویست از پیغمبر علیه السلام و لفظ مذکور شامل ست
هر ذی رحم محرم خود را خواه بعلاقه ولادت باشد ف چون مادر و پدر و پسر و دختر ص خواه بعلاقه ولادت ف چون برادر و غیره ص
و شافعی رح حکم مذکور را مخصوص میکند بذی رحم که بعلاقه ولادت ست و دلیل شافعی رح آنست که ثبوت عتق بغیر رضای مالک مخالف قیاس است
و قرابت اخوت و مانند آن کمتر و قاصرست بنسبت قرابت ولادت پس ممتنع است که ملحق گردانیده شود این قرابت بقرابت ولادت بطریق قیاس

والاسد لال ولهذا امتنع المكاتب على المكاتب في غير الولاد ولم يمتنع فيه ولنا ماروينا ولانه ملك قريبه قرابة مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه وهذا هو المؤثر في الاصل والولاد ملغى لانها هي التي يفترض وصلها ويحرم قطعها حتى وجبت النفقة وحرم النكاح ولا فرق بين ما اذا كان المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام لعموم العلة والمكاتب اذا اشترى اخاه ومن يجري مجراه لا يتكاتب عليه لانه ليس له ملك تام يقدره على الاعتاق والافتراض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق فيه من مقاصد الكتابة فامتنع البيع فيعتق تحقيقا لمقصود العقد وعن ابي حنيفة رح انه يتكاتب على الاخ ايضا وهو قولهما قلنا ان نمنع وهذا بخلاف ما اذا ملك ابنة عمه وهي اخته من الرضاع لان المحرمية ما ثبتت بالقرابة والصبي جعل اهلا لهذا العتق وكذا المجنون حتى عتق القريب عليهما عند الملك لانه تعلق به حق العبد فشابه النفقة ومن اعتق عبدا لوجه الله تعالى او للشيطان او للصنم عتق لوجود ركن الاعتاق من اهله في محله ووصف القربة في اللفظ الاول زيادة فلا يختل العتق بعدمه في اللفظين الاخرين وعتق المكره والسكران واقع لصدور الركن من الاهل في المحل كما في الطلاق وقد بيناه من قبل

یا بطریق دلالت النص ولهذا اگر خرید کند مکاتب برادر یا عم خود را پس عم و برادر مکاتب نمیشوند بتبعیت او ف وگر خرید کند فرزند خود را یا پدر خود را پس این فرزند و پدر مکاتب میشود و آزاد میشود بعد ازادای بدل کتابت مانند آن مکاتب ص و دلیل علمای ما رح یکی آن لفظ ست که مروی ست از پیغمبر صلعم چنانچه مذکور شد ف چه آن لفظ مطلق و عام ست و شامل ست هر ذی رحم محرم را ص و دوم آنست که علت آزاد شدن فرزند و پدر مثلا وقتیکه مالک آنها شود کسی قرابتی ست که موجب محرمیت ست و خصوصیت نسبت ولادت لغو ست و دخل ندارد زیراچه قرابتیکه موجب حریت است وصل آن فرض ست و قطع آن حرام لهذا واجب ست نفقه هر ذی رحم محرم و حرام ست نکاح آن ف و علت مذکور یافته میشود در قرابتی که قرابت ولادت نیست چون برادر و عم ص و بدانکه درین مسئله مسلمان و کافر یکه در دار اسلام است ف و صبی و مجنون ص همه برابراند بسبب آنکه علت مذکوره شامل ست همه را ف وانچه ذکر کرده اند شافعی رح برای تائید مذهب خود پس جواب آن انست ص که مکاتب وقتیکه خرید کند برادر خود را یا کسی که مانند برادر ست ف چون عم و خال ص پس آن برادر و عم و خال مکاتب نمیشود زیراچه ملکیت مکاتب ملکیت تام و کامل نیست که بسبب آن قادر شود بر اعتاق آنها و صله رحمی وقتی فرض میشود که قدرت بر اعتاق باشد بخلاف آنکه اگر خرید کند مکاتب کسی را که قرابت ولادت است میان او و میان مکاتب ف چون فرزند و پدر پس او مکاتب میشود ص زیراچه عتق در حق فرزند و پدر و مکاتب از مقاصد عقد کتابت ست ف زیراچه چنانچه مقصود او از کتابت اینست که او آزاد شود همچنین مقصود او اینست که آزاد شوند اولاد او و پدر او بسبب آنکه چنانچه او را عار ست از رقیت خود همچنین عار ست او را از رقیت اولاد و پدر و هرگاه چنین شد ص پس ممتنع خواهد بود بیع اولاد و پدر مکاتب و آنها آزاد خواهند شد بعد ازادای بدل کتابت تا مقصود عقد کتابت متحقق شود و از ابوحنیفه رح مرویست که برادر مکاتب نیز مکاتب میشود وقتیکه او خرید کند آنرا و همین قول صاحبین رح ست بخلاف آنکه اگر خرید کند مکاتب دختر عم خود را که خواهر رضاعی ویست ف چه او مکاتبه نمیشود ص زیراچه محرمیت در حق خواهر مذکوره بسبب رضاعت ست نه بسبب قرابت نسب

مسئله ۲ - اگر آزاد کند کسی بندهٔ خود را برای خدا یا برای شیطان یا برای بت آزاد میشود بنده مذکور بسبب یافتن رکن اعتاق از اهل آن در محل آن و لفظ برای خدا زیاده است بر رکن اعتاق در صورت اول لهذا در صورت دوم و سوم بسبب عدم آن هیچ خلل واقع نخواهد شد در عتق بنده مذکور مسئله ۳ - اعتاق مکره و مست صحیح است بسبب آنکه رکن عتق از اهل آن در محل آن صادر شده است چنانکه گذشته ست بیان آن در طلاق

وان اضاف العتق الی ملک او شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافة الی الملک ففیه خلاف الشافعی رح وقد بیناه فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانه اسقاط فیجری فیه التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرف فی موضعه واذا خرج عبد الحربی الینا مسلما عتق لقوله علیه السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیه مسلمین هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه وهو مسلم ولا استرقاق علی المسلم ابتداء وان اعتق حاملا عتق حملها تبعا لها اذ هو متصل بها ولو اعتق الحمل خاصة عتق دونها لانه لا وجه الی اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة الیها ولا الیه تبعا لما فیه من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح بیعه وهبته لان التسلیم نفسه شرط فی الهبة والقدرة علیه فی البیع ولم یوجد ذلک بالاضافة الی الجنین وشئ من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا وجه الی الزام المال علی الجنین لعدم الولایة علیه ولا الی الزامه الام لانه فی حق العتق نفس علیحدة واشتراط بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی ما مر فی الخلع وانما یعرف قیام الحبل وقت العتق اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر منه لانه ادنی مدة الحمل قال وولد الامة من مولاها حر لانه مخلوق من مائه فیعتق علیه هذا هو الاصل ولا معارض له فیه لان ولد الامة لمولاها وولدها من زوجها مملوک لسیدها لترجح جانب الام باعتبار الحضانة او لاستهلاک مائه

مسئله ۴- اگر شخصے اضافت عتق نماید بسوی ملک باینطور که بگوید به بنده غیر که اگر من مالک تو شوم پس تو آزاد باشی ص یا تعلیق عتق بنده خود نماید بر شرط باینطور که بگوید به بنده خود که اگر داخل شوی تو در فلان سرای پس تو آزاد باشی ص پس اضافت و تعلیق صحیح است چنانچه در طلاق اما در صورت اضافت آن بسوی ملک اختلاف شافعی رح است چنانچه مذکور شده است در کتاب الطلاق و در صورت تعلیق بشرط اختلاف نیست بلکه آن صحیح است باتفاق همه زیرا چه اعتاق اسقاط محض است شرعا پس در ان تعلیق جاریست بخلاف تملیکات چون بیع ص که تعلیق آن جایز نیست بنا برانچه مقرر و معلوم است در موضع آن مسئله ۵- اگر مسلمان شده بیاید بنده کافر حربی در دار اسلام آزاد میشود بجهت آنکه هرگاه بندهای کافران از طائف آمدند نزد پیغمبر علیه السلام فرموده او علیه السلام در حق آنها که آنها آزاد خدا اند و بجهت آنکه بنده مذکور حرز از ذات خود نموده است درحالیکه مسلمان است و رقیت ثابت نمی شود ابتداء در حق مسلمان مسئله ۶- اگر آزاد کند کسی کنیز حامله را پس حمل آن آزاد میشود به تبعیت کنیز زیرا چه حمل آن متصل است بآن ف مانند عضوی از اعضای آن ص و اگر آزاد کند حمل آنرا فقط پس آن حمل آزاد میشود نه کنیز مذکوره زیرا چه اصالتاً آزاد نکرده است آنرا تا او آزاد شود اصالتاً و اگر به تبعیت حمل آزاد شود قلب موضوع لازم می آید ف یعنی تابع متبوع میگردد و متبوع تابع ص و بعد ازان بدانکه اعتاق حمل صحیح است و بیع و هبه آن صحیح نیست زیرا چه تسلیم شرط است در هبه و قدرت بر تسلیم شرط است در بیع و آن یافته نمیشود به نسبت جنین و تسلیم یا قدرت بر تسلیم شرط نیست در اعتاق مسئله ۷- اگر آزاد کند کسی حمل را بعوض مال پس آن حمل آزاد میشود و مال لازم نمی آید زیرا چه متصور نیست که لازم گردانیده شود مال بر جنین چه کسی را ولایت نیست بر جنین و هم متصور نیست که لازم گردانیده شود آن مال بر مادر زیرا چه جنین در حق عتق ذات علیحده است و شرط نمودن بدل العتق بر غیر آزاد کرده شده جائز نیست بنا برانچه سابق مذکور شده است در باب خلع و باید دانست که معلوم میشود وجود حمل در وقت عتق گر باینطور که فرزند متولد شود در مدت کمتر از شش ماه از وقت عتق زیرا چه آن ادنی مدت حمل است مسئله ۸- فرزند کنیز که متولد شود از خواجه او حر است زیرا چه فرزند مذکور مخلوق شده است از آب منی خواجه مذکور پس آن آزاد خواهد شد از اصل خلقت چه قاعده اینست که مخلوق از آب منی حر حر است و منی کنیز معارض منی خواجه نیست چه آب منی کنیز مملوک خواجه است مسئله ۹- فرزند کنیز که متولد شود از شوهر مستحق مملوک خواجه وی است بجهت آنکه جانب او در ترجیح دارد باعتبار حق حضانت یا بجهت آنکه منی شوهر کنیز مستهلک است

بما ثبتها والمنافاة متحققة والزوج قد رضی به بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضی به وولد الحرة حر علی کل حال لان جانبها راجح فیتبعها فی وصف الحریة کما یتبعها فی المملوکیة والمرقوقیة والتدبیر وامیة الولد والکتابة

باب العبد یُعتق بعضه

واذا اعتق المولی بعض عبده عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیة قیمته لمولاه عند ابی حنیفة رحمه الله وقالا یعتق کله واصله ان الاعتاق یتجزی عنده فیقتصر علی ما اعتق وعندهما لا یتجزی وهو قول الشافعی رحمه الله فاضافته الی البعض کاضافته الی الکل فلهذا یعتق کله لهما ان الاعتاق اثبات العتق وهو قوة حکمیة واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذی هو ضعف حکمی وهما

و نفی آن کنیز چه منفی آن مستقر و ثابت ست در موضع و محل خود و منفی شوهر از جای خود متجاوز و بیرون شده است در منفی آن کنیز پس غالب و مستهلک شده است دران **ف سوال** ترجیح و نفی اعتبار نمود میشود که منافات و تعارض محقق شود میان دو چیز و منافات و تعارض میان هر دو نفی درینجا مسلم نیست **جواب ص** منافات میان هر دو نفی درینجا محقق ست باعتبار اینکه حریت منافی رقیت ست **ف سوال** باید که فرزند مذکور آزاد شود مانند فرزند مغرور چه شوهر کنیز مذکوره راضی نیست برقیت فرزند خود **جواب ص** شوهر مذکور راضی ست برقیت فرزند خود چه او این را میداند و هرگاه دیده و دانسته اقدام نموده است بر نکاح کنیز پس رضامندی او ثابت ست بآن بخلاف فرزند مغرور چه آن آزاد است زیرا که پدرش مغرور ست **ف** یعنی فریب خورده است **ص** پس او راضی نیست برقیت فرزند خود **مسئله ۱** فرزند زن حره آزاد ست خواه شوهرش حر باشد یا بنده زیرا چه جانب مادر راجح است پس فرزند حره تابع آن خواهد شد در وصف حریت چنانچه تابع آن میشود در وصف رقیت و مدبریت و امومیت الولد و کتابت **ف** یعنی اگر مادر فرزند مملوک ست فرزند نیز مملوک میشود اگرچه پدرش که شوهر مادر ویست حر باشد و همچنین اگر مادر مذکوره مدبره باشد فرزندان نیز بتبعیت مادر مدبر میگردد و اگر تزویج نماید خواجه ام ولد خود را بکسی و متولد شود ازان فرزندی پس آن فرزند در حکم ام ولد ست یعنی آزاد میشود بعد از مردن خواجه مادرش مانند مادر و همچنین اگر مادر آن فرزند مکاتبه باشد پس آن فرزند مکاتب میگردد بتبعیت مادرش والله اعلم

باب در بیان بنده که آزاد کرده شود جزوی ازان **مسئله ۱** اگر آزاد کند خواجه جزوی از بنده خود **ف** چون نصف و ثلث **ص** پس بمقدار آزاد میشود و در قیمت باقی سعایت خواهد کرد برای خواجه مذکور و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که بنده مذکور بتمامه آزاد میشود و این اختلاف مبنی ست بر اینکه اعتاق متجزی میشود نزد ابی حنیفه رح پس هر قدر که آزاد کند خواجه بهمان قدر آزاد میشود و فقط نزد صاحبین رح اعتاق متجزی نمیشود و همین قول شافعی رح است و هرگاه متجزی نیست اعتاق نزد ایشان پس اضافت آن بسوی بعض بنده بمنزله اضافت آنست بسوی کل اند آزادی شود آن بنده بتمامه و دلیل ایشان اینست که معنی اعتاق اثبات عتق است و عتق قوت حکمی و معنوی ست و اثبات آن بازاله ضد آن میشود و ضد آن رقیت ست که ضعف حکمی ست و این قوت و ضعف

لا يتجزى بان فصار كالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاد ولابي حنيفة رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك او هو ازالة الملك لان الملك حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره والاصل ان التصرف يقتصر على موضع الاضافة والتعدي الى ما وراءه ضرورة عدم التجزي والملك متجز كما في البيع والهبة فيبقى على الاصل وتجب السعاية لاحتباس مالية البعض عند العبد والمستسعى بمنزلة المكاتب عنده لان الاضافة الى البعض توجب ثبوت المالكية في كله وبقاء الملك في بعضه يمنعه فعملنا بالدليلين بانزاله مكاتبا اذ هو مالك يدا لا رقبة والسعاية كبدل الكتابة فله ان يستسعيه وله خيار ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق غير انه اذا عجز لا يرد الى الرق لانه اسقاط لا الى احد فلا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة المقصودة لانه عقد يقال ويفسخ وليس في الطلاق والعفو عن القصاص حالة متوسطة فاثبتناه في الكل ترجيحا للمحرم والاستيلاد متجز عنده حتى لو استولد نصيبه من مدبرة يقتصر عليه وفي القنة لما ضمن نصيب صاحبه بالافساد ملكه بالضمان فكمل الاستيلاد

متجزی نمیشود ف پس همچنین اعتاق که اثبات آن قوت است متجزی نخواهد بود مانند طلاق وعفو نمودن قصاص واستیلاد ودلیل ابوحنیفه رح اینست که اعتاق عبارت است از اثبات عتق بازاله ملک یا عبارت است از ازاله ملک زیراچه ملک حق خواجه است ورقیت حق شرع یا حق مسلمانان است یا حق عامه ف چه آن جزای کفر است ص وجزای آن حق خدا تعالی است وخواجه را نمیرسد که زائل کند حق غیر را که رقیت است بلکه جز این نیست که میرسد او را که زائل کند حق خود را که ملکیت است پس ثابت شد که اعتاق ازاله ملک است وهرگاه ثابت شد که اعتاق عبارت است از ازاله ملک وملک متجزی است پس همچنین اعتاق نیز متجزی خواهد شد وسعایت واجب میشود بجهت آنکه مالیت خواجه که در بعض آن بنده است محبوس میشود ونزد ابی حنیفه رح آن بنده که سعایت واجب است بر او بمنزله مکاتب است نزد ابی حنیفه رح زیراچه اضافت اعتاق بسوی بعض بنده مقتضی اینست که بنده مذکور تمامه مالک خود شود ف منظر دلیل صاحبین رح ص وبقای ملک خواجه در آن ف منظر دلیل ابوحنیفه رح ص مانع وی است پس عمل نموده شد بهر دو دلیل باینطور که بنده مذکور بمنزله مکاتب گردانیده شد چه مکاتب مالک خود است باعتبار ید ونفس نه باعتبار رقبه وسعایت بمنزله بدل کتابت است پس میرسد خواجه وی را که طلب سعایت نماید از او وهم میرسد خواجه را که آزاد کند آنرا زیراچه مکاتب قابل اعتاق است لیکن میان بنده مذکور ومیان مکاتب اینقدر فرق است که بنده مذکور اگر عاجز شود از سعایت بنده محض گردانیده نمیشود ومکاتب وقتیکه عاجز شود از ادای بدل کتابت بنده محض گردانیده میشود زیراچه اعتاق بنده اسقاط محض است پس قابل فسخ نیست بخلاف عقد کتابت چه آن قابل اقاله وفسخ است ف وحاصل آنکه بنده معتق البعض بین بین گردانیده میشود یعنی میان آزاد محض ومیان بنده محض مانند مکاتب مگر همان قدر فرق است که مذکور شد چه اینحالت متوسط درینجا ممکن است ص بخلاف طلاق وعفو قصاص چه حالت متوسط دران متصور نیست پس بعض آن بمنزله کل گردانیده میشود بنابر آنکه هرگاه جمع شود موجب حل وحرمت در چیزی ترجیح داده میشود جانب حرمت را واستیلاد متجزی است نزد ابوحنیفه لهذا اگر ام ولد گرداند کسی نصیب خود را از مدبره مشترکه پس نصیب او فقط ام ولد میگردد ولیکن اگر ام ولد گرداند نصیب خود را از کنیز محض پس آن کنیز تمامها ام ولد او میگردد بجهت آنکه او ضامن نصیب شریک خود میشود بسبب آنکه فاسد گردانیده است آنرا وچون ضامن آن شد پس او مالک آن میشود بسبب ضمان وبنابران مالک کل آن کنیز میشود ف لهذا کنیز مذکوره تمامها ام ولد او میگردد

وإذا كان العبد بين شريكين فأعتق أحدهما نصيبه عتق فإن كان موسرا فشريكه بالخيار إن شاء أعتق وإن شاء
ضمن شريكه قيمة نصيبه وإن شاء استسعى العبد فإن ضمن رجع المعتق على العبد والولاء للمعتق وإن أعتق أو استسعى
فالولاء بينهما وإن كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار إن شاء أعتق وإن شاء استسعى العبد والولاء بينهما في الوجهين
وهذا عند أبي حنيفة رح وقالا ليس له إلا الضمان مع اليسار والسعاية مع الإعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء
للمعتق وهذه المسئلة تبتنى على حرفين أحدهما تجزي الإعتاق وعدمه على ما بيناه والثاني أن يسار المعتق
لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عليه السلام في الرجل يعتق نصيبه إن كان غنيا ضمن وإن كان
فقيرا سعى في حصة الآخر قسم والقسمة تنافي الشركة وله أنه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله أن يضمنه
كما إذا هبت الريح بثوب إنسان وألقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ
الآخر موسرا كان أو معسرا لما قلنا فكذا ههنا إلا أن العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو أن يملك
من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغناء لأن به يعتدل النظر من الجانبين بتحقيق ما قصده المعتق من القربة

ص مسئله ۲- اگر آزاد کند کسی نصیب خود را از بندهٔ مشترک پس آن تمامه آزاد میگردد ف یعنی مستحق آن میشود ص پس اگر آنکس معسر باشد شریک
او مختار است ف میان سه چیز یعنی ص اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از شریک مذکور قیمت آنرا و اگر خواهد
طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور پس اگر ضمان آن بگیرد از شریک مذکور او خواهد گرفت آنرا از بندهٔ مذکور و ولای آن درینصورت مر خواجه
آزاد کننده راست و اگر آزاد کند نصیب خود را یا طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور پس ولای آن مشترک است میان هر دو خواجه و اگر مفلس باشد
خواجه که آزاد کند نصیب خود را پس شریک دیگر مختار است ف میان دو چیز یعنی ص اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد طلب سعایت
نماید از بندهٔ مذکور و در هر دو صورت ولای آن بنده مشترک است میان هر دو خواجه و این همه که مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند
که اگر موسر باشد خواجه که آزاد کرده است نصیب خود را پس نمیرسد شریک دیگر را مگر همین که ضمان نصیب خود بگیرد از آن خواجه مذکور و لیکن خواجه مذکور
نمیرسد که رجوع کند آنرا بر بندهٔ مذکور و اگر خواجه مذکور معسر باشد پس نمیرسد شریک دیگر را مگر طلب سعایت از بنده و بدانکه بنای این اختلاف بر دو چیز است
یکی اینکه اعتاق متجزیست نزد ابی حنیفه رح و متجزی نیست نزد صاحبین رح چنانچه مذکور شد و دوم اینکه یسار شریک آزاد کنندهٔ نصیب خود مانع سعایت نیست
نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح مانع آنست و دلیل صاحبین رح برای امر دوم اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است در حق کسی که آزاد کند نصیب خود را
که اگر او غنی باشد ضامن میشود و اگر فقیر باشد سعایت کند بندهٔ مذکور در نصیب دیگر و این حدیث دلالت میکند بر اینکه در صورت اول ضمان است
فقط و در صورت دوم سعایت است فقط و دلیل ابی حنیفه رح این است که مالیت نصیب شریک دیگر محبوس شده است نزد بندهٔ مذکور پس میرسد او را که
ضمان آن بگیرد از بندهٔ مذکور چنانچه اگر باد ببرد پارچهٔ انسانی را و اندازد آنرا در رنگ رنگریزی پارچهٔ مذکور رنگین گردد پس لازم می‌آید بر صاحب
پارچه قیمت رنگ آن خواه موسر باشد صاحب پارچه یا مفلس بنا بر علتیکه مذکور شد پس همچنین درینجا نیز ف میرسد خواجه دیگر را که ضمان نصیب خود
بگیرد از بندهٔ مذکور ص ولیکن بندهٔ مذکور هرگاه مفلس است پس طلب سعایت خواهد کرد از وی بدانکه معتبر درینجا یسار تیسیر است و آن عبارت است
از اینکه آزاد کنندهٔ نصیب خود مالک مال باشد بمقدار قیمت نصیب دیگر نه یسار غنا زیراچه در اعتبار نمودن یسار تیسیر رعایت منفعت هر دو جانب است
یعنی جانب آزاد کنندهٔ نصیب خود و جانب شریک دیگر که ساکت است بجهت آنکه بسبب یسار مذکور متحقق و حاصل میشود مقصود آزاد کننده که کار ثواب است

وایصالِ بدل حقِ الساکت الیہ ثم التخریج علی قولہما ظاہر فعدم رجوع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعایۃ فی حالۃ الیسار والولاءُ للمعتق لان العتق کلّہ من جہتہٖ لعدم التجزی واما التخریج علی قولہ فخیار الاعتاق لقیام ملکہٖ فی الباقی اذ الاعتاق یتجزی عندہ و التضمینُ لان المعتق جانٍ علیہ بافساد نصیبہٖ حیث امتنع علیہ البیع والہبۃ ونحو ذلک مما سوی الاعتاق وتوابعہٖ والاستسعاءُ لما بینا ویرجع المعتق بما ضمن علی العبد لانہٗ قام مقام الساکت باداء الضمان وقد کان لہ ذلک بالاستسعاء فکذلک للمعتق ولانہٗ ملکہ باداء الضمان ضمنا فیصیر کانّ الکلّ لہٗ وقد اعتق بعضہ فلہٗ ان یُعتق الباقی او یستسعی انشاء والولاء للمعتق فی ہذا الوجہ لان العتق کلّہ من جہتہٖ حیث ملکہ باداء الضمان وفی حال اعسار المعتق انشاء اعتق لبقاء ملکہ وانشاء استسعی لما بینا والولاء لہ فی الوجہین لان العتق من جہتہ ولا یرجع المستسعٰی علی المعتق بما ادّی باجماعٍ بیننا لانہ یسعی لفکاک رقبتہ اولا یقضی دینًا علی المعتق

دہم میرسد بشریک دیگر حق او کہ قیمت نصیب وی ست وہرگاہ معلوم شد آنچہ مذکور شد از قاعدہ ابی حنیفہ رح وقاعدہ صاحبین رح پس تخریج مسئلہ صاحبین رح بنا بر قاعدہ اوشان ظاہر ست یعنی سبب رجوع نکردن خواجہ آزاد کنندہ بر بندہ مذکور بچیزیکہ تاوان دادہ است آنست کہ درصورت یسار خواجہ آزاد کنندہ سعایت بر بندہ واجب نیست و ولای خواجہ آزاد کنندہ ست زیرا چہ کل آزادی از جانب او ست بسبب عدم تجزی اعتاق نزد آنہا اما تخریج مسئلہ ابی حنیفہ رح بنا بر قاعدہ او رح این ست کہ خیار اعتاق مر شریک دیگر را بجہت آنست کہ ملک او در نصیب او باقی است چہ اعتاق متجزی است نزد او رح وخیار گرفتن ضمان وی را بجہت آنست کہ آزاد کنندہ نصیب خود فاسد کردہ است نصیب دیگر را بسبب آنکہ جائز نیست وی را فروختن آن وہبہ آن وخیار طلب سعایت وی را بجہت آنست کہ پیشتر مذکور شد یعنی مالیت نصیب وی محتبس ست نزد بندہ مذکور و اینکہ مذکور شد کہ میگیرد آزاد کنندہ نصیب خود از بندہ مذکور آنچہ میدہد بشریک دیگر در ضمان نصیب وی پس دلیل آن دو وجہ است یکی اینست کہ آزاد کنندہ مذکور بسبب دادن ضمان بشریک خود قائم مقام او میگردد و شریک مذکور را جائز بود کہ میگرفت از بندہ مذکور قیمت خود را باینطور کہ طلب سعایت نمود از او پس ہمچنین آزاد کنندہ مذکور را نیز میرسد ف کہ بگیرد از بندہ مذکور آنچہ دادہ است بشریک خود در ضمان نصیب شریک مذکور چرا او قائم مقام شریک مذکور ست ص دوم اینست کہ آزاد کنندہ مذکور بسبب دادن ضمان بشریک خود مالک نصیب او گشتہ است ضمنا پس چنان شد کہ آزاد کنندہ مذکور مالک آن بندہ است بتمامہ و آزاد کردہ است بعض آنرا پس میرسد او را کہ آزاد کند باقی آنرا یا طلب سعایت نماید از بندہ مذکور بجہت قیمت باقی و ولای آن بندہ درینصورت آزاد کنندہ مذکور را ست زیرا چہ بندہ مذکور بتمامہ آزاد شدہ است از جانب او چہ او مالک آنست بسبب دادن ضمان ف و اینکہ مذکور شد در صورتیست کہ آزاد کنندہ مذکور موسر باشد ص و در صورتیکہ آزاد کنندہ مذکور مفلس باشد پس درینصورت میرسد شریک دیگر را کہ آزاد کند نصیب خود را اگر خواہد چہ مالک او باقیست و اگر خواہد طلب سعایت نماید از بندہ مذکور و در ہر دو ولای نصیب او ف خواہ آزاد کند نصیب خود را یا طلب سعایت نماید از بندہ مذکور ص چہ درین ہر دو صورت آزادگی نصیب او از جانب او ست و درینصورت نمیگیرد بندہ سعایت کنندہ از آزاد کنندہ مذکور آنچہ سعایت کردہ دادہ است بخواجہ دیگر بالاجماع اما نزد ابی حنیفہ رح پس بنا بر آنکہ بندہ مذکور سعایت کردہ است بجہت حاصل نمودن آزادگی خود را اما نزد صاحبین رح پس بجہت آنکہ بندہ مذکور ادا کردہ است چیزیرا کہ بر خواجہ آزاد کنندہ دین بود

اذ لا شئ علیه لعسرته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر لانه یسعی فی رقبته قد فکها و یقضی دینا علی الراهن فلهذا یرجع علیه و قول الشافعی رح فی الموسر کقولهما و قال فی المعسر یبقی نصیب الساکت علی ملکه یباع و یوهب لانه لا وجه الی تضمین الشریک لاعساره و لا الی السعایة لان العبد لیس بجان و لا راض به و لا الی اعتاق الکل للاضرار بالساکت فتعین ما عیناه قلنا الی الاستسعاء سبیل لانه لا یفتقر الی الجنایة بل یبتنی علی احتباس المالیة فلا یصار الی الجمع بین القوة الموجبة للمالکیة و الضعف السالب لها فی شخص واحد **قال** و لو شهد کل واحد من الشریکین علی صاحبه بالعتق سعی العبد لکل واحد منهما فی نصیبه موسرین کانا او معسرین عند ابی حنیفة رح و کذا اذا کان احدهما موسرا و الآخر معسرا لان کل واحد منهما یزعم ان صاحبه اعتق نصیبه فصار مکاتبا فی زعمه عنده و حرم علیه الاسترقاق فیصدق فی حق نفسه فیمنع من استرقاقه و یستسعیه لانا تیقنا بحق الاستسعاء کاذبا کان او صادقا لانه مکاتبه او مملوکه فلهذا یستسعیانه و لا یختلف ذلک بالیسار و الاعسار لان حقه فی الحالین فی احد شیئین لان یسار المعتق لا یمنع السعایة عنده و قد تعذر التضمین لانکار الشریک فتعین الآخر و هو السعایة و الولاء لهما لان کلا منهما یقول

چه او مفلس ست بخلاف آنکه اگر راهن مفلس آزاد کند بنده مرهون را **ف** چه بنده مذکور میگیرد از راهن مذکور آنچه سعایت کرده میدهد بمرتهن آن **ص** اما نزد ابی حنیفه رح پس بنا بر آنکه او سعایت کرده ست بجهت قیمت خود بعد از آنکه آزاد شده است و اما نزد صاحبین رح پس بجهت آنکه بنده مذکور بسعایت ادا کرده است دین راهن مذکور را پس خواهد گرفت بنده مذکور از راهن مذکور و قول شافعی رح در صورتیکه آزاد کننده نصیب خود موسر باشد موافق قول صاحبین رح ست و در صورتیکه مفلس باشد پس درینصورت میگوید که نصیب خاموش دیگر در ملک او باقی بماند باین صفت که قابل فروختن و هبه نمودن است زیرا چه متصور نیست که ضمان آن بگیرد از آزاد کننده مذکور چه او مفلس ست و نیز متصور نیست که طلب سعایت نماید از بنده مذکور زیرا چه او هیچ جنایت نکرده است و نه او راضیست بعتق **ف** بنا بر آنکه رضا مندی فرع علم و اطلاع است بر آن و او بر آن مطلع نیست بجهت آنکه صاحب مستقل بر اعتاق **ص** و نیز متصور نیست که بنده مذکور کل آزاد شود چه ضرر آن ضرر شریک دیگر ست پس ثابت شد که نصیب شریک دیگر در ملک او باقی ماند بدستور سابق و علمای ما رح در جواب آن میگویند که طلب سعایت متصور ست زیرا چه طلب سعایت موقوف بر جنایت نیست بلکه آن مبنی ست بر احتباس مالیت **ف** چنانچه بار با مذکور شد **ص** پس حاجت نیست بسوی اینکه در شخص واحد جمع نموده شود میان قوت که موجب مالکیت ست یعنی عتق و میان ضعف که سالب آنست **ف** یعنی رقیت **ص** مسئله ۳ — اگر هر واحد از دو شریک گواهی بدهد یعنی اقرار نماید باینکه دیگر آزاد کرده است نصیب خود را پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای هر واحد بجهت نصیب او خواه آن هر دو موسر باشند خواه مفلس نزد ابی حنیفه رح و همچنین اگر یکی موسر باشد و دیگر مفلس زیرا چه هر واحد میگوید که دیگر آزاد کرده است نصیب خود را پس بنده مذکور در زعم هر واحد بمنزله مکاتب ست بنا بر مذهب ابی حنیفه رح و بر هر واحد از ایشان حرام ست که بنده محض گردانند او را پس قول هر واحد مقبول ست در حق او و لهذا هر واحد منع نموده خواهد شد از اینکه بنده محض گرداند او را پس هر واحد را میرسد که طلب سعایت نماید از بنده مذکور زیرا چه حق طلب سعایت ثابت ست هر واحد را یقینا خواه کاذب باشد او یا صادق چه بنده مذکور یا مکاتب اوست اگر او صادق ست یا مملوک اوست اگر او کاذب باشد پس هر واحد طلب سعایت خواهد کرد از او خواه موسر باشد هر واحد یا مفلس زیرا چه حق هر واحد در هر دو حالت یکی از دو چیز ست **ف** یعنی گرفتن ضمان از آزاد کننده نصیب خود یا طلب سعایت از بنده مذکور **ص** چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت نزد ابی حنیفه رح نیست و درینصورت مذکوره متعذر ست گرفتن ضمان از شریک آزاد کننده بسبب انکار او پس متعین ماند دیگر یعنی طلب سعایت و باید ست که ولاء بنده مذکور مر هر دو را ست زیرا چه هر واحد میگوید

عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاءه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرءه عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد ثبتت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يتبرأ عنه ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبرئا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان كل واحد منهم يحيله على صاحبه وهو يتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما ولو قال احد الشريكين ان لم يدخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وقال الآخر ان دخل فهو حر فمضى الغد ولا يدري دخل ام لا عتق النصف وسعى لهما في النصف وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله يسعى في جميع قيمته لان المقضي عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم

كه نصيب شريك من آزاد شده است باعتاق او و ولاء آن مر او راست و نصيب من آزاد شده است از جانب من بسبب سعايت و ولاء آن مر راست و صاحبين رح گفته اند كه اگر آن هر دو موسر باشند پس بر بنده مذكور سعايت واجب نيست از هيچكس زيرا چه هر واحد بری مينمايد از وجوب سعايت بسبب دعوى اعتاق بر ديگر چه يسار آزاد كننده نصيب خود مانع سعايت است نزد صاحبين رح ليكن دعوى مذكور ثابت نيست بسبب انكار ديگر و برائت بنده از سعايت ثابت است بسبب اقرار هر يك بر نفس خود و اگر آن هر دو مفلس باشند پس درين صورت سعايت خواهد كرد بنده مذكور براى هر واحد زيرا چه هر واحد دعوى سعايت مينمايد بر بنده مذكور خواه صادق باشد هر واحد يا كاذب بجهت آنكه آزاد كننده نصيب خود مفلس است و اگر يكى از آن دو خواجه موسر باشد و ديگر مفلس سعايت خواهد كرد بنده مذكور براى موسر زيرا چه دعوى ضمان نميكند بر خواجه ديگر چه او مفلس است و جز اين نيست كه خواجه موسر دعوى سعايت مينمايد بر بنده مذكور و از آن تبرى نكرده است و سعايت نخواهد كرد بنده مذكور براى شريك مفلس زيرا چه او دعوى ضمان مينمايد بر شريك ديگر چه او موسر است پس او برى ساخته است بنده مذكور را از سعايت و ولاء آن بنده در جميع اين صورتها موقوف است نزد صاحبين رح زيرا چه هر واحد از دو خواجه نسبت مينمايد بسوى ديگر و آن ديگر تبرى مينمايد از آن پس آن موقوف خواهد ماند تا آن زمان كه هر دو متفق شوند بر اينكه فلان آزاد كرده است نصيب خود را اولا مسئله اگر يكى از دو شريك گفت به بنده مشترك كه اگر داخل نشود فلان درين سرا فردا پس تو آزاد باشى و گفت شريك ديگر كه اگر داخل شود او درين سرا فردا پس تو آزاد باشى و روز فردا گذشت و معلوم نشد كه آيا فلان داخل شد در سراى مذكور يا داخل نشد پس درين صورت نصف بنده مذكور آزاد ميشود و سعايت خواهد كرد براى هر دو خواجه بجهت نصف ديگر و اين نزد ابى حنيفه رح است و نزد ابى يوسف رح نيز نصف آن آزاد خواهد شد و در نصف ديگر سعايت خواهد كرد براى هر دو خواجه **ف** در صورتيكه آن هر دو مفلس باشند و اگر يكى از آن دو خواجه موسر باشد و ديگرى مفلس پس درين صورت سعايت خواهد كرد بنده مذكور براى خواجه موسر بجهت ربع قيمت خود و اگر آن هر دو خواجه موسر باشند پس درين صورت بنده مذكور سعايت نخواهد كرد براى هيچ يكى از آنها **ص** و محمد رح گفته است كه بنده مذكور سعايت خواهد كرد بجهت جميع قيمت خود براى هر دو خواجه در صورتيكه آن هر دو خواجه مفلس باشند زيرا چه مقضى عليه بسقوط سعايت مجهول است **ف** چه معلوم نيست كه سعايت در حق كدام ساقط شده است **ص** و حكم نمودن قاضى در مجهول ممكن نيست چنانچه اگر كسى گويد بكسى كه هزار درم دين است بر ذمه يكى از مايان

فانه لا نقضي بتبع الجهالة كذا هذا ولهما انا استيقنا بسقوط نصف السعاية

لان احدهما حانث بيقين ومع التيقن بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب

الكل والجهالة ترتفع بالشيوع والتوزيع كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه

ومات قبل التذكر او البيان ويتأتى التفريع فيه على ان اليسار هل يمنع السعاية او لا

يمنعها على الاختلاف الذي سبق ولو حلفا على عبدين كل واحد منهما لاحدهما

پس درینصورت هیچ حکم نمیکند قاضی بسبب مجهول بودن محکوم علیه همچنین درینجا نیز ف واگر یکی ازان دو خواجه مفلس باشد و دیگر موسر پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای خواجه موسر بجهت نصف قیمت خود زیرا که خواجه موسر ضمان نصیب خود نمیخواهد از خواجه مفلس بجز این نیست که او طلب سعایت مینماید از بنده مذکور بجهت نصف قیمت او پس بنده مذکور سعایت خواهد کرد برای او در نصف قیمت خود و خواجه مفلس بری میکند بنده مذکور را از سعایت و جز این نیست که ضمان نصیب خود نمیخواهد از خواجه موسر و آن متعذر ست بسبب شک درانکه نصف آن بنده از جانب کدام خواجه آزاد شده است و اگر آن هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت سعایت نخواهد کرد بنده مذکور بجهت هیچ چیز برای هیچ یکی از آنها چنانچه نزد ابی یوسف رح ص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که سقوط نصف سعایت یقینی ست زیرا که یکی ازان دو شریک حانث ست یقیناً و با وجود تیقن بسقوط نصف سعایت چگونه حکم خواهد کرد قاضی بوجوب کل و جهالت مذکوره مندفع میشود باینطور که آن نصف از حق هر دو ساقط خواهد شد چنانچه اگر آزاد کند کسی یکی از دو بنده خود را بغیر تعیین یا یکی معین را از دو بنده خود و بعد ازان فراموش کند آن آزاد را و بمیرد پیش از بیان در صورت اول و پیش از یاد آمدن در صورت دوم ف چه درین دو صورت آزاد میشود نصف هر واحد از دو بنده مذکور با وجود یکه بنده آزاد کرده شده بعینه مجهول ست و هر واحد در نصف باقی سعایت مینماید ص وابدا که همین دلیل ابی حنیفه رح و دلیل ابی یوسف رح ست در صورتیکه هر دو خواجه مفلس باشند و در صورتیکه هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت دلیل صاحبین رح این ست که نصف بنده مذکور که آزاد شده است بسبب یافتن شرط آن آزاد کننده آن موسر ست هر کدام که باشد پس بنده مذکور سعایت نخواهد کرد چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت ست نزد صاحبین رح و جز این نیست که درینصورت ضمان گرفتن است فقط و آنهم ساقط است بسبب جهالت طالب و مطالب آن و دلیل ابی یوسف رح در صورتیکه یکی از دو خواجه مفلس باشد و دیگر موسر این ست که نصف سعایت ساقط شده است یقیناً زیرا که یکی از آنها حانث ست یقیناً باتفاق نسبت سعایت میان هر دو خواجه و خواجه مفلس سعایت را نخواهد لهذا بنده مذکور سعایت خواهد کرد برای خواجه موسر بجهت ربع قیمت خود مسئله ۵ - اگر حلف کنند دو شخص بر دو بنده که یکی بگوید اگر داخل شود زید درین سرای فردا پس فلان بنده من آزاد ست و دیگر بگوید که اگر داخل نشود زید مذکور درین سرای مذکور فردا پس فلان بنده من آزاد ست ف و حال آنکه هر یکی از ایشان علیحده است و شریک نیست و فردا گذشت و معلوم نشد که زید مذکور در سرای مذکور داخل شد

لم یعتق واحد منهما لان المقضی علیه بالعتق مجهول وکذلک المقضی له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء وفی العبد الواحد المقضی به معلوم فغلب المعلوم المجهول واذا اشتری الرجلان ابن احدهما عتق نصیب الاب لانه ملك شقص قریبه وشراءه اعتاق علی مامر ولا ضمان علیه علم الاخر انه ابن شریکه او لم یعلم وکذلک اذا ورثاه والشریك بالخیار ان شاء اعتق نصیبه وان شاء استسعی العبد وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا فی الشراء یضمن الاب نصف قیمته ان کان موسرا وان کان معسرا یسعی الابن فی نصف قیمته لشریك ابیه وعلی هذا الخلاف اذا ملکاه بهبة او صدقة او وصیة وعلی هذا اذا اشتریاه رجلان واحدهما قد حلف بعتقه ان اشتری نصفه لهما انه ابطل نصیب صاحبه بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبیین فاعتق احدهما نصیبه وله انه رضی بافساد نصیبه فلا یضمنه کما اذا اذن له باعتاق نصیبه صریحا ودلالة ذلك انه شارکه فیما هو علة العتق وهو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج به عن عهدة الکفارة عندنا

ص پس درینصورت آزاد نمیشود هیچ یکے ازان دو بنده زیراچه درینصورت مقضی علیه بالعتق که یکی ازان دو خواجه است و مقضی له بالعتق که یکی ازان دو بنده است هر دو مجهول است پس این جهالت فاحش است لهذا ممتنع شد حکم قاضی و در مسئله سابق ازین هرگاه یک بنده مشترک بود میان دو خواجه پس مقضی له که بنده مذکور است و مقضی به که عتق نصف آن بنده است معلوم بود و مجهول نبود مگر همین قدر که آن منصف در جانب کیست پس در ان مسئله بسبب غلبه معلوم بر مجهول حکم نموده شد بعتق بنده مذکور مسئله ۲ — اگر خرید کنند دو شخص بنده را که پسر یکی ازان دو شخص است آزاد میشود ازان بنده نصیب پدرش و واجب نمیشود بر او ضمان نصیب دیگر خواه آن دیگر مطلع باشد بر اینکه بنده مذکور پسر شریک وی یا مطلع نباشد بر آن و همچنین اگر آن دو شخص مالک آن بنده شوند بطریق میراث ف باینطور که مثلاً زنی خرید کند پسر شوهر خود را بعد ازان بمیرد زن مذکوره و بگذارد شوهر و برادر خود را پس درینصورت آزاد میشود نصف پسر مذکور که نصیب پدر وی است ص و شریک دیگر که برادر زن مذکوره است مختار است اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور و این حکم که مذکور شد نزد ابوحنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که در صورت اول پدر ضامن نصف قیمت آن میشود اگر موسر باشد و اگر مفلس باشد سعایت کند پسر در نصف قیمت خود برای شریک پدرش و همین اختلاف است در صورتیکه آن دو شخص مالک آن پسر شوند بطریق هبه یا صدقه یا وصیت و همچنین اختلاف است در صورتیکه خرید کنند دو شخص بنده را و حال آنکه یکی ازان دو شخص حلف کرده است باینطور که گفته است اگر خرید کنم نصف فلان بنده را پس آن بنده آزاد است و دلیل صاحبین رح این است که پدر یا حالف باطل کرده است نصیب شریک دیگر را بسبب اعتاق بنده مذکور چه شرای قریب اعتاق است ف و همچنین مالک شدن آن بسبب هبه یا صدقه یا وصیت سبب اعتاق است ص پس چنان شد که یکی از دو شریک آزاد کند نصیب خود را ف و درینصورت ضامن نصف قیمت آن میشود آزاد کننده مذکور برای شریک خود اگر آزاد کننده موسر باشد و گرنه سعایت میکند بنده مذکور پس همچنین درینصورت نیز ص و دلیل ابوحنیفه رح این است که شریک پدر بنده مذکور راضی است باینکه پدر مذکور فاسد گرداند نصیب او را از روی دلالت زیراچه او شریک شده است با پدر بنده مذکور در علت عتق یعنی شرای آن چه شرای قریب اعتاق است و این دلالت میکند بر اینکه او راضی است بفاسد گردانیدن نصیب خود پس ضمان آن نخواهد گرفت از پدر بنده مذکور

وهذا ضمان الافساد في ظاهر قولهما حتى يختلف باليسار والاعسار فيسقط بالرضاء ولا يختلف الجواب بين العلم وعدمه وهو ظاهر الرواية عنه لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر بملكه وان بدأ الاجنبي فاشترى نصفه ثم اشترى الاب نصفه الآخر وهو موسر فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه وان شاء استسعى الابن في نصف قيمته لاحتباس ماليته عنده وهذا عند ابي حنيفة لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقالا لا خيار له ويضمن الاب نصف قيمته لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ومن اشترى نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة رح وقالا يضمن اذا كان موسرا ومعناه اذا اشترى نصفه ممن يملك كله فلا يضمن لبائعه شيئا عنده والوجه قد ذكرناه واذا كان العبد بين ثلثة نفر فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساكت

چه این ضمان ضمان افساد است نه ضمان تملیک بنا بر ظاهر قول صاحبین رح نیز لهذا مختلف میشود بسبب یسار و افلاس و ضمان افساد ساقط میشود بسبب رضامندی چنانچه اگر صریح بگوید کسی شریک خود را که آزاد بکن نصیب خود را در این صورت ضمان نمیگیرد از شریک مذکور پس همچنین در اینجا نیز باید دانست که آنچه مذکور شد که پدر بنده مذکور ضامن نمیشود برای شریک خود در هر دو صورت یعنی در صورتیکه شریک مذکور مطلع باشد بر اینکه بنده مذکور پسر شریک وی است و در صورتیکه مطلع نباشد بران ظاهر روایت است از ابوحنیفه رح زیرا چه مدار حکم بر تحقق دلیل رضامندی است که مذکور شد نه بر تحقق عین رضامندی لهذا اگر بگوید کسی مر شخصی را که بخور این طعام را ولیکن مطلع نیست بر اینکه طعام مذکور مملوک اوست و در حقیقت مملوک اوست پس آن شخص بسبب خوردن طعام مذکور با مر مالک مذکور ضامن آن نمیشود **ف** بسبب آنکه امر مالک دلالت میکند بر رضای او اگرچه احتمال است که بر تقدیر اطلاع او بر اینکه طعام مذکور از ان وی است راضی نمیشد و بدانکه اینهمه که مذکور شد وقتیست که بنده مذکور را پدرش اول خریده باشد یا پدر او و اجنبی هر دو یکجا خریده باشند **ص** و اما وقتیکه اجنبی اول خرید کند نصف بنده مذکور را و بعد ازان پدرش خرید کند نصف دیگر آنرا و حال آنکه پدر مذکور موسر است پس در این صورت اجنبی مذکور مختار است اگر خواهد ضمان بگیرد از پدر مذکور چه او در این صورت راضی نیست باینکه پدر مذکور فاسد گرداند نصیب او را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور در نصف قیمت آن چه مالیت آن محبوس است نزد بنده مذکور و این نزد ابوحنیفه رح است زیرا چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت نیست نزد او رح و صاحبین رح گفته اند که او را اختیار نیست میان آن دو چیز بلکه میرسد او را که همینکه ضمان بگیرد از پدر بنده مذکور نصف قیمت آنرا زیرا چه یسار آزاد کننده مذکور مانع سعایت است نزد صاحبین رح **مسئله** - اگر شخصی خرید کند نصف پسر خود را از کسیکه مالک کل آنست و حال آنکه شخص مذکور موسر است پس واجب نمیشود برو ضمان نصف قیمت آن مر بائع را نزد ابوحنیفه رح بسبب آنکه بائع راضی است باینکه فاسد گرداند مشتری مذکور نصیب او را و صاحبین رح گفته اند که ضامن میشود اگر پدر مذکور موسر باشد بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد **مسئله** - اگر یکی از سه خواجه مدبر کرد نصیب خود را از بنده که مشترک است میان آنها در حالیکه او موسر است و بعد ازان آزاد کرد نصیب خود را خواجه دیگر در حالیکه او نیز موسر است و سوم ساکت ماند و مدبر کننده و ساکت خواستند که ضمان بگیرند پس میرسد ساکت را ،

ان يضمن المدبر ثلث قيمته قنا ولا يضمن المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمنه الثلث الذي ضمن وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا العبد كله للذي دبره اول مرة ويضمن ثلثي قيمته لشريكيه موسرا كان او معسرا واصل هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة رح خلافا لهما كالاعتاق لانه شعبة من شعبه فيكون معتبرا به ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد فسد بالتدبير نصيب الآخرين فلكل واحد منهما ان يدبر نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن المدبر او يستسعى العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسدا بافساد شريكه حيث سد عليه طرق الانتفاع به بيعا وهبة على ما مر فاذا اختار احدهما العتق تعين حقه فيه وسقط اختياره غيره فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق هذا المعتق غير ان له ان يضمن المدبر ليكون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا وامكن ذلك في التدبير لكونه قابلا للنقل من ملك الى ملك وقت التدبير ولا يمكن ذلك في الاعتاق لانه عند ذلك مكاتب او حر على اختلاف الاصلين ولا بد من رضاء المكاتب بفسخه حتى يقبل الانتقال فلهذا يضمن المدبر ثم للمدبر ان يضمن

ضمان بگیرد از مدبر کننده ثلث قیمت آنرا نه از آزاد کننده و مدبر کننده را میرسد که ضمان بگیرد از آزاد کننده ثلث قیمت بنده مذکور را در حالیکه او مدبر ست و ضمان نخواهد گرفت از او ثلث قیمت آنرا که ضمان داده است برای ساکت و این نزد ابوحنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که بنده مذکور تمامه کسی راست که مدبر نموده است آنرا اولا و او ضامن ثلثی قیمت است برای دو شریک خود خواه مدبر کننده مذکور موسر باشد یا مفلس و اصل این اختلاف آنست که تدبیر متجزی است نزد ابوحنیفه رح مانند اعتاق بر خلاف قول صاحبین رح چه تدبیر از فروع اعتاق ست و هرگاه تدبیر متجزی ست نزد ابوحنیفه رح پس تدبیر مدبر کننده ثابت خواهد شد در نصیب او فقط ولیکن بسبب آن فاسد شود نصیب دو شریک دیگر پس هریک ازان دو شریک مختار است اگر خواهد مدبر کند نصیب خود را و اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد مکاتب کند آنرا و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از مدبر کننده مذکور و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور و اگر خواهد بگذارد آنرا بحال خود زیرا چه نصیب هریک ازان دو شریک باقیست در ملک او ولیکن فاسد گشته است بسبب فاسد گردانیدن مدبر کننده مذکور چه بسبب آن نصیب او نا قابل بیع و هبه ماند پس یکی از دو شریکان مذکوران اگر اختیار کند اعتاق نصیب خود را متعین میگردد حق او در اعتاق آن و ویرا اختیار نمودن سوای آن چون گرفتن ضمان و غیره صحیح باقی نماند و هرگاه چنین شد پس درین هنگام در حق خواجه سوم که ساکت ست دو سبب گرفتن ضمان متحقق است یکی تدبیر مدبر کننده نصیب خود و دوم اعتاق آزاد کننده نصیب خود چه این هر دو تعدی نموده اند در نصیب خواجه ساکت ولیکن باید او را که ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده نه از آزاد کننده تا آن ضمان ضمان معاوضه شود باینطور که ضمان دهنده بسبب ادای ضمان مالک آن چیز شود که ضمان آن داده چه ضمان معاوضه اصل است در باب ضمان مال و رعایت این اصل ممکن است درینجا باینطور که خواجه ساکت ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده مذکور تا او بسبب دادن ضمان مالک نصیب ساکت شود چه بنده مذکور قابل آنست که از ملک شخصی در ملک دیگر در آید در وقت مدبر نمودن مدبر کننده مذکور چه او درین هنگام مملوک محض است و اگر ساکت ضمان نصیب خود بگیرد از آزاد کننده مذکور پس رعایت اصل مذکور فوت میشود زیرا چه بنده مذکور در وقتیکه آزاد کرده است آزاد کننده نصیب خود را مدبر ست چه او آزاد کرده است نصیب خود را بعد از مدبر کردن مدبر کننده نصیب خود را و بنده مذکور درین هنگام قابل این نیست که از ملک شخصی بملک دیگر در آید پس لهذا باید ساکت را که ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده مذکور و بعد ازان مدبر کننده را میرسد که ضمان بگیرد

المعتق ثلث قيمته مدبرا لانه افسد عليه نصيبه مدبرا والضمان يتقدر بقيمة المتلف وقيمة المدبر
ثلثا قيمته قنا على ماقالوا ولا يضمنه قيمة ماملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت
مستندا وهذا ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والولاء بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه
للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار واذا لم يكن التدبير متجزيا
عندهما صار كله مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب شريكه لما بينا فيضمنه ولا يختلف باليسار
والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاد وتجزؤه في الاعتاق لانه ضمان جناية والولاء
كله للمدبر وهذا ظاهر واذا كانت جارية بين رجلين زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه
وانكر ذلك الآخر فهي موقوفة يوما ويوما تخدم للمنكر عند ابي حنيفة رح وقالا ان شاء المنكر
استسعى الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها لهما انه لما لم يصدقه صاحبه

از آزادکننده مذکور ثلث قیمت آن بنده را درحالیکه مدبر است زیراچه آزادکننده مذکور فاسد کرده است نصیب او را درحالیکه مدبر است پس قیمت
آن خواهد گرفت از او و نخواهد گرفت از او قیمت ثلث آن بنده را که مدبرکننده مالک آن ثلث گشته است از جانب شریک ساکت بسبب ادای ضمان
آن زیراچه ملک آن ثابت است در آن مدبرکننده را بطریق استناد و آن ثابت است از وجهی و از وجهی دیگر ثابت نیست ف چه ملک مذکور بسبب
ویرا در وقت ادای ضمان پس باین جهت بیشتر از آن ثابت نیست و بجهت آنکه ملک مذکور مستند است بسوی سبب وجوب تاوان که ثابت میشود پیش از
ادای ضمان پس ملک مذکور ثابت است بیک وجه و بوجه دیگر ثابت نیست و هرگاه چنین شد ص پس آن ملک ظاهر نخواهد شد در حق گرفتن ضمان
ف لهذا مدبرکننده مذکور ضمان آن نخواهد گرفت از آزادکننده مذکور ص و باید دانست که ولای آن بنده در صورت مذکوره مشترک است میان
خواجه مدبرکننده و میان خواجه آزادکننده سه حصه که دو حصه از آنجمله مر خواجه مدبرکننده را است و یک حصه از آن مر خواجه آزادکننده را است زیراچه
مدبرکننده مالک دو حصه است از بنده مذکوره و آزادکننده مالک یک حصه است از آن پس ولای آن بنده نیز ثابت خواهد شد مر آنها را بمقدار
ملک آنها و اینهمه که مذکور شد بنا بر مذهب ابی حنیفه رح است و اما بنا بر مذهب صاحبین رح که تدبیر متجزی نیست نزد ایشان پس بنده مذکور بتمامه
مدبرکننده میگردد و او ضامن نصیب شریک دیگر میشود خواه او موسر باشد یا مفلس چه این ضمان ضمان تملک است و آن مختلف نمیشود بسبب یسار
و افلاس ف چنانچه در صورتیکه ام ولد کند کسی کنیز مشترک را ضامن نصیب شریک خود میشود اگرچه مفلس باشد ص بخلاف آنکه اگر آزاد کند کسی
نصیب خود را از بنده مشترک چه او ضامن نصیب شریک خود میشود بشرطیکه او موسر باشد زیراچه این ضمان ضمان جنایت است ف بنا بر مذهب صاحبین رح و ولای
بنده مذکور بتمامه مر خواجه مدبرکننده را است و این ظاهر است مسئله ۹ - اگر باشد کنیزی مشترک میان دو کس و یکی از آن بگوید که کنیز مذکوره ام ولد شریک من
است و او انکار آن نماید پس کنیز مذکوره یکروز موقوف خواهد ماند از خدمت خواجه ف و در آن روز کسب خواهد کرد برای تحصیل نفقه خود ص
و یکروز در خدمت خواجه منکر خواهد کرد و بر آن سعایت نیست برای خواجه منکر و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که خواجه منکر را میرسد
که طلب سعایت نماید از او اگر خواهد بجهت نصف قیمت آن و هرگاه از سعایت فراغت نماید آزاد خواهد شد کنیز و بعد از آن چیزی نیست بر آن کنیز ف
برای خواجه که اقرار نموده است بانکه کنیز مذکوره ام ولد شریک وی است ص و دلیل صاحبین رح این است که هرگاه تصدیق مقر کرد خواجه منکر

القلب اقرار المقر عليه كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشترى على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق كذا هذا فيمتنع الخدمة ونصيب المنكر على ملكه فى الحكم فيخرج الى الاعتاق بالسعاية كام ولد النصرانى اذا اسلمت ولابى حنيفة رح ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو المتيقن به وهو النصف ولا خدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه يتبرء عن جميع ذلك بدعوى الاستيلاد والضمان والاقرار بامومية الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم ولا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولد وان كانت ام ولد بينهما فاعتقها احدهما وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابى حنيفة رح

وقالا يضمن نصف قيمتها لان مالية ام الولد غير متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلى هذا الاصل تبتنى عدة من المسائل اوردناها فى كفاية المنتهى وجه قولهما انها منتفع بها وطيا واجارة واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها كما فى المدبر الا ترى ان ام ولد النصرانى اذا اسلمت عليها السعاية وهذا اية التقوم غيران قيمتها ثلث قيمتها قنة على ما قالوا لفوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت

پس اقرار آن مقر منقلب شد براو یعنی چنان شد که گویا او ام ولد کرده است کنیز مذکوره را چنانچه اگر اقرار کند مشتری بعد از خریدن بنده باینکه آزاد کرده است آنرا بایع او پیش از خریدن و بایع منکر آنست پس این اقرار مشتری چنان گردانیده میشود که گویا بنده مذکور را و آزاد کرده همچنین درینجا نیز ف و هرگاه چنان شد که گویا آن شریک مقر ام ولد کرده کنیز مذکوره را ص پس ممتنع شد استخدام در حق شریک منکر ف زیرا چه اگر حقیقة ام ولد میکرد آنرا شریک مقر مذکور جائز نمیشد مر شریک منکر را که استخدام نماید و از کنیز مذکوره پس همچنین وقتیکه حکما ام ولد کرد آنرا شریک مذکور ص و لیکن میرسد او را که طلب سعایت نماید از کنیز مذکوره بجهت قیمت نصیب خود چه نصیب او در ملک او باقی ست حکما ف و مهذا ممتنع شد او را انتفاع با آن ص پس آن آزاد خواهد شد بسبب سعایت چنانچه ام ولد نصرانی وقتیکه مسلمان شود آزاد میشود بسبب سعایت و دلیل امام ابو حنیفه رح این ست که مقر مذکور اگر صادق باشد پس تمام خدمت کنیز مذکوره حق منکر ست و اگر او کاذب باشد پس میرسد منکر مذکور نصف خدمت آن پس نصف خدمت که متیقن ست ثابت خواهد شد مر منکر را و شریک مقر را هیچ نمیرسد نه خدمت نه طلب سعایت چه او ابرا نموده ست از جمیع آن بسبب دعوی او باینکه شریک او ام ولد کرده است کنیز مذکوره را و ضمان نصیب او لازم ست بر شریک مذکور که منکر ست و آنچه صاحبین رح گفته اند پس جواب آن اینست که اقرار بامومیت الولد متضمن اقرار به نسب ست و این امر لازم ست که رد نمیشود بسبب رد نمودن مقر له پس ممکن نیست که مقر چنان گردانیده شود که گویا او ام ولد کرده است کنیز مذکوره را مسئله ۱- اگر ام ولد مشترک باشد میان دو خواجه ف باینطور که فرزند او را هر دو دعوت نموده باشند آن هر دو خواجه ص و آزاد کند ام ولد مذکوره را یکی از ان دو خواجه که موسر باشد پس واجب نمیشود براو ضمان ف نصیب دیگر ص نزد ابو حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که واجب ست براو که ضمان دهد شریک دیگر نصف قیمت آن ام ولد زیرا چه مالیت ام ولد متقوم نیست نزد ابو حنیفه رح و متقوم ست نزد صاحبین رح و برین قاعده چند مسائل دیگر مبتنی ست که ذکر کرده شده است در کفایة المنتهی و دلیل صاحبین رح این ست که ام ولد قابل انتفاع ست بوطی و استخدام و اجاره و این دلیل تقوم ست و بسبب امتناع بیع آن تقوم آن ساقط نمیشود چنانچه تقوم مدبر ساقط نیست باوجودیکه بیع آن ممتنع ست و ام ولد نصرانی وقتیکه مسلمان شود واجب میشود براو سعایت و این علامت تقوم ام ولد ست و بدانکه قیمت ام ولد ثلث قیمت آنست در حالیکه ام ولد نباشد بنابر آنچه فقها گفته اند زیرا چه بسبب ام ولد شدن یک منفعت استخدام باقیست و دو منفعت منتفی و فوت میشود یکی بیع و دوم سعایت بعد از موت خواجه ف برای او دین اگر دین کسی باشد بر ذمه او نه برای وارثان او

بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البيع اما السعاية والاستخدام فباقيان ولابي حنيفة رح ان التقوم بالاحراز وهي محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا لان السبب فيها متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة بواسطة الولد على ما عرف في حرمة المصاهرة الا انه لم يظهر عمله في حق الملك ضرورة الانتفاع فعمل السبب في اسقاط التقوم وفي المدبر ينعقد السبب بعد الموت وامتناع البيع فيه لتحقق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النصراني قضينا بمكاتبتها عليه دفعا للضرر عن الجانبين وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه الى التقوم

باب عتق احد العبدين

ومن كان له ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدكما حر ثم مات ولم يبين عتق من الذي اعيد عليه القول ثلثة ارباعه ونصف كل واحد من الآخرين عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح كذلك الا في العبد الآخر فانه يعتق ربعه اما الخارج فلان الايجاب الاول دائر بينه وبين الثابت وهو الذي اعيد عليه القول فاوجب عتق رقبة بينهما لاستوائهما فيصيب كلا منهما النصف غير ان الثابت استفاد بالايجاب الثاني ربعا آخر لان الثاني دائر بينه وبين الداخل فيتنصف بينهما

ص بخلاف مدبر ف چه قیمت آن دو ثلث قیمت آنست در حالیکه مملوک محض باشد ص زیرا چه که منفعت بیع آن منتفی ست و منفعت سعایت بعد از موت خواجه و منفعت استخدام هر دو باقیست و دلیل ابی حنیفه رح این ست که تقوم ثابت میشود بسبب احراز که بقصد تمول باشد و احراز ام ولد برای تمول نیست بلکه احراز آن برای نسل و فرزندست و احراز آن برای تمول تابع آنست و لهذا ام ولد سعایت نمیکند بهر قرض خواه و نه برای وارث او بخلاف مدبر ف چه او سعایت میکند برای قرض میت و هم برای وارث او ص و سر آن اینست که سبب حریت در حق ام ولد فی الحال متحقق ست و آن جزئیت ست که ثابت ست بواسطه ولد بنابر آنچه مذکور شده است در مسئله حرمت مصاهرت ف در کتاب النکاح ص ولیکن اثر سبب مذکور بالفعل در حق زوال ملک ظاهر نیست بضرورت که انتفاع خواجه بام ولد خود ثابت ماند پس سبب مذکور بالفعل اثر خواهد کرد در اسقاط تقوم آن و در حق مدبر سبب حریت منعقد و متحقق میشود بعد از موت خواجه پس فرق ظاهر شد میان ام ولد و میان مدبر و امتناع بیع مدبر بجهت آنست که مقصود خواجه آنست که بنده مدبر باقیماند بر ملک او تا وقت موت او و بعد از ان آزاد شود ف و این مقصود حاصل نیست اگر جائز باشد بیع آن پس باین سبب بیع آن جائز نیست ص و وجوب سعایت بر ام ولد نصرانی برای دفع ضرر جانبین ست و سعایت بمنزله بدل کتابت ست و وجوب بدل کتابت موقوف بر تقوم نیست ف چه آن واجب ست بمقابل چیزیکه مال نیست والله اعلم ص

باب در بیان عتق یکی از بندها مسئله ا - اگر در بنده از جمله سه بنده اند بحضور خواجه که مالک آن سه بنده است و گفت خواجه مذکور بر آن دو بنده که یکی از شما آزاد است و بعد ازان غائب شد و از حضور خواجه یکی ازان دو بنده و حاضر شد سومی که غائب بود و بعد ازان بار دیگر گفت خواجه باین دو بنده که یکی از شما آزادست و مرد خواجه مذکور بی آنکه بیان نماید که کدام از آنها آزادست پس درینصورت آزاد میشود سه ربع آن بنده که مکرر مخاطب شده است بکلام مذکور آزاد میشود نصف هر یک ازان دو بنده دیگر نزد شیخین رح و محمد رح نیز همچنین گفته است در حق دو بنده که اول حاضر بودند و در حق بنده اخیر میگوید که ربع آن آزاد میشود و دلیل در حق دو بنده که بکلام اول مخاطب اند اینست که خطاب اول دائرست میان آن هر دو پس آن موجب اینست که نصف هر یک ازان دو بنده آزاد شود پس بسبب خطاب اول نصف هر یک از آنها آزاد است ولیکن از آنکه ثابت ماند در حضور خواجه بعد دیگر ازان آزاد میشود بسبب ایجاب دوم چه این ایجاب دوم منقسم میشود میان این و بنده بالمناصفه

غیر ان الثابت استحق نصف الحریة بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیه فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقی فیکون له الربع فتمت له ثلثة الارباع ولانه لو ارید هو بالثانی یعتق نصفه ولو ارید به الداخل لا یعتق هذا النصف فیتنصف فیعتق منه الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رح یقول لما دار الایجاب الثانی بینه وبین الثابت وقد اصاب الثابت منه الربع فکذلک یصیب الداخل وهما یقولان انه دائر بینهما وقضیته التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقه النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فیثبت فیه النصف قال

فان کان القول منه فی المرض قسم الثلث علی هذا وشرح ذلک ان یجمع بین سهام العتق وهی سبعة علی قولهما لانا نجعل کل رقبة علی اربعة لحاجتنا الی ثلثة الارباع فنقول یعتق من الثابت ثلثة اسهم ومن الآخرین من کل واحد منهما سهمان فبلغ سهام العتق سبعة والعتق فی مرض الموت وصیة ومحل نفاذها الثلث فلا بد ان یجعل سهام الورثة ضعف ذلک فیجعل کل رقبة علی سبعة وجمیع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثة ویسعی فی اربعة ویعتق من الباقیین من کل واحد منهما سهمان ویسعی فی خمسة فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رح یجعل کل رقبة علی ستة لانه یعتق من الداخل عنده سهم فنقصت

ولیکن بندهٔ ثابت مستحق آزادی نصف شد بسبب ایجاب اول نه بسبب ایجاب دوم و این استحقاق نصف شایع ست در هر دو نصف بندهٔ مذکور پس آنچه رسید ازان بنصف اول لغو خواهد شد و آنچه رسید ازان بنصف دیگر که خالی و فارغ بود باقی خواهد ماند پس ربع دیگر آن آزاد خواهد شد بسبب ایجاب دوم لهذا سه ربع آن آزاد خواهد شد و بجهت آنکه اگر مراد خواجه از ایجاب دوم همان بندهٔ ثابت باشد نه دیگر که حاضر شده است پس نصف دیگر آن بندهٔ ثابت آزاد میشود و اگر مراد خواجه از ایجاب دوم آن دیگر باشد فقط پس نصف دیگر از بندهٔ ثابت آزاد نمیشود پس تنصیف نموده خواهد شد این نصف لهذا ربع آن آزاد خواهد شد بسبب ایجاب دوم و نصف آن آزاد شده بسبب ایجاب اول ف پس سه ربع او آزاد خواهد شد و بندهٔ سوم که در ایجاب دوم داخل ست نصف آن آزاد خواهد شد فقط ھ و محمد رح در حق بندهٔ سوم میگوید که ایجاب دوم دائر ست میان آن و بندهٔ ثابت و بسبب آن آزاد شده است ربع بندهٔ ثابت پس همچنین آزاد خواهد شد ربع بندهٔ سوم و شیخین رح میگویند که ایجاب دوم دائر گشته میان آن هر دو و مقتضای آن اینست که آن مشترک شود میان آن هر دو بالمناصفه ف و بسبب آن آزاد شود نصف هر یک ھ ولیکن ربع از بندهٔ ثابت آزاد نشد بجهت آنکه او مستحق آزادی نصف است بسبب ایجاب اول چنانچه مذکور شد و بندهٔ سوم مستحق چیزی نبود اصلا پس نصف آن آزاد خواهد شد و باید دانست که اگر خواجه مذکور در حالت مرض موت آزاد کرده باشد بطور مذکور ف و دیگر مال نباشد سوای آن سه بنده ھ پس ثلث آن سه بنده تقسیم نموده خواهد شد میان آنها بطور مذکور و بیان آن اینست که جمع نموده شود سهام عتق و آن هفت ست بنا بر قول شیخین رح زیرا چه رقبه هر بنده چهار سهم نموده میشود بسبب حاجت بسوی سه ربع زیرا چه گفته میشود که آزاد میشود از بندهٔ ثابت سه ربع آن و از هر یک از دو بندهٔ دیگر آزاد میشود دو ربع آن پس سهام عتق هفت خواهد رسید و عتق در مرض موت وصیت است و آن جاری میشود در ثلث مال میت پس ضرورست که گردانیده شود سهام ورثا دو چند سهام عتق لهذا رقبه هر بنده هفت سهام نموده خواهد شد و جمیع مال بیست و یک سهام خواهد شد پس آزاد خواهد شد از بندهٔ ثابت سه سهم از هفت سهم آن و در چهار سهم باقی سعایت خواهد کرد و از هر یک از دو بندهٔ دیگر دو سهم آزاد خواهد شد و هر یک از آنها در پنج سهم باقی سعایت خواهد کرد و باید دانست که اگر تامل کنی درین بیان و جمع کنی سهام را پس معلوم خواهی کرد که درست میرسد ثلث مال بسه بنده و دو ثلث بوارثان ع بنا بر مذهب محمد رح رقبه هر بنده شش سهم نموده میشود زیرا چه نزد او آزاد میشود یک سهم که سه ربع است از بندهٔ سوم لهذا نزد او یک سهم ناقص میشود

سهام العتق بسهم وصار جميع المال ثمانية عشر وباقي التخريج ما مر ولو كان هذا في الطلاق وهن غير مدخولات ومات الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلثة اثمانه ومن مهر الداخلة ثمنه قيل هذا قول محمد رح خاصة وعندهما يسقط ربعه وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق وتمام تفريعاتها في الزيادات ومن قال لعبديه احدكما حر فباع احدهما او مات او قال له انت حر بعد موتي عتق الآخر لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جهته بالبيع وللعتق من كل وجه بالتدبير فتعين له الآخر ولانه بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء الانتفاع الى موته والمقصودان ينافيان العتق الملتزم فتعين له الآخر دلالة وكذا اذا استولد احداهما للمعنيين ولا فرق بين البيع الصحيح والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب والمعنى ما قلنا والعرض على البيع ملحق به في المحفوظ عن ابي يوسف رح

از سهام عتق پس جمیع مال که سه بنده است نزد او هژده سهم شود و تخریج باقی همان است که گذشت ف باینطور که از بنده ثابت سه سهم آزاد میشود و در سه سهم باقی سعایت بنماید و از بنده دیگر که شریک او بود در حضور اول وی سه سهم آزاد میشود و در باقی که چهار سهم است سعایت میکند و از بنده سوم یک سهم آزاد میشود و در باقی که پنج سهم است سعایت می نماید ص و اگر این صورت در طلاق باشد باینطور که دو زن از سه زنان شخصی بحضور آن شخص آمده گفت شخص مذکور بآن دو زن که یکی از شما مطلقه است و بعد از آن غائب شد از حضور آن شخص یکی از آن دو زن و حاضر شد زن سومی که غائب بود و بعد از آن باز گفت آن شخص باین دو زن که یکی از شما مطلقه است و مرد شخص مذکور پیش از اینکه بیان نماید که کدام یکی از آنها مطلقه است و زنان مذکوره غیر مدخوله باشند پس ساقط میشود از مهر زنیکه بدر رفته است ربع آن و از مهر زنیکه ثابت است سه ثمن آن و از مهر زن سومی که داخل شده است ثمن آن و بعض فقها گفته اند که این قول محمد رح است فقط و نزد شیخین رح ساقط میشود ربع مهر آن و بعض فقها گفته اند که قول شیخین نیز موافق قول محمد رح است و فرق آن و تمام تفریعات آن در زیادات مذکور است مسئله ۲ - اگر شخصی گفت به بندهای خود که یکی از شما آزاد است و بعد از آن فروخت یکی از آن دو بنده را یا مرد یکی از آن دو بنده یا مدبر کرد خواجه یکی از آن دو بنده را پس آزاد میشود بنده که باقیست ف و اگر بیان کند خواجه که مراد من بنده دیگر است مقبول نخواهد شد ص بجهت آنکه ف بیان اعتاق اعتاق است من وجه پس وقت بیان آن شرط است که محل بیان محل عتق باشد من کل وجه ص و آن بنده دیگر که فروخته شد محل عتق بائع نماند و بنده که مرد محل عتق نیست اصلا و بنده که مدبر نمود آن را خواجه محل عتق کامل نیست چه رقیت او ناقص شده است بسبب آنکه او مستحق عتق شده است بعد از موت خواجه پس بنده که باقیست همان متعین است برای آزاد شدن و بجهت آنکه بسبب فروختن یک بنده معلوم شد که مقصود خواجه از آن حصول ثمن است و بسبب مدبر نمودن یک بنده معلوم شد که مقصود او اینست که آن بنده در ملک وی باقی ماند برای انتفاع تا بوقت موت او و این هر دو مقصود منافی عتق است که التزام آن نموده است پس آن بنده باقی متعین شد برای عتق از روی دلالت و همچنین اگر بگوید بیکی از دو کنیز خود که یکی از شما آزاد است و بعد از آن ام ولد کند یکی از آنها را پس آزاد میشود کنیز دیگر که غیر ام ولد است بنا بر هر دو وجهیکه مذکور شد و باید دانست که آنچه مذکور شد که بعد از آن بفروشد یکی از آن دو بنده را پس این عام است یعنی در آن بیع صحیح و بیع فاسد و بیع مع قبض و بیع بدون قبض و بیع بشرط خیار و بدون خیار همه برابر است بنا بر آنکه دلیل مذکور در جمیع این صورتها جاریست و روایت است از ابی یوسف رح که عرض نمودن آن بر بیع در حکم بیع است

والهبة والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع لانه تمليك وكذلك لو قال لامرأتيه احداكما طالق ثم ماتت احداهما لما قلنا وكذا لو وطی احداهما لما بينا ولو قال لامتيه احداكما حرة ثم جامع احداهما لم يعتق الاخرى عند ابی حنيفة وقالا يعتق لان الوطی لا يحل الا فی الملك واحداهما حرة فكان بالوطی مستبقيا الملك فی الموطوءة فتعينت الاخرى لزواله بالعتق كما فی الطلاق وله ان الملك قائم فی الموطوءة لان الايقاع فی المنكرة وهی معينة فكان وطيها حلالا فلا يجعل بيانا ولهذا حل وطيهما على مذهبه الا انه لا يفتی به ثم يقال العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه به او يقال نازل فی المنكرة فيظهر فی حق حكم تقبله والوطی يصادف المعينة بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی من النكاح الولد وقصد الولد بالوطی يدل على استبقاء الملك فی الموطوءة صيانة للولد اما الامة فالمقصود من وطيها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على الاستبقاء ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا يدری ايهما ولد اولا عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد لان كل واحدة منهما تعتق فی حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط والجارية لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وتعتق فی حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط

وہمچنین ہبہ و صدقہ مع تسلیم بمنزلۂ بیع است چہ آن تملیک است **ف** و دلالت میکند کہ مراد او آزاد کردن بندۂ دیگر است مانند بیع **ص** و ہمچنین اگر گوید شخصی بدو زن خود کہ یکی از شما مطلقہ است و بعد از ان بمیرد یکی از ان دو زن و ہمچنین اگر وطی کند آن شخص با یکی از ان دو زن پس مطلقہ میشود زن دیگر کہ زندہ است و آن زن کہ با او وطی نکردہ است آن شخص و وجہ آن مذکور شد **مسئلہ ۱۳** — اگر شخصی گفت بدو کنیز خود کہ یکی از شما آزاد است و بعد از ان جماع کرد با یکی از آنہا آزاد نمیشود کنیز دیگر نزد ابی حنیفہ رح و صاحبین رح گفتہ اند کہ آزاد میشود کنیز دیگر زیرا چہ جماع حلال نیست مگر در ملک و یکی از ان دو کنیز آزاد است پس جماع دلالت میکند بر اینکہ کنیز یکہ جماع کرد با او در ملک خود باقی داشت آنرا پس متعین شد کہ آن دیگر آزاد است چنانچہ ہمین حکم است در طلاق **ف** و فتوی بر این است **ص** و دلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ ملک خواجہ مذکور باقی و ثابت است در کنیز یکہ با او جماع کردہ است چہ او آزاد کردہ است کنیز مبہم را و کنیز مذکور معین است و جماع آن او را حلال است پس جماع آن بیان واقع نخواہد شد لہذا حلال است خواجہ مذکور را کہ جماع کند ہر دو کنیز را بنا بر مذہب ابی حنیفہ رح و سر آن اینست کہ عتق یکی از دو کنیز مذکورہ واقع نیست پیش از بیان آن **ف** پس آن مانند عتق معلق بشرط است **ص** چہ عتق در مبہم متعلق است بہ بیان آن **ف** پس پیش از بیان میرسد او را کہ ہر دو را وطی کند **ص** ولیکن فتوی بر این نیست یا سر آن اینست کہ عتق پیش از بیان نازل شدہ است در کنیز مبہم لیکن ظاہر خواہد شد در حق حکمیکہ کنیز مبہم قابل آنست **ف** مانند بیع کہ مبہم قابل آنست چہ جایز است کہ خرید کند کسی یکی از دو بندہ را باین شرط کہ مشتری را اختیار است دران ہر دو **ص** و وطی واقع میشود در کنیز معین و مسئلۂ طلاق کہ نظیر آوردہ اند آنرا صاحبین رح جواب آن اینست کہ مقصود اصلی از نکاح ولد است و قصد ولد بسبب وطی دلالت میکند بر باقی داشتن ملک در موطوءہ بجہت صیانت ولد و از وطی کنیز قضای شہوت مقصود میشود و نہ ولد پس وطی کنیز بر استبقای ملک دلالت نخواہد کرد **مسئلہ ۱۴** — اگر شخصی بگوید بکنیز خود کہ اول فرزندیکہ بزائی تو آزاد اگر پسر باشد پس تو آزاد باشی و بعد از ان کنیز مذکورہ دو فرزند زائید یک پسر و یک دختر و معلوم نشد کہ کدام از آنہا اول متولد شدہ است پس درینصورت آزاد میشود نصف مادر و نصف دختر و پسر آزاد نمیشود اصلاً زیرا چہ ہر واحد از مادر و دختر آزاد و حالست در یک حال آزاد میشود و در حال دیگر آزاد نمیشود یعنی آزاد میشود در حالیکہ کنیز مذکورہ اول زائیدہ پسر را اما مادر پس بسبب یافتن شرط و اما دختر بجہت آنکہ تابع مادر است چہ مادر وقت آزاد است در وقتیکہ آنرا زائیدہ است و ہیچ یکی از مادر و دختر آزاد نمیشود در حالیکہ زائیدہ باشد دختر را اول چہ درین حالت شرط آزادگی آنہا یافتہ نشود

فيعتق نصف كل واحد منهما ويسعى في النصف اما الغلام يرق في الحالين فلهذا يكون عبدا وان جحدت الام ان الغلام هو المولود اولا والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانه منكر شرط العتق فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نفعا محضا فاعتبر النكول في حق حريتهما فعتقتا ولو كانت الجارية كبيرة ولم تدع شيئا والمسئلة بحالها عتقت الام بنكول المولى خاصة دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تبتنى على الدعوى فلم يظهر في حق الجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكتة يثبت عتق الجارية بنكول المولى دون الام لما قلنا والتحليف على العلم فيما ذكرنا لانه استحلاف على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجوه في كفاية المنتهي **قال** واذا شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابي حنيفة رح الا ان يكون في وصية استحسانا ذكره في العتاق وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر الزوج على ان يطلق احداهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسف ومحمد رح الشهادة في العتق مثل ذلك واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابي حنيفة رح وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسئلة معروفة واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لم يتحقق في مسئلة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة وعندهما ليس بشرط فتقبل الشهادة وان انعدم الدعوى اما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب خللا في الشهادة لانها ليست شرطا فيها

پس آزاد خواهد شد نصف هر یکی از مادر و دختر و سعایت خواهد کرد هر یک در نصف باقی اما پسر پس او در هیچ حال آزاد نمیشود لهذا او بنده خواهد ماند و اگر دعوی کند مادر که پسر اول متولد شده است و انکار آن نماید خواجه مذکور و حال آنکه دختر صغیره است پس قول خواجه با سوگند مقبول است زیرا چه او انکار شرط عتق مینماید پس اگر سوگند خورد آزاد نخواهد شد کسی از مذکوره و نه دخترش و اگر نکول کند آزاد خواهد شد مادر و دختر زیرا چه اگر دعوی کند مادر که آزادی صغیره آزاد است پس این دعوی معتبر است چه آن نفع محض است در حق صغیره پس نکول خواجه معتبر خواهد شد در حق آزادی مادر و دختر لهذا هر دو آزاد خواهند شد و اگر دختر مذکوره کبیره باشد و دعوی نکند چیزی را و باقی مسئله بحال خود باشد پس بسبب نکول خواجه آزاد میشود مادر فقط نه دخترش زیرا چه دعوی مادر بحق کبیره معتبر نیست در حق دختر کبیره و صحت نکول و اعتبار آن موقوف است بر دعوی ف صحیح ص پس اثر نکول خواجه درین صورت ظاهر نخواهد شد در حق دختر کبیره و اگر دختر مذکوره دعوی نماید که مادرش پسر اول زائیده است پیشتر از ولادت و مادر ساکت است پس بسبب نکول خواجه ثابت میشود عتق آن دختر فقط نه عتق او بجهت آنکه بالا مذکور شد ف یعنی دعوی در حق او ش صحیح نیست و اعتبار نکول مبتنی است بران ص و بدانکه درین صورت سوگند داده میشود خواجه بر علم او ف باینطور که بگوید الله باینده نیم که پسر اول متولد شده است ص زیرا چه این سوگند دادن است بر فعل غیر **مسئله ۵** - اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی باینکه آزاد کرده است یکی از دو بنده خود را پس این گواهی باطل است نزد ابی حنیفه رح مگر وقتیکه این گواهی در وصیت باشد پس استحسانا جائز است و اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی باینکه او طلاق داده است یکی از زنان خود را پس این گواهی جائز است و مجبور کرده میشود شخص مذکور بر اینکه بیان نماید که کدام یکی از آنها را طلاق داده است و این مسئله طلاق متفق علیه است و صاحبین رح گفته اند که مسئله عتاق نیز همچنین است و اصل این اختلاف اینست که گواهی بر عتق بنده مقبول نیست بغیر دعوی بنده نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح مقبول است بغیر دعوی بنده و گواهی بر عتق کنیز و بر طلاق منکوحه مقبول است بدون دعوی بالاتفاق و این مسئله معروف و مشهور است پس هرگاه دعوی بنده برای قبول گواهی بر عتق آن شرط است نزد ابی حنیفه رح پس آن شرط یافته نشد در صورت مذکوره زیرا چه دعوی از مدعی مجهول متحقق نمیشود پس گواهی گواهان بران مقبول نخواهد شد و نزد صاحبین رح هرگاه دعوی بنده شرط نیست برای قبول گواهی گواهان بر عتق پس در صورت مذکوره مقبول است گواهی گواهان اگر چه دعوی یافته نشد و اما در مسئله طلاق عدم تحقق دعوی موجب خلل نیست در گواهی گواهان چه دعوی در ان شرط نیست

ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابي حنيفة رح وان لم تكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فيشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فصار كالشهادة على عتق احد العبدين هذا كله اذا شهدا في صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيثما وقع وقع وصية وكذا العتق في مرض الموت وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث ولان العتق في مرض الموت يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قد قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع

باب الحلف بالعتق

ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا ولو لم يكن قال في يمينه يومئذ لم يعتق لان قوله كل مملوك لي

مسئله ۱۸ ـ اگر گواهی دادند دو گواه بر شخصی باینکه او آزاد کرده است یکی از دو کنیز خود را پس گواهی آنها مقبول نیست نزد ابوحنیفه رح اگرچه دعوی شرط نیست درآن بنابرآنکه اعتاق کنیز متضمن تحریم فرج است و باین جهت آن مشابه طلاق است و درینجا عتق مبهم است و عتق مبهم موجب تحریم فرج نیست نزد ابوحنیفه رح چنانچه سابق مذکور شد پس گواهی درین صورت بمنزله گواهی گواهان است بر عتق یکی از دو بنده و باید دانست که اینچه مذکور شد وقتیست که گواهی دهند گواهان باینکه خواجه مذکور آزاد کرده است یکی از دو بنده خود را در حالت صحت خود و اما وقتیکه گواهی دهند دو گواه که او آزاد کرده است در حالت مرض موت خود یا گواهی دهند باینکه مدبر کرده است آنرا خواجه اش در حالت صحت یا در حالت مرض پس گواهی آنها مقبول است بنابر استحسان خواه گواهی دهند در حالت مرض خواجه یا بعد از وفات او و وجه استحسان یکی آنست که تدبیر بمنزله وصیت است در حالتیکه باشد و همچنین اعتاق در مرض موت خواجه وصیت است و مدعی در وصیت موصی است و او معلوم است و خلیفه او نیز موجود است که وصی وی است یا وارث او و دوم آنست که بعد از موت خواجه مذکور عتق شایع و ساری میشود در هر دو بنده پس هر واحد از آنها خصم متعین و معلوم است مسئله ۲ ـ اگر بعد از موت خواجه گواهی دهند دو گواه باینکه در حالت صحت خود گفته است به بنده خود که یکی از شما آزاد است پس درین صورت اختلاف است بعضی گفته اند که گواهی آنها مقبول نیست چه عتق مذکور در مرض موت وصیت نیست و بعضی گفته اند که مقبول است بنابرآنکه عتق مذکور بعد از موت خواجه مذکور شایع میشود در هر دو بنده مذکور ف پس هر واحد از آنها خصم متعین و معلوم است والله اعلم الخ

باب در بیان حلف بعتق ف و باید دانست که حلف عبارت است از شرط و جزا مثل اینکه بگوید کسی که اگر داخل شوم من در سرای فلان پس فلان بنده من آزاد است و این را یمین نیز میگویند مسئله ۱ ـ اگر گفت شخصیکه هرگاه داخل شوم من در فلان سرای پس هر مملوک من که درین روز در ملک من است آزاد است و حال آنکه شخص مذکور در وقت گفتن مذکور مالک یک مملوک هم نیست و بعد از آن خرید شخص مذکور مملوکی را و بعد از خریدن آن داخل شد در سرای مذکور پس آزاد میشود مملوک مذکور که خریده است آنرا زیرا چه مراد او از لفظ درین روز آن روز است که داخل شده است در آن روز در سرای مذکور و درین روز مملوک مذکور در ملک او است همین شرط است و باین جهت آزاد میشود و بعد از داخل شدن او در سرای مذکور بنده که در ملک او بود در وقت گفتن کلام مذکور بشرطیکه بنده مذکور هنوز در ملک او باقی مانده باشد ۲ اگر شخص مذکور لفظ درین روز نگوید ف یا که بگوید که هرگاه داخل شوم من در فلان سرای پس هر مملوک من آزاد است پس آزاد نمیشود بنده که خریده است آنرا بعد از گفتن کلام مذکور زیرا چه لفظ هر مملوک من

للحال والجزاء حرية المملوك في الحال إلا أنه لما دخل الشرط على الجزاء تأخر إلى وجود الشرط فيعتق إذا بقي على ملكه إلى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه
بعد اليمين ومن قال كل مملوك لي ذكر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لم يعتق وهذا إذا ولدت لستة أشهر فصاعدا ظاهر لأن
اللفظ للحال وفي قيام الحمل وقت اليمين احتمال لوجود أقل مدة الحمل بعده وكذا إذا ولدت لأقل من ستة أشهر لأن اللفظ يتناول المملوك المطلق
والجنين مملوك تبعا للأم لا مقصودا ولأنه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الأنفس دون الأعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا
قال العبد الضعيف وفائدة التقييد بوصف الذكورة أنه لو قال كل مملوك لي لدخل الحمل فيه تبعا لها ولو قال كل مملوك أملكه فهو حر بعد غد
أو قال كل مملوك لي فهو حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر ثم جاء بعد غد عتق الذي في ملكه يوم حلف لأن قوله أملكه للحال حقيقة يقال أنا أملك
كذا وكذا ويراد به الحال وكذا يستعمل له من غير قرينة وللاستقبال بقرينة سين أو سوف فيكون مطلقه للحال فكان الجزاء حرية المملوك
في الحال مضافا إلى ما بعد الغد فلا يتناول ما يشتريه بعد اليمين ولو قال كل مملوك أملكه أو قال كل مملوك لي حر بعد موتي وله مملوك فاشترى مملوكا آخر فالذي كان
عنده وقت اليمين مدبر والآخر ليس بمدبر وإن مات عتقا من الثلث وقال أبو يوسف رح في النوادر يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه
وعلى هذا إذا قال كل مملوك لي إذا مت فهو حر له أن اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعتق به ما يملكه ولهذا صار هو مدبرا دون الآخر

دلالت میکند بر هر مملوک وی که در وقت گفتن کلام مذکورست آزاد و آنچه انها متعلق ست بر دخول در سرای مذکور بشرطیکه در باشد آن شخص مذکور با غلامان تا هنوز
و کلام مذکور شامل نیست مر بنده را که خرید کند آن شخص بعد از گفتن کلام مذکور مسئله ۲ — اگر گفت شخصی که هر مملوک من که مذکرست آزاد ست
و وی را کنیزیست حامل پس بعد از آن کنیز مذکور زائید پسری را پس این پسر آزاد نمیشود و این ظاهرست وقتیکه زائیده باشد پسر را در مدت شش ماه
یا زیاده از آن از وقت حلف زیراچه لفظ هر مملوک من که مذکرست آزاد ست دلالت میکند بر هر مملوک وی که فی الحال است ف یعنی در وقت
گفتن کلام مذکور حمل شاید که حمل کنیز مذکوره فی الحال نباشد بجهت آنکه اقل مدت حمل یافته شده است بعد از حلف و همین حکم ست وقتیکه زائید کنیز مذکوره
پسر را در مدت کمتر از شش ماه زیراچه لفظ مملوک شامل است مر مملوکی را که مملوک مستقل باشد و جنین مملوک مستقل نیست چه آن مملوک ست بتبعیت مادر
و نیز جنین بمنزله عضویست از اعضای مادر و لفظ مملوک شامل ست مر ذوات را نه اعضا را و لهذا خواجه را نمیرسد که بفروشد جنین مذکور را علیحده قال ضعیف
فایده مقید کردن مملوک بقید مذکر این ست که اگر بگوید هر مملوک من آزادست بلا قید مذکور پس در این صورت کلام مذکور شامل خواهد شد کنیز مذکوره
را پس حمل او نیز در آن داخل خواهد شد بتبعیت مادر مسئله ۳ — اگر گفت شخصی هر مملوک که من مالک آنم پس آن آزادست پس فردا یا گفت که هر مملوک
من آزادست پس فردا و حال آنکه او را مالک یک مملوک ست و بعد از آن خرید مملوک دیگر را و بعد از آن آمد پس فردا پس آزاد میشود بنده که مملوک
او بود در وقت گفتن کلام مذکور ف نه بنده دیگر که خریده است آنرا بعد از آن ح زیراچه لفظ مالک آنم برای معنی حال حقیقت ست و همچنین استعمال
کرده میشود برای حال بدون قرینه و استعمال آن برای معنی استقبال بقرینه حرف سین یا سوف میشود پس کلام مذکور شامل نیست مگر بنده اول را
مسئله ۴ — اگر گفت شخصی هر مملوک که من مالک آنم یا گفت که هر مملوک من آزادست بعد از موت من و حال آنکه او را مالک یک مملوک ست و
بعد از آن خرید مملوک دیگر را پس مملوک اول مدبرست و مملوک دیگر مدبر نیست و اگر بمیرد خواجه مذکور پس آن هر دو آزاد خواهند شد از ثلث مال او
و ابو یوسف رح در نوادر گفته ست که مملوک اول آزاد میشود و مملوک دیگر آزاد نمیشود اصلا و بر همین اختلاف ست وقتیکه بگوید خواجه که هر مملوک من
وقتیکه بمیرم آزادست و دلیل ابی یوسف رح این ست که لفظ مذکور برای حال حقیقت ست چنانچه بالا مذکور شد پس بسبب آن آزاد نخواهد شد بنده که
او مالک آن شود بعد از آن و لهذا مملوک اول مدبر میشود نه مملوک دیگر ف که خریده است آن را بعد از آن

ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث وفى الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة الا يرى انه يدخل فى الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفى الوصية لاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذى يشتريه اعتبارا للحالة المتربصة وهى حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك لى او كل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد

باب العتق على جعل

ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال

ص و دليل امام ابو حنيفه و محمد رح آنست كه لفظ مذكور ايجاب عتق است و هم وصيت است لهذا عتق مدبر جارى كرده ميشود از ثلث مال است و در وصيت اعتبار هر دو حالت است يعنى حالت موجود در وقت وصيت و حالت آينده تا بزمان موت لهذا او داخل ميشود در وصيت بمال مالى كه حاصل شود موصى را بعد از وصيت و همچنين داخل شود در وصيت براى اولاد فلان شخص فرزندى كه متولد شود بعد از وصيت مذكوره و ايجاب صحيح نميشود مگر آنكه مضاف باشد بسوى ملك يا بسوى سبب ملك ف و حاصل آنكه در لفظ مذكور دو جهت است يكى اينكه ايجاب عتق است و دوم اينكه وصيت است ص پس بنا بر جهت اول شامل است بنده را كه در وقت گفتن لفظ مذكور موجود بود تا ايجاب مضاف شود بسوى ملك پس او مدبر شود و پيش از موت خواجه لهذا بيع آن جائز نيست بنا بر جهت دوم شامل است مر بنده كه خريده است آنرا بعد از ان ف و مدبر شود بعد موت خواجه نه قبل آن چنانكه مدبر شود بنده كه وقت ايجاب در ملك خواجه مذكور بود و پيش از موت خواجه و بيع آن جائز خواهد بود زيرا چه كلام مذكور بنظر يكى از هر دو جهت مذكوره حالت تملك را شامل نيست پس حال تملك استقبال محض است و لفظ مذكور شامل آن نخواهد شد پس بنده مذكور در حال تملك مدبر نخواهد شد تا وقت موت مدبر ميشود و بشرطيكه اين بنده باقى مانده در ملك او تا بوقت موت ص پس كلام خواجه مذكور را چنان ميشود كه گويا گفت خواجه مذكور وقت موت خود كه هر مملوك من آزاد است ف پس اگر پيش از موت بفروشد بنده را كه خريده است آنرا بعد از گفتن لفظ مذكور جائز است بيع آن ص بخلاف آنكه اگر بگويد كه هر مملوك من آزاد است پس فردا و بعد از ان بخرد بنده را پس اين بنده آزاد نميشود بعد از گذشتن پس فردا زيرا چه او داخل نميشود در كلام مذكور چه درين كلام جهت وصيت نيست بلكه آن ايجاب عتق است فقط و حالت تمليك آن استقبال محض است پس فرق درميان هر دو صورت ظاهر شد سوال از اعتبار كردن حال بنظر جهت ايجاب عتق و از اعتبار كردن استقبال بنظر جهت ايصا در مسئله مذكوره لازم مى آيد جمع درميان حال و استقبال و آن جائز نيست جواب جمع درميان حال و استقبال بدو سبب مختلف جائز است و ايجاد سبب مختلف است والله اعلم

باب در بيان عتق بعوض جعل ف يعنى مال ص مسئله اگر شخصى بگويد به بنده خود كه تو آزاد هستى بر هزار درم يا بهزار درم آزاد ميشود بنده مذكور وقتيكه او قبول كند آنرا پيش از اداى زر مذكور زيرا چه اين ايجاب خواجه و قبول بنده عقد معاوضه مال است بغير مال چه بنده مالك ذات خود نمى شود و مقتضاى معاوضه اينست كه حكم آن ف كه عتق است ص ثابت شود وقتيكه قبول كند بنده عوض را

كما في البيع فاذا قبل صار حرا وما شرط دين عليه حتى تصح الكفالة به بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي
وهو قيام الرق على ما عرف واطلاق لفظ المال ينتظم انواعه من النقد والعرض والحيوان وان كان بغير عينه لانه
معاوضة المال بغير المال فشابه النكاح والطلاق والصلح عن دم العمد وكذا الطعام والمكيل والموزون اذا كان
معلوم الجنس لا تضره جهالة الوصف لانها يسيرة قال ولو علق عتقه باداء المال صح وصار ماذونا وذلك
مثل ان يقول ان اديت الي الف درهم فانت حر ومعنى قوله صح انه يعتق عند الاداء من غير ان يصير مكاتبا لانه
صريح في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الانتهاء على ما نبين ان شاء الله تعالى وانما
صار ماذونا لانه رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء منه ومراده التجارة دون التكدي فكان اذنا له دلالة
وان احضر المال اجبره الحاكم على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق
انه ينزل قابضا بالتخلية وقال زفر رح لا يجبر على القبول وهو القياس لانه تصرف
يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ

چنانچه در بیع ف ثابت میشود مشتری را ملکیت مبیع وقتیکه قبول کند آنرا ص پس اگر قبول کند آنرا بنده مذکور آزاد خواهد شد و زر مذکور
بر ذمه او دین خواهد شد و این دین صحیح است لهذا کفالت آن صحیح است بخلاف بدل کتابت ف چه آن دین صحیح نیست لهذا کفالت
بآن صحیح نیست ص بنابر آنکه بدل کتابت ثابت میشود مع منافی که قیام رق است چنانچه مذکور است در کتاب الکفالة و باید دانست که مال بعوض آن
آزاد کرده میشود بنده عام و شامل است جمیع انواع مال را چه درم و دینار و چه رخت و متاع و چه حیوان ف چون گاو و خر و اسپ ص پس اعتاق
بعوض آن صحیح است اگرچه غیر معین باشد زیراچه اعتاق بنده بعوض مال معاوضه بغیر مال است مانند نکاح و طلاق بعوض مال و صلح از خون عمد
و جائز است تسمیه حیوان غیر معین درین چیزها و صحیح است اعتاق بنده بعوض هر کیل و موزون بشرطیکه نوع آن معلوم باشد ف چون گندم مثلا
باینطور که بگوید به بنده خود که آزاد کردم ترا بصد قفیز گندم چه تسمیه آن صحیح است ص اگرچه وصف آن ف که جید است یا ردی ص مجهول باشد
زیراچه جهالت وصف آن جهالت قلیل است مسئله ۲ اگر معلق کند کسی عتق بنده خود را بر ادای مال باینطور که بگوید به بنده خود که ان ادیت
الی الف درهم فانت حر یعنی اگر بدهی تو بمن هزار درم مثلا پس تو آزاد باشی پس بنده مذکور ماذون میشود و آزاد میگردد وقتیکه او ادا نماید زر
مذکور را بے اینکه مکاتب شود اما آزاد شدن او وقتیکه ادا نماید زر مذکور را پس آن ظاهر است چه خواجه مذکور عتق آنرا معلق نموده است بر ادای مال مذکور
اگرچه دران معنی معاوضه در انتهاست چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و اما ماذون شدن آن پس بهیت آنکه خواجه او ترغیب داده است او را
در اکتساب مال زیراچه طلب مال نموده است از و مراد ازان اینست که کسب کرده بدهد زر مذکور را نه گدائی نموده باید پس بنده مذکور ماذون خواهد شد
بسبب آنکه طلب کردن خواجه مال را از و دلالت میکند بر اینکه او ماذون است پس اگر بنده مذکور زر مذکور را حاضر کند جبر خواهد کرد قاضی بر خواجه مذکور که
قبض کند آنرا و بنده مذکور آزاد خواهد شد و با آنکه معنی جبر کردن بر خواجه مذکور بر قبض آن مال و در جمیع حقوق اینست که او قابض آن مال شمرده میشود
وقتیکه بنده مذکور حاضر کند زر مذکور را و تخلیه نماید میان او و میان زر مذکور ف و مزاحم او نه شود از قبض آن و معنی آن اینست که حبس کند
او را قاضی تا قبض کند او مال مذکور را ص و زفر رح گفته است که جبر نموده نمیشود بر خواجه مذکور بر قبض آن مال و این موافق قیاس است زیراچه
کلام خواجه مذکور تصرف یمین است چه او صریح تعلیق عتق نموده است بر شرط مذکور لهذا تصرف مذکور موقوف نیست بر قبول بنده مذکور و احتمال فسخ ندارد

ولا يجبر على مباشرة شرط الايمان لانه لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل فيها واجب ولنا انه تعليق نظرا الى اللفظ ومعاوضة نظرا الى المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليحثه على دفع المال فينال العبد شرف الحرية والمولى المال بمقابلته بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا فى الطلاق فى مثل هذا اللفظ حتى كان بائنا فجعلناه تعليقا فى الابتداء عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولى حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه ولا يسرى الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة فى الانتهاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فعلى هذا يدور الفقه ويخرج المسائل نظيره الهبة بشرط العوض ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى الباقى ثم لو ادى الفا اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه لانه ماذون فى جهته بالاداء منه ثم الاداء فى قوله ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير

و مجبور داشته نیست بر مباشرت شرط یمین زیرا چه استحقاق کسی ثابت نیست پیش از وجود شرط بخلاف عقد کتابت چه آن عقد معاوضه است و بدل آن واجب
ف پس جبر نموده نمیشود خواجه بر قبول بدل کتابت صح و دلیل علمای ما آنست که کلام مذکور تعلیق اعتاق است بنظر لفظ و معاوضه است بنظر مقصود
خواجه زیرا چه او تعلیق عتاق بر ادای مال نموده است مگر برای اینکه ترغیب دهد بنده مذکور را باینکه مال بدهد بخواجه تا او آزاد شود و خواجه مال
یابد مانند عقد کتابت و لهذا اگر بگوید زن خود را که بر تو طلاق است اگر دهی بمن هزار درم را پس این هزار درم عوض طلاق میشود و لهذا وقتیکه ادا کند
زن مذکوره هزار درم را طلاق بائن واقع میشود بر او و او بائن میگردد و حاصل آنکه کلام مذکور تعلیق اعتاق است بنظر لفظ و معاوضه است بنظر مقصود
پس آنرا تعلیق اعتبار نمودیم در ابتدا بنابر عمل بر لفظ آن و بجهت دفع ضرر خواجه مذکور چه هرگاه تعلیق اعتبار نموده شود پس قبل از ادای زر مذکور جائز است
خواجه مذکور را که بفروشد بنده مذکور را و همچنین بنده مذکور مالک کسب خود نمیشود بلکه خواجه اش مالک آنست و سرایت نمیکند عتق او بسوی فرزند او
که متولد شده باشد پیش از ادای زر مذکور و معاوضه اعتبار نمودیم آنرا در انتها وقتیکه ادا نماید آن بنده زر مذکور را بجهت دفع غرور از بنده مذکور
ف چه بنده مذکور در اکتساب مال متحمل مشقت نخواهد شد مگر برای یافتن شرف حریت صح و هرگاه معاوضه اعتبار نموده شد در انتها جبر نموده
میشود بر خواجه مذکور باینکه قبول کند زر مذکور را وقتیکه بدهد آنرا بوی بنده مذکور و همچنین اگر ادا کند بنده مذکور چیزی از زر مذکور جبر نموده میشود
بر خواجه مذکور بر قبول آن لیکن به این صورت آزاد نمیشود بنده مذکور تا وقتیکه ادا نکند جمیع آنرا زیرا چه بسبب ادای بعض شرط آزادگی متحقق نمیشود
چنانچه اگر حط کند خواجه مذکور بعض آنرا و ادا کند باقی را بنده مذکور آزاد نمیشود بسبب آنکه شرط آن یافته نمیشود و بعد از آن باید دانست
که اگر ادا کند بنده مذکور زر مذکور را که کسب کرده بود آنرا پیش از تعلیق مذکور آزاد میشود بنده مذکور بسبب آنکه شرط آن یافته شد و لیکن
خواجه مذکور باز دیگر خواهد گرفت از بنده مذکور مقدار آن زر زیرا چه آن زر که داده است آنرا از آن خواجه مذکور بود ع خواجه مذکور است و اگر ادا کند
زر مذکور را که کسب نموده است آنرا بعد از تعلیق پس درین صورت باز دیگر نخواهد گرفت خواجه مذکور مقدار آن زر را از بنده مذکور چه او ماذون است
از جانب خواجه مذکور باینکه ادا کند زر مذکور را از کسب او که بعد از تعلیق است و هرگاه که تعلیق مذکور تخییر است لهذا مقتصر است بمجلس تعلیق مذکور ف
پس اگر بنده مذکور در آن مجلس ادا کند زر مذکور را آزاد خواهد شد و اگر بعد از گذشتن مجلس مذکور فائده ندارد

وفی قوله اذا ادیت لایقتصر لان اذا استعمل للوقت بمنزلة متی ومن قال لعبده انت حر بعد موتی علی الف درهم فالقبول بعد الموت لاضافة الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درهم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی الف درهم حیث یکون القبول الیه فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انه لایجب المال لقیام الرق قالوا لایعتق علیه فی مسئلة الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یعتقه الوارث لان المیت لیس باهل للاعتاق وهذا صحیح

قال ومن اعتق عبده علی خدمته اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعته فعلیه قیمة نفسه فی ماله عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح قیمة خدمته اربع سنین اما العتق فلانه جعل الخدمة فی مدة معلومة عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمه خدمة اربع سنین لانه یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقه علی الف درهم ثم مات العبد فالخلاف فیه بناء علی خلافیة اخری وهی ان من باع نفس العبد منه بجاریة بعینها ثم استحقت الجاریة او هلکت

ص واگر بگوید خواجه بنده خود را اذا ادیت الی الف درهم فانت حر یعنی هر وقتیکه ادا کنی تو بمن هزار درم پس تو آزاد باشی پس تعلیق مقید نیست بمجلس همچو کور زیرا چه لفظ اذا عام و شامل است هر وقت را مانند لفظ متی مسئله ۳ ـ اگر گفت شخصی به بنده خود که تو آزادی بعد از موت من بر هزار درم و قبول کند آنرا بنده مذکور بعد از موت خواجه مذکور پس این قبول صحیح است زیرا چه خواجه مذکور اضافت کرده است ایجاب عتق را بسوی مابعد موت پس چنان شد که بگوید بنده خود که تو آزادی فردا بر هزار درم ف چه قبول آن در فردا جایز است و همچنین درینجا نیز ص بخلاف آنکه اگر بگوید که تو مدبر هستی بر هزار درم چه درین صورت قبول آن لازم است فی الحال زیرا چه کلام مذکور ایجاب تدبیر است فی الحال ولیکن مال مذکور فی الحال واجب نمیشود بسبب آنکه بنده مذکور فی الحال رقیق و مملوک است و باید دانست که فقها گفته اند که آزاد نمیشود بنده در صورتیکه بگوید با و خواجه او که تو آزاد باشی بعد از موت من بر هزار درم اگرچه قبول کند آنرا بنده مذکور بعد از موت خواجه چه بنده مذکور بعد موت خواجه چه ملک وارثان او در آید پس آزاد نخواهد شد تا وقتیکه آزاد نکند آنرا وارثان خواجه زیرا چه مرده را اهلیت اعتاق نیست و این صحیح است مسئله ۴ ـ اگر آزاد کند کسی بنده خود را بر خدمت چهار سال ف باینطور که بگوید که تو آزادی اگر خدمت من بنمائی چهار سال و قبول کند آنرا بنده مذکور ص پس او بمجرد قبول آزاد میشود و بعد ازان اگر بمیرد خواجه مذکور یا بنده مذکور در همان ساعت واجب میشود بر بنده مذکور قیمت ذات او در مال او باینطور که بنده مذکور ماذون بود بتجارت و ویرا مال بود از کسب او و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و محمد رح گفته است که واجب میشود بروی قیمت خدمت چهار سال و وجه آزاد شدن بنده مذکور اینست که خواجه مذکور خدمت مدت معلومه را عوض آزادی او گردانیده است پس آزاد شدن آن معلق خواهد شد بقبول کردن بنده مذکور و قبول آن یافته شد پس ف بنده مذکور آزاد خواهد شد بمجرد قبول ص و لازم خواهد شد برو خدمت چهار سال چه خدمت صلاحیت این دارد که عوض آن شود پس چنان شد که آزاد کند خواجه بنده خود را بعوض هزار درم ف و قبول کند آنرا بنده مذکور و بمیرد بعد ازان در همان ساعت ص و بعد ازان باید دانست که اختلاف میان شیخین و محمد رح در اینکه واجب میشود بر بنده قیمت ذات او یا قیمت خدمت چهار سال مبنی است بر اختلاف آنها در مسئله دیگر و آن اینست که اگر فروخته شد کسی بنده خود را بدست آن بنده بعوض کنیز معین و بعد ازان مستحق شود کنیز مذکور یا بمیرد

يرجع المولى على العبد بقيمة نفسه عندهما وبقيمة الجارية عنده وهي معروفة ووجه البناء انه كما يتعذر تسليم الجارية بالهلاك والاستحقاق يتعذر الوصول الى الخدمة بموت العبد وكذا بموت المولى فصار نظيرها ومن قال لآخر اعتق امتك على الف درهم علىّ على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تزوجه فالعتق جائز ولا شئ على الآمر لان من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم علىّ ففعل لا يلزمه شئ ويقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امرأتك على الف درهم علىّ ففعل حيث يجب الالف على الآمر لان اشتراط البدل على الاجنبي في الطلاق جائز وفي العتاق لا يجوز وقد قررناه من قبل ولو قال اعتق امتك عني على الف درهم

والمسئلة بحالها قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب القيمة اداه الآمر وما اصاب المهر بطل عنه لانه لما قال عني تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم عليهما ووجبت حصة ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم وهو البضع

پس درینصورت میگیرد خواجه مذکور از بنده مذکور قیمت اورا از نزد شیخین رح و میگیرد از وی قیمت کنیز مذکوره را از نزد محمد رح و این مسئله معروف و مشهور است و بدانکه وجه ابتنا برین مسئله اینست که چنانچه متعذر میشود تسلیم کنیز مذکوره درین مسئله بجهت مستحق شدن کنیز مذکوره یا بجهت مردن او همچنین متعذر میگردد حصول خدمت چهار سال از بنده مذکور بسبب مردن او و همچنین بسبب مردن خواجه اش پس این مسئله نظیر آن مسئله است مسئله ۵ - اگر گفت شخصی بکسیکه آزاد کن فلان کنیز خود را بعوض هزار درم که بر ذمه من باشد باین شرط که تزویج نمائی تو آنرا با من و شخص مذکور موافق آنکس بعمل آورد و بعد ازان کنیز مذکوره ابا کرد از اینکه نکاح کند ویرا آنکس پس درینصورت کنیز مذکوره آزاد میشود و هیچ چیز واجب نمیشود بر آنکس که درخواست آزادی آن نموده بود بطور مذکور زیراچه اگر بگوید کسی بغیر که آزاد کن فلان بنده خود را بعوض هزار درم که بر ذمه من باشد و مالک بنده مذکور چنین بعمل آورد پس بنده مذکور آزاد میشود از جانب مالک و بر کسیکه درخواست کرده بود آزادی آنرا هیچ لازم نمی آید و همچنین درینجا نیز بخلاف آنکه اگر بگوید کسی بشخصیکه طلاق بده زن خود را بعوض هزار درم که بر ذمه من باشد و شخص مذکور چنین کند چه درینصورت هزار درم مذکور بر آنکس لازم می آید زیراچه شرط نمودن عوض طلاق بر اجنبی جائز است و شرط نمودن عوض عتاق بر اجنبی جائز نیست و تقریر آن سابق مذکور شده است ف در باب خلع ص مسئله ۶ - اگر گفت شخصی بکسی آزاد کن تو فلان کنیز خود را از جانب من بعوض هزار درم و باقی مسئله بحال باشد ف یعنی بگوید باین شرط که تزویج نمائی آنرا با من و شخص مذکور چنین کرد و بعد ازان ابا کرد کنیز از نکاح آن شخص ص پس درینصورت تقسیم نموده میشود هزار درم مذکور بر قیمت آن کنیز و بر مهر مثل پس آنچه مقابل قیمت آن واقع شود خواهد داد آنرا شخص مذکور بخواجه کنیز مذکوره و آنچه واقع شود بمقابل مهر مثل آن ساقط و باطل خواهد شد زیراچه هرگاه گفت شخص مذکور آزاد کن آنرا از جانب من پس این متضمن شرای آن گشت اقتضاء ف یعنی گویا گفت شخص مذکور بخواجه مذکور که بفروش کنیز خود را اولا بدست من و بعد ازان آزاد کن آنرا از جانب من و تزویج آن بکن با من ص و هرگاه چنین شد پس شخص مذکور هزار درم مذکور را بمقابل دو چیز کرد یعنی بمقابل رقبه کنیز مذکوره نمود بجهت شرای آن و بمقابل بضع آن کرد بجهت نکاح پس هزار مذکور منقسم شد بمقابل هر دو و واجب شد بر شخص مذکور رسد آنچه سلامت ماند بدست او و آن رقبه کنیز مذکوره است و باطل شد رسد آنچه سلامت نماند برای او و آن بضع کنیز مذکوره است

فلو زوجت نفسها منه لم یذکره وجوابه ان ما اصاب قیمتها سقط فی الوجه الاول وفی المسمی فی الوجه الثانی وما اصاب مثلها کان لها فی الوجهین

باب التدبیر

اذا قال المولی لمملوکه اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت مدبر او قد دبرتک فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صریح فی التدبیر فانه اثبات العتق عن دبر ثم لا یجوز بیعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملکه الا الی الحریة کما فی الکتابة وقال الشافعی رح یجوز لانه تعلیق العتق بالشرط فلا یمتنع به البیع والهبة کما فی سائر التعلیقات وکما فی المدبر المقید ولان التدبیر وصیة وهی غیر مانعة من ذلک ولنا قوله علیه السلام المدبر لا یباع ولا یوهب ولا یورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحریة لان الحریة تثبت بعد الموت ولا سبب غیره ثم جعله سببا فی الحال اولی لوجوده فی الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلیة التصرف فلا یمکن تاخیر السببیة الی زمان بطلان الاهلیة بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببیة قائم قبل الشرط لانه یمین والیمین مانع

پس اگر کنیز مذکوره با کمند از نکاح آن شخص بلکه قبول کند او پس حکم اینصورت را امام محمد رح ذکر نکرده است ولیکن حکم آن اینست که آنچه رسد بقیمت کنیز است ساقط خواهد شد در صورت اول ف یعنی در صورتیکه نگفته است که آزاد کن آنرا از جانب من بعوض بلکه مثل آن چنین گفته است پس رسد قیمت کنیز مذکوره میرسد بخواجه شخص و آنچه رسد مهر مثل آن کنیز است پس آن در هر دو صورت بکنیز مذکوره میرسد ۱۲

باب در بیان تدبیر ف و آن در لغت عبارتست از نظر کردن بسوی عاقبت کار و در شرع عبارتست از ایجاب عتقیکه متحقق شود بعد از مرگ خواجه ص **مسئله ۱** - اگر بگوید خواجه بمملوک خود که اگر من بمیرم پس تو آزاد باشی یا بگوید که تو آزادی پس از مرگ من یا بگوید که تو مدبر هستی یا بگوید که مدبر کردم من ترا پس در جمیع اینصورتها مملوک مذکور مدبر میگردد زیرا چه این الفاظ صریح است در معنی تدبیر چه آن برای اثبات عتق است بعد از موت و بعد ازان بدانکه جائز نیست فروختن مدبر و نه هبه آن و حاصل اینکه جائز نیست خواجه او را که بیرون کند او را از ملک خود بهیچ وجه مگر بآزادی چنانچه همین حکم مکاتب است و شافعی رح گفته است که جائز است بیع آن و هبه آن چه تدبیر عبارتست از معلق نمودن عتق مملوک بر شرطی خاص ف که عبارتست از موت خواجه ص پس بسبب آن منع نخواهد شد بیع آن و نه هبه آن چنانچه در همین حکم است در جمیع تعلیقات و نیز همین حکم است در صورت تدبیر مقید و بجهت آنکه تدبیر وصیت است و وصیت مانع بیع و هبه نیست و دلیل علمای ما حنفیه آنست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که مدبر فروخته نمیشود و نه هبه کرده میشود و نه میراث میشود بلکه آزاد میشود از ثلث مال خواجه دوم آنست که تدبیر سبب آزادی مدبر است چه مدبر آزاد میشود بعد از موت خواجه و سبب آن نیست سوای تدبیر ف و بعد ازان بدانکه تدبیر اگرچه تعلیق عتاق است بر موت خواجه ولیکن بدانکه سببیت آن برای آزادی مدبر فی الحال ثابت است نه اینکه بعد از موت خواجه سبب آن خواهد شد بجهت آنکه ص سبب گردانیدن آن فی الحال اولی است بسبب آنکه تدبیر فی الحال موجود است و بعد از موت خواجه معلوم میگردد ف چه تدبیر عبارتست از کلام و کلام عرض است و آن باقی نمیماند بنا بر آنچه مقرر است در علم کلام ص و بجهت آنکه ممکن نیست که سببیت آن موخر نموده شود تا بوقتیکه بعد از موت خواجه است چه در آنوقت اهلیت خواجه باطل میشود بخلاف تعلیقات دیگر زیرا چه مانع سببیت آن موجود است پیش از تحقق شرط چه تعلیق یمین است و یمین مانع وجود شرط است چه مقصود از یمین

والمنع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا ولانه وصية والوصية خلافة في الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز وفي البيع وما يضاهيه ذلك قال وللمولى ان يستخدمه ويواجره وان كانت امة وطيها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات فاذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله لما روينا ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى وقت الموت والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره يسعى في ثلثيه وان كان على المولى دين يسعى في كل قيمته لتقدم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته وولد المدبرة مدبر وعلى ذلك نقل اجماع الصحابة رض وان علق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من مرض كذا فليس بمدبر ويجوز بيعه لان السبب لم ينعقد في الحال للتردد في تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة فان مات المولى على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حكم التدبير في اخر جزء من اجزاء حيوته لتحقق تلك الصفة فيه فلهذا يعتبر من الثلث ومن المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا

منع آنست پس مانع حکم آن نیز خواهد بود و این منافی وقوع طلاق و عتاق معلق است و ممکن است که مؤخر نموده شود سببیت آن تا بزمان وجود شرط چه اهلیت صاحب تصرف درین زمان باقی و ثابت است پس میان تدبیر و میان تعلیقات دیگر فرق واضح شد و دوم اینکه تدبیر وصیت است و وصیت خلافت است فی الحال مانند وراثت ف و چنین ثابت شد که تدبیر فی الحال سبب آزادی مدبر است ص و ابطال سبب جائز نیست پس فروختن مدبر و هبه آن جائز نخواهد شد چه دران ابطال سبب لازم می آید مسئله ۲- جائز است خواجه را که استخدام نماید از مدبر خود و نیز جائز است که باجاره دهد آنرا و اگر آن مدبر کنیز باشد پس جائز است او را که وطی نماید آنرا و تزویج کند آنرا با کسی زیرا چه ملکیت خواجه در مدبر و مدبره ثابت است و بسبب آن حلال است وی را تصرفات مذکوره ف و چیزی مانع آن نیست تا بسبب آن مانع منع شود تصرفات مذکوره با وجود ملک ص مسئله ۳- مدبر بعد از موت خواجه آزاد میشود از ثلث مال او بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد و بجهت آنکه تدبیر وصیت است چه آن تبرع است که مضاف است بسوی وقت موت و حکم آن که آزادیست بالفعل ثابت نیست پس مدبر آزاد خواهد شد بعد از موت خواجه از ثلث مال او پس اگر نباشد مدبر را مالی سوای آن مدبر پس سعایت خواهد کرد مدبر مذکور در دو ثلث قیمت خود ف برای وارثان خواجه اگر خواجه او مدیون نباشد ص و اگر او مدیون باشد پس سعایت خواهد کرد در جمیع قیمت خود چه ادای دین مقدم است بر ادای وصیت و چون ابطال آزادی مدبر ممکن نیست پس گرفته خواهد شد از مدبر مذکور قیمت او ف لهذا سعایت خواهد کرد در جمیع قیمت ص مسئله ۴- فرزند مدبره مدبر میگردد و بنا بر آنکه اجماع صحابه رض بر این است مسئله ۵- اگر مدبر کند خواجه مملوک خود را تدبیر مقید باینطور که بگوید مملوک خود را که اگر بمیرم من ازین مرض پس تو آزادی یا بگوید که اگر بمیرم ازین سفر یا از چنین مرض یا از چنین سفر پس آن مملوک مدبر مقید است که جائز است فروختن آن زیرا چه تدبیر مقید سبب نیست فی الحال برای آزادی مدبر بجهت شک و تردد در صفتیکه مقید نموده است با آن تدبیر مذکور بخلاف مدبر مطلق چه عتق او معلق است بموت خواجه بهر وجه که باشد و موت البته شدنیست پس اگر بمیرد خواجه مذکور بر صفتیکه ذکر آن نموده است پس مدبر مذکور آزاد میشود چنانچه آزاد میشود مدبر مطلق یعنی از ثلث مال خواجه زیرا چه درین صورت حکم تدبیر مذکور ثابت شد در جزو اخیر از اجزای حیات خواجه مذکور بسبب آنکه صفت مذکوره متحقق شد و لهذا عتق مدبر مذکور اعتبار نموده شد از ثلث مال خواجه و باید دانست که از جمله صورتهای تدبیر مقید نیست که بگوید خواجه مملوک خود را که اگر بمیرم من در یکسال یا در بیست سال پس تو آزادی تا بعد از موت و در مدت مذکوره شک است

بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یعیش الیه فی الغالب لانه کالکائن لا محالة

باب الاستیلاد

اذا ولدت الامة من مولیها فقد صارت ام ولد له لا یجوز بیعها ولا تملیکها لقوله علیه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فیثبت بعض مواجبه وهو حرمة البیع ولان الجزئیة قد حصلت بین الواطی والموطوءة بواسطة الولد فان المائین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینهما علی ما عرف فی حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیة حکما لا حقیقة فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی ما بعد الموت وبقاء الجزئیة حکما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فکذا الحریة تثبت فی حقهم لا فی حقهن حتی اذا ملکت الحرة زوجها وقد ولدت منه لا یعتق بموتها وبثبوت عتق مؤجل یثبت حق الحریة فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجها الا الی الحریة فی الحال ویوجب عتقها بعد موته وکذا اذا کان بعضها مملوکا له لان الاستیلاد لا یتجزی فانه فرع النسب فیعتبر باصله قال وله وطیها واستخدامها واجارتها وتزویجها لان الملک فیها قائم فاشبهت المدبرة ولا یثبت نسب ولدها الا ان یعترف به وقال الشافعی رح یثبت نسبه منه وان لم یدع لانه لما ثبت النسب بالعقد

بخلاف آنکه اگر بگوید خواجه اگر بمیرم من بعد از صد سال وحال آنکه مثل آن خواجه زنده نمیماند تا مدت مذکور و غالبا ف حیه دریں صورت مملوک مذکور مدبر مطلق میشود ص زیرا چه موت او در مدت مذکوره البته شدنی ست و دران شک نیست مانند موت مطلق واللہ اعلم

باب در بیان استیلاد ف وآن عبارتست ازینکه خواجه را فرزندی متولد شود از کنیز او و بگوید که این فرزند از منست وآن کنیز را ام ولد میگویند ص مسئله ۱- اگر فرزند برآید کنیز از خواجه خود پس آن کنیز ام ولد او میگردد و جائز نیست بیع آن و نه تملیک آن ف به هیچ وجه ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است در حق ام ولد که آزاد کرده است او را فرزند او و هرگاه خبر داد پیغمبر صلعم از اعتاق او پس البته ثابت خواهد شد بعضے از احکام آن که حرمت بیع است و بجهت آنکه جزئیت حاصل شده است میان او و میان خواجه او بواسطه ولد چه آب منی خواجه و کنیز مختلط شده است که تمیز دران ممکن نیست چنانچه سابق مذکور شده است ف در کتاب النکاح ص بجهت حرمت مصاهرت ولیکن بعد از ولادت فرزند جزئیت میان آنها حکما باقیست نه حقیقة و جزئیت حکما سبب ضعیف ست لهذا موجب حکم مؤجل خواهد شد یعنی عتق بعد از موت خواجه و بقای جزئیت حکمی باعتبار نسب است و نسب متحقق میشود از جانب مردان پس همچنین جزئیت هم ثابت خواهد شد در حق مردان نه در حق زنان حتی که اگر زنی آزاد مالک شوهر خود شود و حال آنکه ازان شوهر فرزند زائیده باشد پس شوهر مذکور بسبب موت آن زن آزاد نمیشود و بسبب ثابت شدن عتق مؤجل بالفعل استحقاق آن ثابت ست لهذا بیع آن جائز نیست بلکه جائز نیست خواجه را که بیرون کند ام ولد را از ملک خود به بیع و هبه مگر باعتاق مسئله ۲- اگر ام ولد کند یکی از دو خواجه کنیز مشترک را پس آن کنیز تماما ام ولد او میگردد زیرا چه استیلاد تجزی نمیشود چه آن فرع نسب است و نسب متجزی نیست پس همچنین فرع آن نیز تجزی نخواهد شد مسئله ۳- جائز ست خواجه را که وطی کند و استخدام نماید از ام ولد خود و اجاره دهد آنرا و تزویج آن نماید با کسی زیرا چه ام ولد مملوک خواجه است مانند مدبره مسئله ۴- ثابت نمیشود نسب فرزند کنیز مگر وقتیکه خواجه او اعتراف و دعوت آن نماید و شافعی رح گفته است که ثابت میشود نسب فرزند کنیز از خواجه او اگرچه او دعوت آن ننماید زیرا چه هرگاه نسب فرزند منکوحه ثابت مے شود بسبب عقد نکاح ف اگرچه شوهر دعوت آن نه نماید

فلان يثبت بالوطى وانه اكثر افضاء اولى ولنا ان وطى الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلابد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطى بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلاحاجة الى الدعوة فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت فراشا كالمعقودة بعد النكاح الا انه اذا نفاه ينتفى بقوله لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفى الولد بنفيه الا باللعان لتاكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذى ذكرناه حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعى لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روى عن ابى حنيفة رح وفيه روايتان اخريان عن ابى يوسف وعن محمد رح ذكرناها فى كفاية المنتهى

ص پس نسب فرزند کنیز درصورتیکه وطی کرده باشد آنرا خواجه اش بطریق اولی ثابت خواهد شد چه بسبب وطی برای فرزند شدن بدرستی ثبت مجرد عقد نکاح و دو دلیل ما آنست که مقصود از وطی کنیز دفع شهوت است نه ولد چه بسبب ام الولد شدن قیمت او بمانند پس بیع آن و غیره از تصرفات تملیک منع میشود پس وطی کنیز بدون دعوت کفایت نمیکند برای ثبوت نسب فرزند او چنانچه مملوک بودن او فقط بدون وطی کافی نیست برای ثبوت نسب فرزند او بخلاف عقد نکاح چه مقصود از آن ولد است پس برای ثبوت نسب فرزند منکوحه دعوت شوهر در کار نیست مسئله - اگر کنیزی ام الولد خواجه گردد بسبب دعوت فرزند او و بعد از آن فرزندی دیگر بزاید پس نسب آن ثابت میشود از خواجه مذکور بغیر دعوت چه کنیز مذکوره بسبب دعوت فرزند اول فراش خواجه میگردد بمنزله منکوحه ولیکن اگر خواجه نفی کند نسب فرزند دوم ف و بگوید که از من نیست ص پس نسب آن فرزند از و ثابت نمیشود زیراچه کنیز مذکوره فراش ضعیف است لهذا جائز است خواجه را که تزویج آن نماید با دیگری بخلاف منکوحه چه نسب فرزند او منتفی نمیشود بسبب نفی شوهر مگر بعد از لعان بجهت آنکه منکوحه فراش قوی است لهذا نمیرسد شوهر را که تزویج نماید منکوحه خود را با کسی و اینکه مذکور شد از روی حکم قاضی ست و اما از روی دیانت پس اگر خواجه وطی کرده باشد کنیز خود را و محافظت او نموده باشد از وطی غیر و عزل هم نکرده باشد پس لازم است مر خواجه مذکور را که اعتراف نماید نسب فرزند کنیز مذکوره و دعوت آن نماید زیراچه درینصورت ظاهر همین ست که فرزند مذکور از وی است و اگر عزل نموده باشد از کنیز مذکوره یا محافظت او ننموده باشد پس درینصورت جائز ست وی را که نفی کند نسب فرزند مذکور را چه درینصورت ظاهر اول را معارض ست ظاهر دیگر و آن اینست که از زنا باشد همچنین روایت از ابی حنیفه رح و در آن دو روایت دیگر است از ابی یوسف و محمد رح که ذکر آن در کفایة المنتهی کرده شده است ف اعنی ابو یوسف رح گفته است که درصورتیکه خواجه وطی کرده باشد کنیز خود را پس درینصورت محبوب نزد من اینست که خواجه دعوت فرزند آن نماید خواه محافظت آن نموده باشد یا نه نموده باشد و عزل نموده باشد یا نه نموده باشد زیراچه هرگاه وطی کرد آنرا احتمال این هست که فرزند مذکور از و باشد پس باید که نفی آن نکند بنابر شک و محمد رح گفته است که اگر خواجه مذکور را معلوم نباشد که فرزند مذکور از وی است پس سزاوار نیست او را که دعوت فرزند مذکور نماید ولیکن محبوب نزد من اینست که آزاد کند فرزند مذکور را و استمتاع نماید از کنیز مذکوره و در وقت مردن آزاد کند آنرا زیراچه التزام نسب بسبب شک واجب نیست ولیکن باید که آزاد کند مادر و فرزند را چه اگر آزاد نکند آنها را و حال آنکه احتمال است که فرزند مذکور از وی باشد پس لازم می آید که آزاد را مملوک گرداند بسبب شک

وان زوجها فجاءت بولد فهو فی حکم امه لان حق الحریة یسری الی الولد کالتدبیر الا یری ان ولد الحرة حر وولد القنة رقیق والنسب یثبت من الزوج لان الفراش له وان کان النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحیح فی حق الاحکام ولو ادعاه المولی لایثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غیره ویعتق الولد ویصیر امه ام ولد له لاقراره واذا مات المولی عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیه السلام امر بعتق امهات الاولاد وان لایبعن فی دین ولایجعلن من الثلث ولان الحاجة الی الولد اصلیة فتقدم علی حق الورثة والدین کالتکفین بخلاف التدبیر لانه وصیة بما هو من زوائد الحوائج ولاسعایة علیها فی دین المولی للغرماء لما روینا ولانها لیست بمال متقوم حتی لاتضمن بالغصب عند ابی حنیفة رح فلا یتعلق بها حق الغرماء کالقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعلیها ان تسعی فی قیمتها وهی بمنزلة المکاتبة لاتعتق حتی تؤدی السعایة وقال زفر رح تعتق فی الحال والسعایة دین علیها وهذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالها له ان ازالة الذل عنها بعد ما اسلمت واجب وذلک بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق

ص مسئله ۶- اگرچه تزویج نماید ام ولد خود را باکسی بعد ازان ام ولد مذکور فرزندی بزاید از شوهر خود پس این فرزند در حکم مادر است ف یعنی فرزند مذکور بعد از موت خواجهٔ مادرش آزاد میشود بغیر سعایت مانند مادر ص زیراچه حق حریت که ثابت است در مادر و بر اسرایت میکند در اولاد مانند مدبر لهذا فرزند حره آزاد است و فرزند کنیز مملوک است ف پس آن فرزند آزاد میشود مانند مادر ص ولیکن نسب آن فرزند ثابت میشود از شوهر ام ولد مذکوره ف نه از خواجه اش ص زیراچه ام ولد مذکوره فراش شوهر خود است فقط اگرچه نکاح آن فاسد باشد چه نکاح فاسد بمنزله نکاح صحیح است در حق احکام مسئله ۷- اگر تزویج نماید خواجه کنیز خود را باکسی و کنیز مذکوره فرزندی بزاید از شوهر خود بعد ازان خواجه مذکور دعوی آن فرزند نماید پس نسب آن فرزند از و ثابت نمیشود چه فرزند مذکور ثابت النسب است از غیر خواجه مذکور ولیکن بسبب دعوت مذکوره فرزند مذکور آزاد میشود و مادرش ام ولد خواجه مذکور میگردد بسبب اقرار مسئله ۸- وقتیکه بمیرد خواجه پس ام ولد آزاد میگردد از جمیع مال او بجهت آنکه مرویست از پیغمبر علیه السلام که او علیه السلام امر کرده است باینکه امهات اولاد آزاد میشوند و فروخته نمیشوند بجهت دین خواجه و از ثلث مال اعتبار نموده نمیشوند و بجهت آنکه حاجت انسان بسوی فرزند حاجت اصلی است پس مقدم نموده خواهد شد بر حق وارثان چنانچه مقدم نموده میشود برادای دین تجهیز و تکفین میت بخلاف تدبیر چه آن وصیت است بچیزیکه زاید است از حاجت اصلی و بدانکه سعایت واجب نیست برام ولد بجهت دین اینان خواجه بعد از موت او بجهت حدیثیکه مذکور شد و بجهت آنکه ام ولد مال متقوم نیست لهذا اگر غصب کند کسی ام ولد را و هلاک شود در دست غاصب پس او ضامن آن نمیشود نزد ابی حنیفه رح پس حق اینان با آن متعلق نخواهد شد مانند قصاص بخلاف مدبر چه او مال متقوم است مسئله ۹- اگر مسلمان شود ام ولد نصرانی پس واجب است بر او سعایت بجهت جمیع قیمت خود و او بمنزله مکاتب است و آزاد نمیشود تا آنزمان که سعایت نموده ادا کند قیمت خود را و زفر رح گفته است که آزاد میشود فی الحال و سعایت نمودن دین است بر ذمه او و این اختلاف دران صورت است که عرض نموده شود اسلام بر خواجه او و خواجه مذکور اباکند از قبول اسلام و اگر خواجه مذکور ابا نکند از اسلام بلکه مسلمان شود پس ام ولد مذکوره ام ولد او باقیماند بدستور سابق باتفاق همه علما و دلیل زفر رح اینست که آزاد از ذلت از ام ولد مذکوره واجب است چه او مسلمان شده است و جائز نیست که بعد ازان مملوک کافر باشد و درست است او دلیل باشد آزاد از ذلت او باینطور که خرید شود و آنکه فرزند مذکوره متعذر است پس ضرور است که آزاد گردد

ولنا ان النظر من الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها لصيرورتها حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها على الكسب نيله لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو اعتقت وهي مفلسة تتوانى في الكسب ومالية ام الولد يعتقدها الذمي متقومة فيترك وما يعتقده ولانها ان لم تكن متقومة فهي محترمة وهذا يكفي لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك اذا عفا احد الاولياء يجب المال للباقين ولو مات مولاها عتقت بلا سعاية لانها ام ولده ولو عجزت في حيوته لا ترد قنة لانها لو ردت قنة اعيدت مكاتبة لقيام الموجب

ومن استولد امة غيره بنكاح ثم ملكها صارت ام ولد له وقال الشافعي رح لا تصير ام ولد له ولو استولدها بملك يمين ثم استحقت ثم ملكها تصير ام ولد له عندنا وله فيه قولان وهو ولد المغرور له انها علقت برقيق فلا تكون ام ولد له كما اذا علقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذا لان امومية الولد باعتبار علوق الولد حرا لانه جزء الام في تلك الحالة والجزء لا يخالف الكل

دلیل علمای مارح این ست که در گردانیدن آن بمنزلہ مکاتب رعایت منفعت جانبین ہست چه درینصورت دفع میشود ذلت ام ولد مذکوره باین طور که او آزاد میشود در حق ید و کسب ف مانند مکاتب ص و چون آزادی او موقوف میماند بر ادای سعایت پس سعایت نموده قیمت خود را خواہد داد بخواجه مذکور و درین معنی سعی بلیغ خواہد نمود تا او آزاد شود پس خواہد رسید بخواجه مذکور عوض مال او و اگر ام ولد مذکوره آزاد شود بالفعل و حال آنکه او مفلس ست سستی خواہد نمود در کسب سعایت و درین ضرر خواجه مذکور ہست ف سوال وجوب سعایت بر ام ولد مذکوره معقول نیست بنا بر مذہب ابی حنیفه رح چه نزد او رح ام ولد مال متقوم نیست جواب ص ام ولد مال متقوم ہست در اعتقاد خواجه مذکور که ذمی ست و مایان ماموریم باینکه بگذاریم آنها را باعتقاد آنها و معامله کنیم با آنها مطابق اعتقاد آنها و جواب دوم اینکه اگر ام ولد مذکوره مال متقوم نباشد پس او محترمه خواہد بود و ہمین احترام برای وجوب ضمان کافیست چنانچه در قصاص مشترک اگر عفو کند یکی از اولیای مقتول واجب میشود مال برای باقی شرکا و بدانکه اگر بمیرد خواجه ام ولد مذکوره پیش از ادای سعایت پس ام ولد مذکوره آزاد میشود بغیر سعایت چه ہمین حکم ام ولد ست و اگر از سعایت عاجز گردد ام ولد مذکوره در حین حیات خواجه مذکور پس او کنیز محض گردانیده نمیشود زیرا چه اگر کنیز محض گردانیده شود لازم می آید که باز بمنزله مکاتب گردد چه علت آن که اسلام اوست موجود است

مسئله ۱- اگر نکاح کند کسی کنیز غیر را و فرزند زاید آن کنیز از شوہر مذکور بعد ازان مالک آن کنیز شود شوہر مذکور پس کنیز مذکوره ام ولد او میگردد و شافعی رح گفته ہست که کنیز مذکوره ام ولد او نمیگردد و اگر شخصی مالک کنیزی گشت و ام ولد کرد آنرا و بعد ازان مستحق شد کنیز مذکوره بعد ازان شخص مذکور مالک آن کنیز گشت پس کنیز مذکوره ام ولد او میگردد نزد علمای مارح و درینصورت از شافعی رح دو قول ہست و فرزند مذکور که ازین کنیز متولد شده ہست ولد مغرور ہست ف یعنی آزاد میشود بعوض قیمت او که پدر او میدہد آنرا بخواجه کنیز مذکوره ص و دلیل شافعی رح اینست که کنیز مذکوره حامله شده ہست بفرزندیکه در حالت حمل آن فرزند مملوک خواجه کنیز مذکوره است پس آن کنیز ام ولد شخص مذکور نخواہد شد چنانچه اگر کنیزی حامله شود بسبب زنا و بعد ازان مالک آن کنیز شود زانی آن ف پس کنیز مذکوره ام ولد آن زانی نمیشود ص و سر آن اینست که کنیز ام ولد نمیشود مگر وقتیکه حامله شود بفرزندیکه در حالت حمل آزاد باشد چه فرزند درین حالت جزء مادر است و جزء مخالف کل نمیشود

ولنا ان السبب هو الجزئية على ما ذكرنا من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى كل واحد منهما كملا وقد ثبت النسب فتثبت الجزئية بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لا نسب فيه للولد الى الزاني وانما يعتق على الزاني اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بغير واسطة نظيره من اشترى اخاه من الزنا لا يعتق عليه لانه ينسب اليه بواسطة نسبته الى الوالد وهي غير ثابتة واذا وطئ جارية ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها وقد ذكرنا المسئلة بدلائلها في كتاب النكاح من هذا الكتاب انما لا يضمن قيمة الولد لانه انعلق حر الاصل لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد وان وطئ اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب ولو كان الاب ميتا يثبت من الجد كما يثبت نسبه من الاب لظهور ولايته عند فقد الاب وكفر الاب ورقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية واذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد فادعاه احدهما ثبت نسبه منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يتجزى لما ان سببه لا يتجزى وهو العلوق اذ الولد الواحد لا ينعلق من مائين وصارت ام ولد له لان الاستيلاد لا يتجزى عندهما وعند ابي حنيفة رح يصير نصيبه ام ولد له ثم يتملك نصيب صاحبه اذ هو قابل للملك ويضمن نصف عقرها

و دلیل علمای ما رح آنست که سبب ام ولد شدن کنیز جزئیت است چنانچه سابق مذکور شده است ف در کتاب النکاح ص و جزئیت میان وطی کننده و میان موطوئه ثابت میشود بنا بر نسبت نمودن فرزند واحد تمامه بسوی هر واحد از آنها و در صورت مذکوره نسب فرزند مذکور ثابت است پس جزئیت میان پدر و مادرش ثابت خواهد شد بواسطه فرزند مذکور بخلاف صورت زنا چه در ین صورت نسب ولد الزنا ثابت نیست از زانی ف سوال پس بایستی که هرگاه زانی مالک ولد الزنا شود آزاد نشود ولد الزنا و حال آنکه درین هنگام آزاد میشود ولد الزنا جواب ص آزاد شدن ولد الزنا درین هنگام بنا بر آنست که ولد الزنا جزو زانی است حقیقةً بلا واسطه ف و جزئیت میان زانی و مزنیه نیست مگر بواسطه ولد الزنا و آن ثابت نیست ص و نظیر آن اینست که اگر خرید کند شخصی برادر خود را که فرزند پدر وی است از زنا آزاد نمیشود این برادر ولد الزنا زیرا چه نسبت این ولد الزنا بسوی شخص مذکور بواسطه نسبت آنست بسوی پدر و نسبت آن بسوی پدر زانی ثابت نیست مسئله ۱۱ - اگر وطی کرد شخصی کنیز پسر خود را و کنیز مذکوره فرزندی زائید و دعوت آن کرد شخص مذکور پس نسب آن فرزند ثابت میشود از پدر مذکور و کنیز مذکوره ام ولد او میگردد و واجب میشود بر او ضمان قیمت آن کنیز ف برای مالک کنیز که پسر آن شخص است ص و واجب نیست بر وی عقر آن کنیز مذکوره و نه ضمان قیمت فرزند مذکور و این مسئله مع دلیل آن سابق مذکور شده است در کتاب النکاح و وجه عدم وجوب قیمت فرزند مذکور اینست که فرزند مذکور حر اصلی است زیرا چه در حکم ما در حق پدر مذکور مالک آن کنیز گشته است پیش از وطی بطریق استناد پس آن فرزند کنیز است از مالک آن کنیز و اگر وطی کند جد کنیز پسر پسر را با وجود پدر پس نسب آن فرزند ثابت نمیشود از جد مذکور زیرا چه جد را ولایت نیست بر کنیز مذکوره با وجود پدر و اگر پدر موجود نباشد پس درین هنگام ثابت میشود نسب فرزند مذکور از جد چه ولایت جد ظاهر میشود در حینیکه پدر نباشد و بدانکه کفر پدر و رقیت او بمنزله موت اوست چه کفر و رقیت قاطع ولایت است ف مانند موت ص مسئله ۱۲ - اگر کنیز مشترکه فرزندی بزاید و دعوت آن نماید یکی از دو شریک پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شریک مذکور زیرا چه هرگاه ثابت شد نسب او در نصف آن فرزند بسبب آنکه او مالک نصف است پس ثابت خواهد شد نسب او در باقی بالضرورت زیرا چه نسب متجزی نیست بجهت آنکه سبب آن که علوق است متجزی نیست چه یک فرزند از آب منی دو کس نمیشود و پس کنیز مذکوره ام ولد شریک مذکور میگردد زیرا چه استیلاد متجزی نیست نزد صاحبین رح و نزد امام ابوحنیفه رح نصیب او ام ولد او میشود و بعد از آن او مالک نصیب یک شریک دیگر میگردد و بعوض ضمان آن چه ام ولد قابل تملیک است و او ضامن نصف عقر میشود برای شریک

انه وطی جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكماً للاستيلاد فيتعقبه الملك فی نصيب صاحبه بخلاف الاب
اذا استولد جارية ابنه لان الملك هنالك يثبت شرطاً للاستيلاد فيتقدمه فصار واطئاً ملك نفسه ولا يغرم قيمة
ولدها لان النسب يثبت مستنداً الى وقت العلوق فلم يتعلق شیٔ منه على ملك الشريك وان ادعياه معاً ثبت
نسبه منهما معناه اذا حملت على ملكهما وقال الشافعی رح يرجع الى قول القافة لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا
ان الولد لا يتخلق من مائين متعذر فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله عليه السلام بقول القائف فی اسامة رض
ولنا كتاب عمر رض الى شريح فی هذه الحادثة لبّسا فلبس عليهما ولو بيّنا لبيّن لهما هو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقی
منهما كان ذلك بمحضر من الصحابة رض وعن علی رض مثل ذلك ولانهما استويا فی سبب الاستحقاق
فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن تتعلق به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت فی حقهما على التجزية
وما لا يقبلها يثبت فی حق كل واحد منهما كملاً كانه ليس معه غيره الا اذا كان احد الشريكين اباً للاخر او كان احدهما مسلماً والاخر
ذمياً لوجود المرجح فی حق المسلم وهو الاسلام وفی حق الاب وهو ماله من الحق فی نصيب الابن وسرور النبی عليه السلام

زيرا چه او وطی کرده است کنيز مشترکه را چه درين صورت حکم وطی کننده ثابت شود بحکم استيلاد پس ملک او در نصيب شريک او بعد استيلاد
ثابت خواهد شد پس وطی او در نصيب شريک واقع شده است در ملک شريک لهذا ضامن نصف عقر خواهد شد بخلاف پدر اگر استيلاد کند کنيز پسر خود را چه درين صورت
ملک پدر ثابت شود از روی شرط استيلاد پس ملک پدر مقدم خواهد شد بر استيلاد و وطی پدر در ملک وی خواهد بود و ضامن قيمت فرزند ان نمی شود
زيرا چه نسب آن فرزند ثابت است از وقت علوق پس چيزی ازان فرزند در ملک شريک نيست تا او ضامن آن بود به شريک مذکور پس اگر هر دو شريک
معاً دعوت آن فرزند نمايند ثابت شود نسب آن فرزند از هر دو و شافعی رح گفته است که درين صورت رجوع نموده خواهد شد بسوی قيافه دان ف پس او
مشابهت آن فرزند با هر که ثابت کند نسب آن فرزند از و ثابت خواهد شد ص زيرا چه اثبات نسب يک فرزند از دو کس متعذر است چه ما بيقين ميدانيم که
علوق يک فرزند از آب منی دو کس نمی شود پس عمل نموده خواهد شد بر مشابهت چه رسول خدا عليه السلام قول قيافه دان را در حق اسامه رض شنيده
اظهار خوشی نموده است و دليل ما کتاب عمر رض است که عمر رض در چنين صورت بقاضی شريح نوشته بود که اگر هر دو مدعی تلبيس نمايند تو هم تلبيس بکن بر آنها
و اگر آنها بيان نمايند تو هم بيان کن برای آنها و آن فرزند پسر آن هر دو است و وارث هر دو خواهد شد و آن هر دو وارث آن فرزند خواهند شد و اگر
يکی ازان هر دو باقی ماند پس ميراث آن فرزند درين صورت برای آن باقی است فقط و با آنکه عمر رض نوشته بود اين را در حضور جماعتی از صحابه رض ف
و کسی انکار آن نکرد ص و همچنين منقول است از علی رض نيز و دوم آنست که هر دو مدعی در سبب استحقاق ف که عبارت است از مالکيت کنيز مذکوره و دعوت
فرزند مذکور ص برابر اند پس برابر خواهند شد در استحقاق و نسب اگرچه متجزی نيست ليکن متعلق است بآن احکامی که متجزيست پس آنچه ازان احکام قابل
تجزيست ثابت خواهد شد در حق آن هر دو بطريق تجزی و آنچه ازان قابل تجزی نيست پس آن تمام و کمال ثابت خواهد شد در حق هر واحد ازانها
باينطور که گويا او تنها است کسی شريک او نيست ف و آنکه مذکور شد وقتيست که هر دو شريک باهم اجنبی باشند و هم مسلمان ص الا وقتيکه يکی
ازان دو شريک پدر ديگر باشد يا يکی مسلمان باشد و ديگر ذمی ف و هر دو دعوت فرزند کنيز مذکوره نمايند معاً ص پس درين صورت نسب آن فرزند
ثابت شود از پدر مذکور در صورت اول ثابت شود نسب آن فرزند از مسلمان در صورت دوم زيرا چه پدر را ترجيح است بسبب آنکه وی را حق است
در نصيب پسر و مسلمان بسبب اسلام ترجيح دارد بر ذمی و بايد دانست که خوش گشتن پيغمبر صلعم بسبب شنيدن قول قيافه دان در حق اسامه رض

فيما روي لان الكفار كانوا يطعنون في نسب اسامة وكان قول القائف مقطعا لطعنهم فسر به وكانت الامة ام ولد لهما لصحة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد فيصير نصيبه منها ام ولد تبعا لولدها وعلى كل واحد منهما نصف العقر تقاصا بما له على الآخر ويرث الابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه ويرثان منه ميراث اب واحد لاستوائهما في السبب كما اذا اقاما البينة وَاذا وطي المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابي يوسف رح انه لا يعتبر تصديقه اعتبارا بالاب يدعي ولد جارية ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه حتى لا يتملكه والاب يملك تملكه فلا معتبر بتصديق الابن وعليه عقرها لانه لا يتقدمه الملك لان ماله من الحق كاف لصحة الاستيلاد لما نذكره وقيمة ولدها لانه في معنى المغرور حيث اعتمد دليلا وهو انه كسب كسبه فلم يرض برقه فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه ولا تصير الجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة كما في ولد المغرور

چنانچه مرویست بنابرآنکه کافران طعن میکردند در نسب اسامه و قول قیافه دان در حق او قاطع طعن آنها بود در زعم آنها پس بنابران اظهار خوشی کرد پیغمبر صلعم و نیز ازان باید دانست که در صورتیکه دعوت هر دو شریک صحیح شد و فرزند کنیز مذکور پس کنیز مذکوره ام ولد هر دو باشد زیراچه هرگاه دعوت هر واحد صحیح شد و فرزند مذکور فرزند هر واحد گشت پس مادرش نیز ام ولد هر واحد خواهد شد و لازم می آید بر هر واحد نصف عقر برای دیگر و تقاص واقع میشود میان هر دو باید دانست که خواهد گرفت فرزند مذکور از ترکه هر واحد میراث یک فرزند کامل زیراچه هر واحد اقرار کرده است برای او میراث فرزند کامل و آن حجت است در حق او و آن هر دو خواهند گرفت از ترکه فرزند مذکور میراث پدر واحد چه آن هر دو برابرند در سبب ارث چنانچه همین حکم است در صورتیکه و کس بینه قائم کنند بر شخص مجهول النسب ف که مجهول النسب است برین جهت که هر واحد گوید که این پسر من است ص مسئله ۱۲۱ - اگر وطی کند شخصی کنیز مکاتب خود را و فرزند می زاید کنیز مذکوره و دعوت آن نمود شخص مذکور پس در صورت اگر تصدیق او نماید مکاتب مذکور نسب آن فرزند ثابت میشود از وی ف و این ظاهر روایت است ص و از ابی یوسف رحمه مرویست که تصدیق مکاتب مذکور در کار نیست چنانچه تصدیق پسر در کار نیست در صورتیکه پدر دعوت نماید در فرزند کنیز پسر خود و وجه ظاهر روایت آنست که فرق است میان خواجه مکاتب و میان پدر چه خواجه مذکور را حق تصرف نیست در کسب مکاتب خود تا اینکه مالک آن نشود ف بسبب عجز آن یا بسبب فسخ نمودن عقد کتابت ص و پدر را مالک شدن جائز است در مال پسر پس قیاس یکی بر دیگر صحیح نیست و باید دانست که واجب است بر خواجه مذکور عقر آن کنیز برای مکاتب مذکور زیراچه ملکیت خواجه مذکور در آن کنیز سابق نیست از وطی بجهت آنکه خواجه مذکور را حقیکه در کنیز مذکوره است کافی است برای صحت استیلاد ف پس حاجت نیست باینکه ملکیت او در آن کنیز مقدم اعتبار نموده شود از وطی ص و همچنین واجب است بر خواجه مذکور قیمت فرزند مذکور زیراچه فرزند مذکور بمنزله ولد مغرور است بجهت آنکه خواجه مذکور در وطی نمودن کنیز مذکوره اعتماد نموده است بر دلیلی و آن اینست که کنیز مذکوره کسب کسب اوست ف چه مکاتب او از اموال کسب اوست و هرگاه او بنابر اعتماد او بر دلیل مذکور وطی کرده است کنیز مذکوره را ص پس راضی نیست باینکه فرزند او مملوک باشد لهذا فرزند مذکور آزاد خواهد شد بعوض قیمت و نسب او ثابت خواهد شد از خواجه مذکور و لیکن مادرش ام ولد خواجه مذکور نخواهد شد چه خواجه مذکور در حقیقت مالک آن نیست ف اگرچه اعتماد نموده است بر دلیل آن ص چنانچه مغرور وطی میکند کنیز را بزعم آنکه آن کنیز مملوک است در حقیقت مملوک او نیست ف و ازینجا که مذکور شد ثابت است که مکاتب مذکور تصدیق نموده باشد خواجه مذکور را در دعوت

وان كذب به المكاتب في النسب لم يثبت لما بينا انه لابد من تصديقه فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه لقيام الموجب وزوال حق المكاتب اذ هو المانع

كتاب الايمان

قال الايمان على ثلثة اضرب اليمين الغموس ويمين منعقدة ويمين لغو فالغموس هو الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه فهذه اليمين ياثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذبا ادخله الله النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وقال الشافعي رح فيها الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد بالله كاذبا فاشبه المعقودة ولنا انها كبيرة محضة والكفارة عبادة تتادى بالصوم ويشترط فيها النية فلا تناط بها بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو كان فيها ذنب فهو متاخر متعلق باختيار مبتدء وما في الغموس ملازم فيمتنع الالحاق والمنعقدة ما يحلف على امر في المستقبل ان يفعله او لا يفعله واذا حنث في ذلك لزمته الكفارة لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وهو ما ذكرنا ويمين اللغو ان يحلف على امر ماض

ص پس اگر تکذیب او نماید مکاتب مذکور در نسب و دعوت او پس درینصورت ثابت نگردد نسب این فرزند از خواجه مذکور بنا بر آنچه مذکور شده که ضرور است که مکاتب مذکور تصدیق او نماید پس اگر خواجه مذکور مالک آن فرزند گردد روزی ثابت میشود نسب آن فرزند از وی بجهت آنکه موجب آن ف که اقرار سابق است ص هنوز موجود است و مانع آنکه حق مکاتب مذکور است درین هنگام زائل گشت والله اعلم بالصواب.

کتاب در بیان ایمان

ف باید دانست که ایمان جمع یمین است و یمین در لغت بمعنی قوت است بمعنی دست راست و در شرع عبارتست از عقدیکه قوی گردد بآن عزم حالف بر فعل امری یا ترک آن و کسیکه سوگند خورد آنرا حالف میگویند و برامریکه سوگند خورد محلوف علیه ص **مسئله ۱** - باید دانست که یمین بر سه نوع است ف یکی ص یمین غموس ف دوم ص یمین منعقده ف و آنرا معقوده نیز میگویند سوم ص یمین لغو اما یمین غموس پس آن عبارتست از سوگند بر امر ماضی درحالیکه قصد دروغ کرده باشد دران و بسبب این سوگند گنهگار میشود حالف زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه سوگند دروغ خورد داخل میکند آنرا خدایتعالی در دوزخ **مسئله ۲** - کفاره واجب نمیشود در یمین غموس و واجب میشود توبه و استغفار و گفته است شافعی رح کفاره واجب میشود زیراچه مشروع است برای رفع هتک حرمت خدایتعالی که گناه است و هتک مذکور یافته میشود در یمین غموس بسبب آنکه بر امر دروغ استشهاد کرده نموده است پس یمین غموس مانند یمین منعقده است ف و دران واجب میشود کفاره پس همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما آنست که یمین غموس گناه کبیره است و کفاره عبادتست لهذا ادا نموده میشود کفاره بروزه و شرط نموده میشود دران نیت و نیست کفاره برای گناه کبیره ف پس برای یمین غموس کفاره نخواهد بود ص بخلاف یمین معقوده زیراچه آن مباح است ف **سوال** مباح چیزیست که دران گناه نیست و در یمین منعقده گناه است پس چگونه مباح خواهد شد **جواب** ص گناه در یمین منعقده متاخر است از وقت انعقاد بسبب هتک حرمت خدایتعالی که بعمل آورده است آنرا حالف باختیار خود اعنی در وقت حنث و گناه در یمین غموس از ابتدا است و هرگاه چنین شد پس یمین غموس ملحق بیمین منعقده نخواهد شد اما یمین منعقده عبارتست ازانکه سوگند خورد بر امری در زمان آینده باینطور که خواهد کرد آن امر را یا نخواهد کرد آن امر را و هرگاه حانث شود دران ف یعنی بعمل نیاورد آنرا ص واجب میشود بران کفاره و این ثابت است بنص قرآن اما یمین لغو پس عبارتست ازانکه سوگند خورد بر امر ماضی

والحلف بالله هو المعهود المشروع وبغيره محظور فصرف اليه ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد منها لاحتمال العدة والیمین بغیر الله ولو قال بالفارسية سوگند ميخورم بخداى يكون يمينا لانه للحال ولو قال سوگند خورم قيل لا يكون يمينا ولو قال بالفارسية سوگند خورم بطلاق زنم لا يكون يمينا لعدم التعارف قال رح وكذا قوله لعمر الله وايم الله لان عمر الله بقاء الله وايم الله معناه ايمن الله وهو جمع يمين وقيل معناه والله وايم صلة كالواو والحلف باللفظين متعارف وكذا قوله وعهد الله وميثاقه لان العهد يمين قال الله تعالى واوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد وكذا اذا قال علي نذر او نذر الله لقوله عليه السلام من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين وان قال ان فعلت كذا فهو يهودي او نصراني او كافر يكون يمينا لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع وقد امكن القول بوجوبه لغيره بجعله يمينا كما نقول في تحريم الحلال ولو قال ذلك لشيء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر اعتبارا بالمستقبل وقيل يكفر لانه تنجيز معنى كما اذا قال هو يهودي والصحيح انه لا يكفر فيهما ان كان يعلم انه يمين فان كان عنده انه يكفر بالحلف يكفر فيهما لانه رضي بالكفر حيث اقدم على الفعل ولو قال ان فعلت كذا فعلي غضب الله او سخط الله فليس بحالف لانه دعاء على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آكل ربوا لان حرمة هذه الاشياء تحتمل النسخ والتبديل

وحلف بخدا معهود ومشروع است وبغیر خدا ممنوع پس محمول خواهد شد بر حلف مشروع لهذا بعضے گفته اند که احتیاج نیت نیست ودران وبعضے گفته اند که نیت ضرورست زیراچه الفاظ مذکوره احتمال وعده وارد یعنی احتمال دارد که استقبال مراد باشد ونیز احتمال دارد که حلف بغیر اسم خدا باشد ف پس نیت ضرورست تا متعین شود ص مسئله ۷ - اگر بگوید در فارسی که سوگند میخورم بخدا این یمین متحقق میشود زیراچه لفظ مذکور برای حال است واگر بگوید سوگند خورم پس بعضی گفته اند که یمین متحقق نمیشود واگر بگوید سوگند خورم بطلاق زنم پس یمین متحقق نمی شود چه یمین بآن متعارف نیست مسئله ۸ - اگر بگوید کسی لعمر الله وایم الله پس حلف متحقق میشود زیراچه معنی عمر الله بقای الله است وبقا صفت خدا تعالی است ومعنے ایم الله ایمن الله است وایمن جمع یمین است وحلف بهر دو لفظ مذکور متعارف است وهمچنین اگر بگوید عهد الله ومیثاقه پس یمین میشود زیراچه عهد بمعنی یمین است ومیثاق یعنی عهد است مسئله ۹ - اگر بگوید کسی علی نذر یا بگوید علی نذر الله یمین متحقق میشود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر کسی نذر نماید وبیان نکند که چه نذر نموده است واجب میشود بروی کفاره یمین مسئله ۱۰ - اگر کسی بگوید که اگر من چنین کنم یهودی باشم یا نصرانی یا کافر پس این یمین است زیراچه هرگاه حالف مذکور گردانید شرط را علامت کفر پس او اعتقاد کرد باینکه واجب است اورا امتناع از شرط ووجوب آن ممکن است باینطور که از این گردانیده باشد باین نهج که حرام گردانیده باشد بر ذات خود حلال را واگر حلف کند بر فعلیکه کرده است آنرا در زمان ماضی ف باینطور که بگوید که اگر چنین کرده باشم یهودی باشم مثلا ص پس آن یمین غموس است ولیکن حالف مذکور کافر نمیشود بنا بر قیاس آن بر مستقبل وبعضے گفته اند که کافر میگردد زیراچه در معنی منجز بالفعل است پس چنان شد که گفت من یهودی ام وصحیح آنست که او کافر نمیشود در هر دو صورت ف یعنی در ماضی ونه در مستقبل ص اگر عالم باشد باینکه آن یمین است واگر دانسته باشد این را که کافر میشود بسبب حلف بآن پس او کافر میشود در هر دو صورت چه او راضی گشت بکفر بجهت آنکه اقدام نمود بر فعلیکه میداند که کافر میشود بسبب ارتکاب آن فعل مسئله ۱۱ - اگر شخصے بگوید که ان فعلت کذا فعلی غضب الله او سخط الله یعنی اگر چنین کنم پس بر من غضب خدا باد یا سخط خدا پس بدین حالت حلف متحقق نمیشود بجهت آنکه آن دعاء بدیست در حق شخص وآن معلق نمیشود بشرط وبجهت آنکه حلف بآن غیر متعارف است وهمچنین اگر بگوید که اگر چنین کنم پس زانی باشم یا دزد یا شارب خمر یا ربوا خوار بجهت آنکه حرمت این اشیا احتمال نسخ وتبدیل دارد ف باینطور که فعل مقصود از زنا عین مقصود از شرب حلال شود چنانکه ابو جهل نکاح ملک یمین ص خمر در ابتدا فی نفسه احتمال فسخ دارد چنانکه حلال است در ابتدای اسلام

فلم يكن فی معنی حرمة الاسم ولانه ليس بمتعارف **فصل فی الكفارة قال** كفارة اليمين عتق رقبة يجزی
فيها ما يجزی فی الظهار وان شاء كسا عشرة مساكين كل واحد ثوبا فما زاد وادناه ما يجوز فيه الصلوة وان شاء
اطعم عشرة مساكين كالاطعام فی كفارة الظهار والاصل فيه قوله تعالی فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية وكلمة او للتخيير فكان الواجب احد الاشياء الثلثة **قال** فان لم يقدر علی احد الاشياء الثلثة
صام ثلثة ايام متتابعات وقال الشافعی رح يخير لاطلاق النص ولنا قراءة ابن مسعود رض
فصيام ثلثة ايام متتابعات وهی كالخبر المشهور ثم المذكور فی الكتاب فی بيان ادنی الكسوة
مروی عن محمد وعن ابی يوسف وابی حنيفة رح ان ادناه ما يستر عامة بدنه حتی لا يجوز السراويل وهو
الصحيح لان لابسه يسمی عريانا فی العرف لكن ما لا يجزيه عن الكسوة يجزيه عن الطعام باعتبار
القيمة وان قدم الكفارة علی الحنث لم يجزه وقال الشافعی رح يجزيه بالمال لانه اداها بعد السبب
وهو اليمين فاشبه التكفير بعد الجرح ولنا ان الكفارة لستر الجناية ولا جناية ههنا واليمين ليست بسبب لانه مانع غير مفض

پس در معنی حرمت اسم خدا تعالی نباشد و بجهت آنکه حلف باین اشیا متعارف نیست والله اعلم

فصل در بیان کفاره مسئله ۱ - کفاره یمین آزاد کردن رقبه است و کفایت میکند در کفاره یمین آزاد کردن رقبه که کفایت میکند در کفاره ظهار
واگر خواهد حالف بدهد کسوت را بده مسکین بهر واحد یک پارچه یا زیاده و ادنی مقدار پارچه آن مقدار است که با آن نماز جائز میشود و اگر خواهد طعام
دهد بده مسکین مانند اطعام در کفاره ظهار زیرا چه در قرآن مجید آمده است پس کفاره آن اطعام ده مسکین است از اوسط چیزیکه طعام میدهید شما باهل
وعیال خود یا کسوت ده مسکین است یا آزاد کردن رقبه است و این دلالت میکند برانکه واجب یکی از ان سه چیز است زیرا چه کلمه او که ترجمه آن
یا است برای تخییر است و اگر بر هیچ یکی از ان سه چیز قادر نباشد سه روزه دارد پی در پی و گفته است شافعی رح که حالف مختار است اگر خواهد روزه دارد
پی در پی و اگر خواهد متفرق دارد زیرا چه در قرآن مجید آمده است که شخصیکه قادر نباشد بران سه روزه دارد و آن مطلق است و علمای مارح میگویند که
در قرارت عبد الله بن مسعود رض آمده است که سه روزه دارد پی در پی و آن مانند حدیث مشهور است و بعد از ان بدانکه آنچه مذکور شد از ادنی مقدار
پارچه پس روایت از محمد رح و از ابی حنیفه و ابی یوسف رح مروی است که ادنی مقدار آنست که چه پوشد اکثر بدن زیرا که شلوار فقط جائز نیست و همین
صحیح است زیرا چه شخصیکه شلوار فقط پوشیده باشد آنرا عریان میشمارند در عرف ولیکن پارچه که کفایت نمیکند برای کسوت کفایت میکند برای
اطعام باعتبار قیمت **ف** یعنی اگر بدهد آن مقدار پارچه که کفایت نمیکند برای کسوت و قیمت آن برابر طعام ده مسکین است پس آن کفایت میکند برای
اطعام خواه نیت آن کرده باشد یا نکرده باشد زیرا چه اگر بدهد بهر مسکین نصف پارچه مذکوره مثلاً پس کفایت نمیکند برای کسوت و کفایت میکند برای
اطعام وقتیکه قیمت نصف پارچه مذکوره برابر نصف صاع گندم باشد **ص** مسئله ۲ - اگر بدهد حالف کفاره پیش از حنث پس آن کفایت نمیکند
و گفته است شافعی رح که کفایت میکند وقتیکه ادای کفاره نموده باشد بمال **ف** نه بروزه **ص** زیرا چه او ادا نموده است کفاره را بعد از تحقق سبب
آنکه یمین است پس چنان شد که کفاره دهد محرم بعد از جرح صید **ف** یعنی اگر کفاره دهد محرم بعد از جرح شکار کفایت میکند همچنین درینجا نیز **ص** و دلیل
علمای مارح اینست که کفاره مشروع است برای رفع گناه و در صورت مذکوره گناه یافته نشده است و جواب شافعی رح اینست که یمین سبب حنث نیست
چه ادنی مرتبه سبب اینست که مفضی باشد بسوی مسبب و یمین مفضی نیست بسوی حنث بلکه مانع آنست **ف** پس یمین سبب حنث نخواهد بود

ثم لا يسترده من المسكين لوقوعه صدقة **قال** ومن حلف على معصية مثل ان لا يصلي او لا يكلم اباه او ليقتلن فلانا ينبغي ان يحنث نفسه ويكفر عن يمينه لقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه ولان فيما قلناه تفويت البر الى جابر وهو الكفارة ولا جابر للمعصية في ضده واذا حلف الكافر ثم حنث في حال كفره او بعد اسلامه فلا حنث عليه لانه ليس باهل لليمين لانها تنعقد لتعظيم الله تعالى ومع الكفر لا يكون معظما ولا هو اهل للكفارة لانها عبادة ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه لم يصر محرما وعليه ان استباحه كفارة يمين وقال الشافعي رح لا كفارة عليه لان تحريم الحلال قلب المشروع فلا ينعقد به تصرف مشروع وهو اليمين ولنا ان اللفظ ينبئ عن اثبات الحرمة وقد امكن اعماله بثبوت الحرمة لغيره باثبات موجب اليمين فيصار اليه ثم اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حنث ووجبت الكفارة وهو المعنى من الاستباحة المذكورة لان التحريم اذا ثبت تناول كل جزء منه ولو قال كل حل علي حرام فهو على الطعام والشراب الا ان ينوي غير ذلك والقياس ان يحنث كما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه وهذا قول زفر ووجه الاستحسان ان المقصود

حس بخلاف تبرع معجل که صدقه نفلی است پس قیاس آن بر جریح صحیح منقول نیست ص و بعد از ان باید دانست که آنچه داده است حالف بمسکین پیش از وجود حنث بر وجه کفاره پس آن را باز نخواهد گرفت از مسکین زیرا چه آن صدقه است ف و جایز نیست او را که باز گیرد صدقه

ص مسئله ۱۳ - اگر شخصی حلف نماید بر معصیت باین طور که بگوید البته نماز نخواهم خواند یا سخن نخواهم گفت با پدر خود یا خواهم کشت فلان را ف در فلان ماه ص پس سزاوار است که او حانث گرداند خود را و کفاره یمین بدهد بجهت آنکه در حدیث آمده است که شخصی که حلف نماید بر چیزی و معلوم نماید که غیر آن چیز بهتر است از ان پس گو که عمل آرد چیزی را که بهتر است و بعد از ان بدهد کفاره یمین و بجهت آنکه بسبب حانث گردانیدن ذات خود و دادن کفاره بعد از ان فوت میشود بر لیکن جبر نقصان آن میشود بسبب دادن کفاره بخلاف عکس آن یعنی اگر معصیت نماید بر متحقق گردد جبر نقصان آن نمیشود

مسئله ۱۴ - اگر حلف نماید کافری و بعد از ان حانث گردد در حالت کفر یا بعد از اسلام پس او حانث نمیشود زیرا چه او اهلیت یمین ندارد چه یمین منعقد میشود برای تعظیم اسم خدای تعالی و در حالیکه کافر است تعظیم اسم خدای تعالی نمیکند و نیز کافر اهلیت دادن کفاره ندارد زیرا چه کفاره عبادت است

مسئله ۱۵ - اگر شخصی حرام گرداند بر ذات خود چیزی را که حلال است مر او را ف باین طور که بگوید حرام گردانیدم بر خود این پارچه را یا این طعام را ص پس آن چیز حرام لعینه نمیشود و چون حلال میشود بر وی کفاره یمین قایم میشود آن پارچه را یا بخورد آن طعام را و گفته است شافعی رح که کفاره واجب نمیشود بر وی زیرا چه حرام گردانیدن حلال قلب مشروع است پس بسبب حرام گردانیدن حلال یمین منعقد نخواهد شد چه یمین تصرف مشروع است و دلیل علمای ما این است که لفظ حرام گردانیدم دلالت میکند بر اینکه حرمت را ثابت میکند و ممکن است عمل بلفظ مذکور باین طور که ثابت نموده شود حرمت بغیره و باین نهج که لفظ مذکور گردانیده شود بمنزله یمین پس ثابت نموده شود حرمت لهذا محمول خواهد شد بر یمین و بعد از ان هرگاه بعمل آرد چیزی را که حرام گردانیده است بر ذات خود حانث میشود و واجب میشود بر وی کفاره خواه قلیل باشد آن چیز یا کثیر زیرا چه هرگاه تحریم ثابت میشود در چیزی شامل میشود هر جزو آن چیز را

مسئله ۱۶ - اگر بگوید شخصی کل حل علی حرام یعنی هر حلال حرام است بر من پس حرام میشود بر وی ماکول و مشروب مگر وقتیکه نیت غیر آن نماید و این از روی استحسان است و مقتضای قیاس این است که شخص مذکور هرگاه از تکلم بکلام مذکور فارغ شود حانث گردد زیرا چه او بعمل آورده است فعل حلال را چون تنفس ف و حرکت و سکون ص مثلا و همین قول زفر رح است و وجه استحسان این است که مقصود از یمین این است

هو البر لا يحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه يستعمل فيما يتناول عادة ولا يتناول المرأة الا بالنية لسقوط اعتبار العموم واذا نواها كان ايلاء ولا تصرف اليمين عن المأكول والمشروب وهذا كله جواب ظاهر الرواية ومشائخنا رح قالوا يقع به الطلاق عن غير نية لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى وكذا ينبغي في قوله حلال بروى حرام للعرف واختلفوا في قوله هرچه بردست راست گيرم بروى حرام انه هل تشترط النية والاظهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف ومن نذر نذرا مطلقا فعليه الوفاء لقوله عليه السلام من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث ولان المعلق بالشرط كالمنجز عنده وعن ابي حنيفة رح انه رجع عنه وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلي حجة او صوم سنة او صدقة ما املكه اجزاه من ذلك كفارة يمين وهو قول محمد رح ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمى ايضا وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو بظاهره نذر

که بدو متحقق گردد و آن حاصل نمیشود وقتیکه مراد از لفظ مذکور عام باشد پس عرف یا بعموم ساقط خواهد شد پس و هرگاه ساقط گشت اعتبار آن محمول خواهد شد بر ماکول و مشروب بجهت عرف زیرا چه آن مستعمل است در چیزیکه متناول نموده میشود عادة و لفظ مذکور شامل نیست زن را مگر وقتیکه نیت آن نماید زیرا چه اعتبار عموم آن ساقط است و هرگاه نیت آن خواهد نمود متحقق خواهد شد ایلا و حرف ف زیرا چه کلام مذکور یمین پس معنی آن خواهد بود که جماع نخواهم نمود زن خود را پس و با آنکه هرگاه نیت زن نماید از لفظ مذکور پس ماکول و مشروب از آن خارج نشود ف بلکه داخل میباشد در لفظ مذکور پس و اینهمه که مذکور شد ظاهر روایت است و مشائخ ما رح گفته اند که واقع میشود طلاق از لفظ مذکور اگر چه نیت آن نکرده باشد زیرا چه لفظ مذکور اکثر استعمال نموده میشود در طلاق و برین فتوی است و همچنین است که اگر بگوید حلال از زبان فارسی هر حلال برمن حرام است نیز چنین باشد بجهت عرف و اما آنکه اگر شخصی بگوید که هرچه بدست راست گیرم برمن حرام است پس درین اختلاف نموده اند فقها بعضی گفته اند که نیت شرط است و بعضی گفته اند که نیت شرط نیست و ظاهر اینست که طلاق واقع میشود بغیر نیت بجهت عرف مسئله — اگر شخصی نذر نماید مطلقا یعنی معلق بر شرط نکند باینطور که بگوید بر من برای خدا لازم است که روزه دارم فلان روز مثلا پس واجب باشد بر وی ایفای آن بجهت آنکه در حدیث آمده است که هر که نذر نماید و تسمیه کند پس واجب است بر وی که ایفا نماید چیزی را که تسمیه آن نموده است مسئله اگر شخصی معلق نماید نذر را بر شرط و بعد از آن یافته شود آن شرط پس واجب میشود بر وی ایفای آن ف و هیچ فایده ندارد اگر کفاره یمین بدهد ص بجهت آنکه حدیث مذکور مطلق یعنی شامل است معلق را نیز و بجهت آنکه معلق بر شرط مانند منجز است وقتیکه شرط یافته شود و مرویست از ابوحنیفه رح که او رجوع نموده است از آن و گفته است اگر شخصی بگوید که اگر چنین کنم پس بر من حج است یا روزه یکسال یا صدقه مالیکه من مالک آن هستم و کفاره یمین بدهد پس آن کفایت میکند و همین قول محمد رح است و اگر کفاره یمین ندهد بلکه ایفا نماید چیزی را که تسمیه آن نموده است پس باز بیرون میشود از عهده و آن نیز درین وقتیست که شرط مذکور چنان باشد که شخص مذکور اراده وجود آن شرط نداشته باشد و وجه آن اینست که هرگاه شرط چنین باشد بصفت مذکوره یافته خواهد شد در کلام مذکور معنی یمین و نذر هر دو اما معنی نذر پس ظاهر است ف زیرا چه کلام مذکور موضوع است برای نذر و اما معنی یمین پس بجهت آنکه قصد شخص مذکور از آن اینست که شرط مذکور بعمل نیارد

میسیرو یمیل الی الحنبن ثناء بخلاف ما اذا کان شرطا لانه یکون لقوله ان شفی الله مریضی لانعدام معنی الیمین فیه وهو المنع وهذا التفصیل هو الصحیح قال ومن حلف علی یمین وقال ان شاء الله متصلا بیمینه فلا حنث علیه لقوله علیه السلام من حلف علی یمین وقال ان شاء الله فقد بر فی یمینه الا انه لابد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین

باب الیمین فی الدخول والسکنی

ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبة او المسجد او البیعة او الکنیسة لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتة وهذه البقاع ما بنیت لها وکذا اذا دخل دهلیزا او ظلة باب الدار لما ذکرنا والظلة ما تکون علی السکة وقیل اذا کان الدهلیز بحیث لو اغلق الباب یبقی داخلا وهو مسقف یحنث لانه یبات فیه عادة وان دخل صفة حنث لانه یبنی للبیتوتة فیه فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل هذا اذا کانت الصفة ذات حوائط اربعة وهکذا کانت صفة اهلهم وقیل الجواب یجری علی اطلاقه وهو الصحیح

ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربة لم یحنث ولو حلف لا یدخل هذه الدار فدخلها بعد ما انهدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصة

ص وہرگاہ چنین شد پس شخص مذکور مختار خواہد شد میان اینکه کفاره دہد باعتبار معنی یمین و میان اینکه ایفا نماید چیزی را که تسمیه آن نموده است باعتبار معنی نذر بخلاف وقتیکه بشرط مذکور چنان نباشد که اراده وجود آن داشته باشد شخص مذکور چنانچه شخصی بگوید که اگر شفا بخشد خدای تعالی مریض مرا پس یمین صحیح است مثلاً ف چه ادای کفاره در صورت کفایت نمیکند بلکه واجب است بر شخص مذکور که ایفا نماید چیزی را که تسمیه آن نموده است ص بجهت آنکه معنی یمین در صورت یافته نمیشود و بدانکه همین تفصیل صحیح است مسئله ۹ - اگر شخصی حلف نماید بر چیزی و لفظ ان شاء الله تعالی بگوید متصل آن ف باینطور که بگوید چنین خواهم نمود ان شاء الله تعالی ص پس شخص مذکور حانث نمیشود بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که شخصیکه حلف نماید بر چیزی و بگوید ان شاء الله تعالی متصل آن پس او حانث نمیشود و بدانکه شرط نموده شد که لفظ ان شاء الله تعالی متصل باشد بجهت آنکه اگر بعد فراغ از یمین ان شاء الله تعالی بگوید بطریق انفصال پس آن رجوع است و رجوع در یمین جائز نیست والله اعلم

باب یمین در دخول و مکان سکونت مسئله ۱ - اگر کسی حلف نماید که داخل نخواهد شد در هیچ بیت و او داخل شود در کعبه یا در مسجد یا کلیسا یا کنشت پس او حانث نمیشود زیراچه بیت خانه است که بنا نموده شده باشد برای بیتوتت ف یعنی شب خوابی ص و بنای خانهای مذکور برای بیتوتت نیست و همچنین است حکم اگر داخل شود در دهلیز یا در ظله که بر دروازه خانه است بنابر چه مذکور و بدانکه ظله میباشد بالای کوچه و بعضی گفته اند که اگر دهلیز بطوری باشد که اگر بند نموده شود دروازه داخل خانه شود و مسقف باشد پس حانث میشود بسبب دخول دران دهلیز زیراچه عادت است که بیتوتت می نمایند مردمان دران و اگر حالف مذکور داخل شود در صفه ف یعنی در ایوان ص حانث میشود زیراچه آن بنا نموده میشود برای بیتوتت در بعض اوقات پس آن مانند خانه زمستانی و تابستانی خواهد بود و بعضی گفته اند که این وقتیست که در صفه چهار دیوار باشد و همچنین بود صفه اهل کوفه ف زیراچه صفه در دیار ایشان سه دیوار دارد پس بیت نخواهد بود ص و بعضی گفته اند که حانث میشود وقتیکه داخل شود در صفه خواه چهار دیوار داشته باشد یا سه دیوار و همین صحیح است مسئله ۲ - اگر شخصی حلف نماید که داخل نخواهد شد در داری ف یعنی سرائی ص و او داخل شود در داریکه خراب و ویران است پس او حانث نمیشود و اگر سوگند خورد که داخل نخواهد شد درین دار و بعد از آن داخل شود دران دار بعد آنکه منهدم شود و صحرا گردد پس او حانث میشود زیراچه دار اسم عرصه است

عند العرب والعجم يقال دار عامرة ودار غامرة وقد شهدت اشعار العرب بذلك فالبناء وصف فيها غير ان
الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر ولو حلف لا يدخل هذه الدار فخربت ثم بنيت اخرى فدخلها يحنث
لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانهدام وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بيتا فدخله لم يحنث لانه لم يبق دارا
لاعتراض اسم اخر عليه وكذا اذا دخله بعد انهدام الحمام واشباهه لانه لا يعود اسم الدار وان حلف لا يدخل
هذا البيت فدخله بعد ما انهدم وصار صحراء لم يحنث لزوال اسم البيت لانه لا يبات فيه حتى لو بقيت
الحيطان وسقط السقف يحنث لانه يبات فيه والسقف وصف فيه وكذا اذا بنى بيتا اخر فدخله
لم يحنث لان الاسم لم يبق بعد الانهدام قال ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها حنث
لان السطح من الدار الا ترى ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد وقيل في عرفنا
لا يحنث قال واذا دخل دهليزها يحنث ويجب ان يكون على التفصيل الذي تقدم وان وقف
في طاق الباب بحيث اذا اغلق الباب كان خارجا لم يحنث لان الباب لاحراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار

نزد عرب و عجم چه گفته میشود فلان دار معمور است و فلان دار نامعمور یعنی خراب و ویران است ص و بنا وصف دار است ولیکن وصف مذکور
معتبر است در صورت اول نه در صورت دوم مسئله ۳- اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهم شد درین دار و بعد ازان خراب و ویران
شود آن دار و باز بنا نموده شود و بعد ازان داخل شود آن شخص دران پس او حانث میشود بنا برانچه مذکور شد که اسم دار هنوز باقیست
بعد از انهدام بنای آن و اگر دار مذکور بعد از خرابی مسجد بنا نموده شود یا حمام یا بستان یا بیت و بعد ازان داخل شود آن شخص دران پس او
حانث نمیشود چه اسم دار باقی نیست درین صورتها زیراچه آن مسمی گشت باسم دیگر که مسجد است مثلا همچنین است حکم وقتیکه داخل شود آن شخص
دران مکان بعد از انهدام مسجد وغیره زیراچه اسم دار باز عود نمیکند ف بعد از زوال ص مسئله ۴- اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهد شد
درین بیت و بعد ازان داخل شود دران بعد از انکه منهدم شود آن بیت و صحرا گردد پس آن شخص حانث نمیشود بجهت آنکه اسم بیت زائل گشت
چه کسی بیتوتت نمیکند دران و اگر دیوارهای آن بیت باقی باشد و بیفتد سقف آن و بعد ازان داخل شود دران پس حانث می شود
زیراچه بیتوتت نموده میشود دران و سقف وصف بیت است ف پس بسبب افتادن آن خلل در اسم بیت واقع نمیشود ص و همچنین حانث
نمیشود وقتیکه منهدم گردد آن بیت و صحرا شود و بعد ازان بنا نموده شود بیت دیگر و بعد ازان داخل شود آن شخص دران بیت چه اسم بیت
باقی نماند بعد از انهدام آن مسئله ۵- اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهد شد درین دار و بعد ازان بالای سقف آن دار رود ف
از بیرون آن ص پس او حانث میشود زیراچه سقف آن از دار است و ازین جهت اعتکاف معتکف فاسد نمیشود بسبب خروج معتکف بسوی
سطح مسجد و بعضی گفته اند که او حانث نمیشود در عرف ما و همچنین حانث میشود آن شخص وقتیکه داخل شود در دهلیز آن دار و قال رض واجب است
تفصیل درین مسئله باینطور که اگر بند نموده شود دروازه و داخل شود آن دهلیز دران دار و آن مسقف باشد پس او حانث میشود و گرنه
حانث نمیشود ص و اگر استاده شود آن شخص در طاق دروازه ف پس او حانث میشود وقتیکه طاق مذکور باینطور باشد که اگر بند نموده شود
دروازه داخل دار شود آن طاق ص و اگر طاق مذکور چنان باشد که اگر بند نموده شود دروازه پس آن داخل دار نشود پس او حانث نمیشود زیراچه
دروازه برای احراز دار است و هرگاه طاق مذکور بسبب بند نمودن دروازه داخل نشد و خارج ماند از دروازه ظاهر شد که طاق مذکور داخل دار نیست

قال ومن حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها لم يحنث بالقعود حتى يخرج ثم يدخل استحسانا والقياس ان يحنث لان الدوام له حكم الابتداء وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه انفصال من الخارج الى الداخل ولو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه في الحال لم يحنث وكذا اذا حلف لا يركب هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته لم يحنث او حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاخذ في النقلة من ساعته وقال زفر يحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان اليمين تعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه فان لبث على حاله ساعة حنث لان هذه الافاعيل لها دوام بحدوث امثالها الا يرى انه يضرب لها مدة يقال ركبت يوما ولبست يوما بخلاف الدخول لانه لا يقال دخلت يوما بمعنى المدة والتوقيت ولو نوى الابتداء الخالص يصدق لانه محتمل كلامه قال ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه ومتاعه واهله فيها ولم يرد الرجوع اليها حنث لانه يعد ساكنا ببقاء اهله ومتاعه فيها عرفا فان السوقي عامة نهاره في السوق ويقول اسكن سكة كذا والبيت والمحلة بمنزلة الدار ولو كان اليمين على المصر لا يتوقف البر على نقل المتاع والاهل

مسئله ۵ — اگر شخصی سوگند خورد که داخل این سرای نخواهد شد و حال آنکه آن شخص دران سرای است پس او حانث نمیشود بسبب نشستن دران سرای اگرچه تا وقتیکه بیرون شود ازان سرای و باز داخل شود دران و این از روی استحسان است و قیاس اینست که حانث شود زیرا چه حکم ابتدا و دوام یکی است ف و چون در ابتدا حانث میشود پس باید که بسبب دوام نیز حانث شود ص و وجه استحسان اینست که حکم ابتدا و دوام اگرچه یکی است ولیکن این چیزیست که مر آن چیز را دوام باشد و در دخول دوام نیست زیرا چه دخول عبارتست از انتقال از خارج بسوی داخل

مسئله ۶ — اگر شخصی سوگند خورد که نخواهد پوشید این جامه را و حالیکه آن پوشیده است آن جامه را و فی الحال کشید آن جامه را از بدن پس او حانث نمیشود و همچنین شخصیکه سوار است بر ستوری اگر سوگند خورد که سوار نخواهم شد بر این ستور و فرود آمد ازان ستور همان ساعت پس او حانث نمیشود و همچنین شخصیکه سکونت دارد در سرای اگر سوگند خورد که سکونت نخواهم نمود درین سرای و شروع کند به بیرون شدن ازان سرای در همان ساعت پس او حانث نمی شود و گفته است زفر رح که او حانث میشود درین صورت بسبب یافتن شرط اگرچه قلیل باشد و دلیل علمای ما اینست که انعقاد یمین برای بر است پس آن مقدار از زمان که بر متحقق شود دران مستثنی خواهد بود و لهذا اگر درنگ کند ساعتی حانث میشود زیرا چه افعال مذکوره را دوام و قرار است بحدوث امثال آن لهذا گفته میشود که سوار شدم مدت یکروز و پوشیدم جامه را مدت یکروز بخلاف دخول چه گفته نمیشود که داخل شدم مدت یکروز ف و هرگاه مر افعال مذکوره دوام قرار یافته میشود پس حکم ابتدا و دوام آن یک خواهد بود ص و اگر در صور ثلاثی مذکوره نیت ابتدا صرف نماید ف یعنی بگوید که مقصود من اینست که از سر نو سوار نخواهم شد مثلا ص پس قول او مقبول است چه کلام مذکور احتمال آن دارد

مسئله ۸ — اگر شخصی سوگند خورد که سکونت نخواهم کرد درین دار ف اعنی درین سرای ص و او بیرون شود ازان سرای تنها و رخت و اسباب و عیال وی دران سرای باشند و شخص مذکور را اراده رفتن دران سرای نداشته باشد پس او حانث میشود زیرا چه او ساکن آن سرای شمرده میشود در عرف بسبب ماندن عیال و رخت وی دران سرای زیرا چه اگر سوقیان در سوق میباشند و میگویند که سکونت میداریم در کوچه فلان و با یاد دانست که محله و بیت بمنزله دار است مسئله ۹ — اگر شخصی سوگند خورد که سکونت نخواهم کرد درین شهر ف و بیرون رود ازان شهر و اهل و عیال وی و رخت وی دران شهر باشند و اراده مراجعت آن شهر نداشته باشد پس او حانث نمیشود ص و بر او موقوف نیست بر بردن رخت و عیال وی ازان

فيما روى عن ابى يوسف رحمه الله لانه لا يعد ساكنا فى الذى انتقل عنه عرفا بخلاف الاول والقرية بمنزلة المصر فى الصحيح من الجواب ثم قال ابو حنيفة رحمه الله لابد من نقل كل المتاع حتى لو بقى وتد يحنث لان السكنى قد ثبت بالكل فيبقى ما بقى شئ منه وقال ابو يوسف رحمه الله يعتبر نقل الاكثر لان نقل الكل قد يتعذر وقال محمد رحمه الله يعتبر نقل ما يقوم به كدخدائيته لان ما وراء ذلك ليس من السكنى قالوا هذا احسن وارفق بالناس وينبغى ان ينتقل الى منزل آخر بلا تاخير حتى يبر فان انتقل الى السكة او الى المسجد قالوا لا يبر دليله فى الزيادات ان من خرج بعياله من مصره فما لم يتخذ وطنا آخر يبقى وطنه الاول فى حق الصلوة كذا هذا

باب اليمين فى الخروج والاتيان والركوب وغير ذلك

قال ومن حلف لا يخرج من المسجد فامر انسانا فحمله فاخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الى الآمر فصار كما اذا ركب دابة فخرجت ولو اخرجه مكرها لم يحنث لان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر ولو حمله برضاه لا بامره لا يحنث فى الصحيح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء **قال** ولو حلف لا يخرج من داره الا الى جنازة فخرج اليها ثم اتى حاجة اخرى لم يحنث لان الموجود خروج مستثنى

بنابر آنچه مرویست از ابی یوسف رح زیرا چه او ساکن آن شهر شمرده نمیشود در عرف بخلاف صورت اول و دیه بمنزله شهر است در روایت صحیح و بعد ازان باید دانست که گفته است ابو حنیفه رح که ضرورست نقل نمودن جمیع اشیا از سرای حتی اگر باقیماند یک میخ آهنی دران پس آن شخص حانث میشود زیرا چه سکونت ثابت بود بسبب جمیع رخت وی پس سکونت وی ثابت خواهد ماند تا وقتیکه باقیماند چیزی ازان رخت دران و گفته است ابو یوسف رح که معتبر نقل اکثر رخت است زیرا چه بردن جمیع رخت گاهی متعذر میباشد و گفته است محمد رح که معتبر نقل آنمقدار رخت است که خانه داری بآن تواند نمود زیرا چه ماورای آن از سکنی نیست و گفته اند فقها که همین احسن است و باید دانست که مراد ازانست که در صورت مذکوره باید که انتقال نماید بسوی منزل دیگر بلا توقف تا بر متحقق گردد پس اگر انتقال نماید بسوی کوچه یا مسجد ی گفته اند فقها که درینصورت بر متحقق نمیشود و وجه آن اینست که اگر شخصی بیرون رود بعیال خود از شهر خود پس مادامیکه وطن دیگر اختیار نکند باقی میماند وطن اول در حق نماز یعنی مادامیکه وطن دیگر اختیار نکند پس اگر او داخل شود در وطن اول مقیم شمرده میشود اگرچه نیت اقامت نکرده باشد همچنین درینجا نیست. والله اعلم بالصواب

باب یمین در خروج یعنی بیرون شدن و اتیان یعنی آمدن و سوار گشتن و جزآن مسئله ۱- اگر شخصی سوگند خورد که بیرون نخواهد رفت از مسجد و بعد ازان امر نمود کسی را که بردارد آنرا او بیرون کند او را از مسجد و آنکس چنین کرد پس شخص مذکور حانث میشود زیرا چه فعل مامور منسوب میشود بسوی آمر پس چنان شد که شخص مذکور سوار شد بر ستوری و بیرون رفت و اگر بیرون نماید آن شخص را کسی باکراه پس او حانث نمیشود زیرا چه فعل اکراه کننده منسوب نمیشود بسوی مکره بسبب عدم امر او و اگر بیرون برد آنرا کسی برضای او حالانکه بغیر امر وی پس درینصورت حانث نمیشود بنابر روایت صحیح زیرا چه انتقال آن شخص متحقق نگشت چه انتقال متحقق میشود بسبب امر نه بسبب مجرد رضای او و امر وی یافته نشده است پس انتقال متحقق نخواهد گشت مسئله ۲- اگر شخصی حلف نمود که بیرون نخواهد شد از سرای خود مگر بسوی جنازه و بعد ازان بیرون رفت بسوی جنازه و بعد ازان پیش آمد او را حاجت دیگر و رفت برای آن حاجت پس او حانث نمیشود زیرا چه بیرون رفتن وی بسوی جنازه که یافته شده است مستثنی است از حلف مذکور

والمضی بعد ذلک لیس بخروج ولو حلف لا یخرج الی مکة فخرج یریدها ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکة
وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الی الخارج ولو حلف لا یأتیها لم یحنث حتی یدخلها لانه عبارة
عن الوصول قال الله تعالی فأتیا فرعون فقولا ولو حلف لا یذهب الیها قیل هو کالاتیان وقیل کالخروج
وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال قال وان حلف لیأتین البصرة فلم یأتها حتی مات حنث فی آخر جزء من اجزاء حیوته
لان البر قبل ذلک مرجو ولو حلف لیأتینه غدا ان استطاع فهذا علی استطاعة الصحة دون القدرة وفسره فی الجامع
الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعه السلطان ولم یجئ امر لا یقدر علی اتیانه فلم یأته حنث وان عنی استطاعة القضاء دین
فیما بینه وبین الله تعالی وهذا لان حقیقة الاستطاعة فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم علی سلامة الآلات وصحة الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیه
ویصح نیة الاول دیانة لانه نوی حقیقة کلامه ثم قیل یصح قضاء ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانه خلاف الظاهر قال ومن حلف لا تخرج امرأته الا باذنه فاذن لها

و امضای آن بعد از آن خروج نیست ف چه خروج عبارتست از انتقال از داخل آن سرای بسوی خارج آن ص مسئله ۲ -
اگر شخصی حلف نمود و گفت که لا یخرج الی مکة یعنی خارج نخواهد شد بسوی مکه و بعد از آن خارج گشت بقصد مکه و برگشت پس او حانث
میشود زیرا چه خروج وی بقصد مکه که شرط است یافته شد چه خروج عبارتست از انتقال نمودن از داخل خانه بسوی خارج آن و آن
یافته شده است و اگر حلف نمود باینطور که لا یأتی المکة یعنی نخواهد آمد در مکه ف و بعد از آن خارج گشت بقصد مکه و برگشت ص پس او
حانث نمیشود تا آنزمان که داخل شود در مکه زیرا چه اتیان عبارتست از وصول ف و آن یافته نشد ص و اگر حلف نموده شود که لا یذهب
الی المکة یعنی نخواهد رفت بسوی مکه پس بعضی گفته اند که این مانند اتیان است و بعضی گفته اند که مانند خروج است و همین اصح است
زیرا چه ذهاب عبارتست از زوال ف پس در آن وصول شرط نیست ص مسئله ۴ - اگر شخصی حلف نمود که خواهم آمد در بصره و او
نیامد در بصره تا آنزمان که مرد او حانث میشود در آخر جزو اجزای حیات خود زیرا چه رجای بر متحقق است پیش از جزو مذکور مسئله ۵ -
اگر حلف نماید کسی باینطور که لاتینه غدا ان استطاع یعنی خواهم آمد نزد او فردا اگر مقدور من خواهد بود پس مراد از این استطاعت
صحت است نه استطاعت قدرت ف که حادث میکند آنرا الله تعالی برای بنده خود در حالت فعل قبل آن ص و تفسیر این نموده است
در جامع صغیر و گفته است وقتیکه مریض نشود حالف و نه منع کند او را سلطان از رفتن نزد او و نه پیش آید او را امری که بسبب آن قادر
نباشد بر آمدن حالف نزد او و معهذا حالف مذکور اگر نیاید نزد او پس حانث میشود و اگر حالف مذکور بگوید که مراد من از استطاعت
قدرت است پس قول وی مقبول است از روی دیانت ف حتی که او حانث نمیشود گاهی ص و سر آن اینست که معنی حقیقی آن استطاعت قدرتست
و لیکن اطلاق آن بر سلامتی آلات و صحت اسباب میشود در عرف پس کلام محمول میشود عند الاطلاق و لیکن نیت معنی اول نیز صحیح است از روی دیانت
زیرا چه آن حقیقت کلام است و بعد از آن باید دانست که بعضی گفته اند که از روی قضا نیز صحیح است بنابر وجه مذکور و بعضی گفته اند
که از روی قضا صحیح نیست زیرا چه آن خلاف ظاهر است مسئله ۶ - اگر کسی حلف نماید باینطور که بگوید بزن خود که ان خرجت
الا باذنی فانت طالق یعنی اگر بیرون شوی تو مگر باذن من پس بر تو طلاق است و بعد از آن او یکبار اذن خروج داد

خرجت ثم خرجت مرة اخرى بغير اذنه حنث ولا بد من الاذن في كل خروج لان المستثنى خروج مقرون بالاذن وما وراءه داخل في الحظر العام ولو نوى الاذن مرة يصدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر ولو قال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعدها بغير اذنه لم يحنث لان هذه كلمة غاية فينتهي اليمين به كما اذا قال حتى اذن لك ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث وكذلك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له اخر ان ضربته فعبدي حر فتركه ثم ضربه وهذه تسمى يمين فور وتفرد ابو حنيفة رح باظهاره ووجهه ان مراد المتكلم الرد عن تلك الضربة والخرجة عرفا ومبنى الايمان عليه ولو قال له رجل اجلس فتغد عندي فقال ان تغديت فعبدي حر فخرج فرجع الى منزله وتغدى لم يحنث لان كلامه خرج مخرج الجواب فينطبق على السؤال فينصرف الى الغداء المدعو اليه بخلاف ما اذا قال ان

و بیرون رود زن مذکوره و بعد ازان بار دیگر بیرون رود و آن زن بغیر اذن وی پس حانث میشود ف یعنی طلاق واقع میشود بر آن حی زیرا چه اذن در کار است هر بار که زن مذکوره بیرون رود و بجهت آنکه استثنا نموده است از حلف مذکور خروج زن مذکوره که باذن وی است و ما ورای خروج مذکور داخل است در منع ف لهذا حانث خواهد بسبب بیرون رفتن آن بغیر اذن او حی و اگر حالف مذکور بگوید که من نیت اذن یکبار نموده ام پس مقبول است قول او از روی دیانت نه از روی قضا زیرا چه کلام مذکور احتمال این معنی دارد و لیکن خلاف ظاهر است و اگر حلف نموده باشد شوهر بایطور که گفته باشد ان خرجت الا ان اذن لک فانت طالق اگر بیرون شوی تو مگر اینکه اذن دهم مر ترا پس بر تو طلاق است و بعد ازان شوهر مذکور یکبار اذن خروج دهد و بیرون رود زن مذکوره و بعد ازان بیرون رود بار دیگر بغیر اذن وی پس حانث نمیشود زیرا چه کلمه الا ان برای غایت است پس یمین تام میشود بان چنانچه اگر بگوید حتے اذن لک مسئله اگر زنی خواهد که بیرون رود پس شوهر بگوید که اگر بیرون شوی تو پس بر تو طلاق است و بعد ازان زن مذکوره بنشیند و بعد ازان بیرون رود پس حانث نمیشود ف یعنی طلاق واقع نمیشود حی و همچنین اگر شخصی خواهد که بزند بنده خود را و بگوید او را کسی دیگر که اگر بزنی تو او را پس بنده من آزاد است و آن شخص ساعتی توقف نموده بزند بنده خود را ف پس آن حانث نمیشود یعنی آزاد نمیشود بنده او حی و وجه آن اینست که مقصود متکلم ازین کلام اینست که منع کند همان ضرب را یا همان خروج را که میخواهد فاعل آن بنا بر عرف پس مقید خواهد شد یمین مذکور بهمان ضرب یا همان خروج زیرا چه بنای یمین بر عرف است و باید دانست که یمین مذکوره را یمین فور میگویند و ابو حنیفه منفرد است در استنباط این یمین ف یعنی سابق از ابو حنیفه رح میگفتند که یمین دو قسم است یکی مطلق است چنانچه شخصی بگوید که چنین نخواهم کرد و دوم مقید است چنانچه شخصی بگوید که چنین نخواهم کرد امروز پس ابو حنیفه رح قسم سوم استنباط کرد و گفت که قسم سوم قسمی است که مطلق است باعتبار لفظ مقید باعتبار معنی حی مسئله اگر شخصی گفت از کسی بنشین و طعام چاشت بخور با من پس گفت آنکس که اگر طعام چاشت خورم بنده من آزاد است و بعد ازان رفت آنکس بخانه خود و خورد طعام چاشت را پس او حانث نمیشود زیرا چه کلام وی جواب است پس منطبق خواهد بود بر سوال لهذا محمول خواهد شد بر طعام چاشت که دعوت آن نموده است شخص مذکور بخلاف اگر گفته باشد آنکس که اگر

تغديت اليوم لانه زاد على حرف الجواب فيجعل مبتدئا ومن حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد ماذون له مديون او غير مديون لم يحنث عند ابي حنيفة رح الا انه اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وان نوى لانه لا ملك للمولى فيه عنده وان كان الدين غير مستغرق او لم يكن عليه دين لا يحنث ما لم ينوه لان الملك فيه للمولى لكنه يضاف الى العبد عرفا وكذا شرعا قال عليه السلام من باع عبدا وله مال فهو للبائع فتختل الاضافة الى المولى فلا بد من النية وقال ابو يوسف رح في الوجوه كلها يحنث اذا نواه لاختلال الاضافة وقال محمد رح يحنث وان لم ينو لاعتبار حقيقة الملك اذ الدين لا يمنع وقوعه للسيد عندهما

باب اليمين في الاكل والشرب

قال ومن حلف لا ياكل من هذه النخلة فهو على ثمرها لانه اضاف اليمين الى ما لا يؤكل فينصرف الى ما يخرج منه وهو الثمر لانه سبب له فيصلح مجازا عنه لكن الشرط ان لا يتغير بصنعة جديدة حتى لا يحنث بالنبيذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لا ياكل من هذا البسر فصار رطبا فاكله لم يحنث وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب او من هذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شيرازا لم يحنث لان صفة البسورة والرطوبة داعية الى اليمين وكذا كونه لبنا

طعام چاشت خورم امروز ف پس بنده من آزاد است چه درینصورت اگر برود وبخانه وبخورد طعام چاشت را حانث میشود ص زیراچه زیاده نموده است بر جواب لفظ امروز را پس کلام او مبتدا گردانیده خواهد شد ف نه جواب ص مسئله ۹- اگر شخصی حلف نماید که سوار نخواهم شد بر ستور فلان وبعد ازان سوار شود بر ستور بنده فلان مذکور که ماذون است پس او حانث نمیشود نزد ابوحنیفه رح خواه آن بنده مدیون باشد یا غیر مدیون ولیکن اگر بر بنده مذکور دین محیط باشد بر تمام او و کسب او پس حالف مذکور حانث نمیشود اگرچه نیت آن کرده باشد زیراچه درین هنگام خواجه مالک آن ستور نیست نزد ابوحنیفه رح واگر دین غیر محیط باشد یا بنده مذکور مدیون نباشد مطلقا پس حانث نمیشود وقتیکه نیت آن نکرده باشد زیراچه خواجه مالک آن ستور است درین هر دو صورت ولیکن آن ستور منسوب میشود بسوی بنده از روی عرف وشرع چه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر فروشد خواجه بنده خود را ومر آن بنده را مال باشد پس آن مال برای مولی است پس نسبت آن ستور بسوی خواجه خلل است لهذا نیت آن ضرورست وگفته است ابویوسف رح که حانث نمیشود در جمیع صورتها مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیراچه در نسبت آن ستور بسوی خواجه خلل است وگفته است محمد رح که او حانث میشود اگرچه نیت نکرده باشد بجهت آنکه آن ستور مملوک خواجه است زیراچه دین مانع این نیست که بنده مذکور مملوک خواجه باشد نزد صاحبین رح والله اعلم بالصواب

باب یمین در ماکول ومشروب مسئله ۱- اگر شخصی سوگند خورد که نخواهد خورد ازین درخت خرما پس این سوگند بر خرمای آن درخت است زیراچه او اضافت یمین نموده است بسوی چیزیکه ماکول نیست ف وآن درخت خرما است ص پس محمول خواهد شد بطریق مجاز بر چیزیکه خارج میشود ازان درخت ف اعنی خرما ص وصلاحیت مجاز دارد زیراچه درخت خرما سبب آن چیز است ولیکن شرط است که خرما متغیر نشده باشد بسبب صنعت جدید حتی اگر بخورد نبیذ خرما یا سرکه آن یا شیرهٔ آن که مطبوخ باشد حانث نمیشود مسئله ۲- اگر حلف نمود که نخواهد خورد ازین بسر ف اعنی ازین خرمای نیم رس ص وبعد ازان خورد آنرا درحالیکه رطب گشت ف اعنی پخته شد ص پس او حانث نمیشود وهمچنین اگر حلف نمود که نخواهد خورد ازین رطب یا ازین شیر وخورد آنرا بعد آنکه تمر گشت رطب وشیراز شد شیر زیراچه وصف بسورت ورطوبت داعی یمین است ف وآن باقی نماند ص وهمچنین لبن بودن شیر در رتبه شیر داعی یمین است

فيتقيد به ولان اللبن ماكول فلا ينصرف اليمين الى ما يتخذ منه بخلاف ما اذا حلف لا تكلم هذا الصبي
او هذا الشاب فكلمه بعد ما شاخ لان هجران المسلم بمنع الكلام منهي عنه فلا يعتبر الداعي داعيا في الشرع ولو حلف
لا ياكل لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار كبشا حنث لان صفة الصغر في هذا ليست بداعية الى اليمين فان الممتنع
عنه اكثر امتناعا عن لحم الكبش **قال** ومن حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا لم يحنث لانه ليس ببسر ومن حلف
لا ياكل رطبا او بسرا او حلف لا ياكل رطبا ولا بسرا فاكل مذنبا حنث عند ابي حنيفة وقالا لا يحنث
في الرطب يعني بالبسر المذنب ولا في البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب يسمى رطبا
والبسر المذنب يسمى بسرا فصار كما اذا كان اليمين على الشراء وله ان الرطب المذنب ما يكون في ذنبه قليل بسر والبسر
المذنب على عكسه فيكون آكله آكل البسر والرطب وكل واحد مقصود في الاكل بخلاف الشراء لانه يصادف
الجملة فيتبع القليل فيه الكثير ولو حلف لا يشتري رطبا فاشترى كباسة بسر فيها رطب لا يحنث لان الشراء يصادف
الجملة والمغلوب تابع ولو كانت اليمين على الاكل يحنث لان الاكل يصادفه شيئا فشيئا فكان كل منهما مقصودا

پس انعقاد يمين بران خواهد بود ونيز شير از ماكولات است پس مراد از شير نخواهد بود چيزيكه ساخته ميشود از ان بخلاف وقتيكه
حلف نمايد كه تكلم نخواهد كرد ازين طفل يا ازين جوان وتكلم كند با او بعد از انكه آن طفل پير يا جوان گردد چه درين صورت حانث ميگردد
زيرا چه ترك نمودن سخن با مسلمان ممنوع است در شرع **ف** خواه صبي باشد آن مسلمان يا جوان **ص** لهذا وصف طفلي وجواني
داعي يمين اعتبار نموده نميشود در شرع **ف** پس مراد از ان شخص خواهد بود لهذا حانث ميشود اگر كلام كند با او بعد از انكه او پير شود **ص**
مسئله ۳- اگر حلف نمايد كه نخواهد خورد گوشت اين بره گوسپند وبخورد گوشت آنرا بعد از انكه بره گوسفند بزرگ گردد پس او حانث
ميشود زيرا چه وصف صغر در گوسفند داعي يمين نيست چه شخصيكه احتراز مينمايد از خوردن گوشت بره زياده احتراز مينمايد از خوردن گوشت
گوسفند بزرگ مسئله ۴- اگر شخصي حلف نمايد كه نخواهد خورد بسر را وبخورد رطب را پس او حانث نميشود زيرا چه رطب بسر نيست
مسئله ۵- اگر شخصي حلف نمايد كه نخواهد خورد رطب را يا بسر را يا حلف نمايد كه نخواهد خورد رطب را ونه بسر را وبخورد مذنب را
ف يعني خورد خرماي نيم رس كه از دنباله رسيدن آغاز كرده باشد **ص** پس او حانث ميشود نزد ابوحنيفه رح وگفته اند صاحبين رح
كه او حانث نميشود بسبب خوردن بسر مذنب وقتيكه سوگند خورده باشد كه نخواهد خورد رطب را وهمچنين حانث نميشود بسبب خوردن رطب
مذنب در صورتيكه سوگند خورده باشد كه نخواهد خورد بسر را بجهت آنكه رطب مذنب را رطب ميگويند وبسر مذنب را بسر ميگويند پس چنان شد
كه شخصي سوگند خورد در شراء **ف** يعني اگر شخصي سوگند خورد كه خريد نخواهد كرد امروز رطب را وخريد كند مذنب را پس او حانث نميشود وهمچنين
درينجا نيز **ص** ودليل ابوحنيفه رح اينست كه رطب مذنب آنست كه در دنباله آن اندك بسر باشد وبسر مذنب عكس آنست **ف** يعني
در دنباله آن اندك رطب باشد **ص** پس خوردن هر كدام ازان كه باشد خوردن بسر ورطب است وخوردن هر واحد ازان مقصود است
بخلاف شراء چه شراء متعلق ميشود بجميع پس قليل دران تابع كثير است مسئله ۶- اگر حلف نمايد كه خريد نخواهد كرد رطب را وبعد از ان
خريد كند خوشه خرماي بسر را كه دران رطب است پس او حانث نميشود زيرا چه شراء متعلق است بجميع وچيزيكه كمتر است تابع اكثر است واگر
درينصورت يمين بر خوردن باشد پس او حانث ميشود زيرا چه خوردن آن متعلق ميشود ساعت بساعت پس هر واحد ازان مقصود است

وصار كما اذا حلف لا يشتري شعيرا او لا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير واكلها يحنث في الاكل دون الشراء
لما قلنا **قال** ولو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث لانه يسمى لحما في القرآن وجه
الاستحسان ان التسمية مجازية لان اللحم منشأه من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء وان اكل لحم خنزير او لحم
انسان يحنث لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد يعقد للمنع من الحرام وكذا اذا اكل كبدا او كرشا لانه لحم حقيقة
فان نموه من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما **قال** ولو حلف لا ياكل او لا يشتري
شحما لم يحنث الا في شحم البطن عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يحنث في شحم الظهر ايضا وهو اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فيه
وهو الذوب بالنار وله انه لحم حقيقة الا ترى انه ينشأ من الدم ويستعمل استعماله وتحصل به قوته ولهذا يحنث باكله في
اليمين على اكل اللحم ولا يحنث ببيعه في اليمين على بيع الشحم وقيل هذا بالعربية فاما اسم پيه بالفارسية لا يقع على شحم الظهر بحال ولو حلف
لا يشتري او لا ياكل لحما او شحما فاشترى الية او اكلها لم يحنث لانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم ومن حلف
لا ياكل من هذه الحنطة لم يحنث حتى يقضمها ولو اكل من خبزها لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا

وچنان شد که حلف نماید که خرید نخواهد کرد جو را و او خرید کند گندم را که دران بعض دانه جو است پس او حانث نمیشود و اگر حلف نماید که
نخواهد خورد جو را و بخورد گندم را که دران بعض دانه جو باشد پس او حانث میشود بنا بر وجه مذکور مسئلہ ۷ اگر حلف نماید که نخواهد خورد
گوشت را و بخورد گوشت ماهی را پس او حانث نمیشود از روی استحسان و قیاس انیست که حانث میشود زیرا چه گوشت ماهی را گوشت میگویند
چنانچه در قرآن نیز آمده است و وجه استحسان انیست که گوشت ماهی گوشت مجازا میگویند زیرا چه گوشت پیدا میشود از خون و خون نیست
در ماهی بسبب ماندن آن در آب و در صورت مذکوره اگر بخورد گوشت خنزیر را یا گوشت آدمی را حانث میشود زیرا چه گوشت خنزیر
و آدمی گوشت است حقیقة و لیکن حرام است و یمین گاهی منعقد میشود برای منع از حرام و همچنین حانث میشود در صورت مذکوره اگر بخورد
جگر را یا شکنبه را زیرا چه آن گوشت است حقیقة بجهت آنکه نشو و نمای آن از خون است و استعمال نموده میشود مانند استعمال گوشت و بعضی
گفته اند که در زمان ما بسبب خوردن جگر و شکنبه حانث نمیشود چه آنرا گوشت نمیشمارند در عرف ما مسئله ۸ - اگر شخصی حلف نماید که
نخواهد خورد یا خرید نخواهد کرد شحم را الف یعنی پیه را ص پس او حانث نمیشود بسبب خوردن و خریدن شحم مگر شحم شکم نزد ابوحنیفه رح و
گفته اند صاحبین رح که او حانث میشود بسبب خوردن و خریدن شحم پشت که گوشت فربه است نیز زیرا چه خاصیت شحم که گداختن است
با آتش یافته میشود دران و دلیل ابوحنیفه رح انیست که شحم پشت گوشت است حقیقة چه نشو و نمای آن از خون است و مستعمل است مانند گوشت
و حاصل میشود بآن قوت گوشت و لهذا حانث میشود بسبب خوردن آن وقتیکه سوگند خورده باشد که نخواهد خورد گوشت را و حانث نمیشود
بسبب فروختن شحم پشت وقتیکه سوگند خورده باشد که نخواهد فروخت شحم را و بعضی گفته اند که اختلاف مذکور وقتیست که حلف نموده باشد
بر شحم که لفظ عربیست و اما اسم پیه که فارسیست پس استعمال آن نیست اصلا در شحم پشت مسئله ۹ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد
یا خرید نخواهد کرد گوشت را یا شحم را و او خرید کند دنبه گوسفند را یا بخورد آنرا پس او حانث نمیشود چه دنبه چیزیست علحده سوای لحم و شحم
و استعمال کرده نمیشود مانند استعمال لحم و شحم مسئله ۱۰ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد این گندم را پس حانث نمیشود مگر وقتیکه
بخاید آنرا و اگر بخورد نان گندم مذکور را پس او حانث نمیشود نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که بسبب خوردن نان مذکور نیز حانث میشود

لانه مفهوم منه عرفا ولابی حنیفة رح ان له حقیقة مستعملة فانها تغلی وتقلی وتوکل قضما وهی قاضیة علی المجاز المتعارف علی ما هو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لا یضع قدمه فی دار فلان والیه الاشارة بقوله فی الخبز حنث ایضا **قال** ولو حلف لا یاکل من هذا الدقیق فاکل من خبزه حنث لان عینه غیر ماکول فانصرف الی ما یتخذ منه ولو استفه کما هو لا یحنث هو الصحیح لتعین المجاز مرادا ولو حلف لا یاکل خبزا فیمینه علی ما یعتاد اهل المصر اکله خبزا وذلک خبز الحنطة والشعیر لانه هو المعتاد فی غالب البلدان ولو اکل من خبز القطائف لا یحنث لانه لا یسمی خبزا مطلقا الا اذا نواه لانه محتمل کلامه وکذا اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانه غیر معتاد عندهم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدة طعامهم ذلک یحنث ولو حلف لا یاکل الشواء فهو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانه یراد به اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی ما یشوی من بیض او غیره لمکان الحقیقة وان حلف لا یاکل الطبیخ فهو علی ما یطبخ من اللحم وهذا استحسان اعتبار اللعرف وهذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوی غیر ذلک

چه آن مفهوم میشود از کلام مذکور در عرف و دلیل ابو حنیفه رح آنست که خوردن گندم حقیقة مستعمل است چه گندم را جوش داده یا بریان نموده میخایند مردمان و معنی حقیقی ترجیح دارد بر معنی مجازی اگرچه متعارف نباشد بنابر قاعده او رح و اگر در صورت مذکوره بخاید گندم را حانث میشود نزد صاحبین رح نیز و همین صحیح است بجهت آنکه خوردن گندم شامل است خائیدن آنرا نیز بطریق عموم مجاز چنانچه شخصی سوگند خورد که نخواهد نهاد قدم خود در خانه فلان **ف** و بعد از ان او داخل آن خانه شود پس او حانث میشود خواه سوار رفته باشد در ان خانه یا پیاده **ص** مسئله ۱۱ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد ازین آرد و بعد ازان او بخورد نان آرد را پس او حانث میشود زیرا چه عین آرد ماکول نیست پس محمول خواهد شد بر چیزیکه گرفته میشود ازان و اگر حالف مذکور بخورد عین آرد را پس او حانث نمیشود و همین صحیح است زیرا چه اراده نمودن معنی مجازی از کلام مذکور متعین است و آن یافته نشد مسئله ۱۲ - اگر حلف نماید که نخواهد خورد نان را پس سوگند وی واقع میشود بر نانیکه خوردن آن معتاد اهل آن شهر است و آن نان گندم و جو است زیرا چه خوردن نان گندم و جو معتاد است در اکثر بلاد و اگر بخورد نان چارمغز یا بادام حانث نمیشود زیرا چه آنرا نان گفته نمیشود مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیرا چه لفظ احتمال آن دارد و همچنین اگر بخورد نان برنج در عراق پس حانث نمیشود زیرا چه خوردن آن معتاد نیست در انجا حتی اگر بخورد آنرا در طبرستان یا در شهر دیگر که طعام اهل آن شهر نان مذکور باشد حانث میشود مسئله ۱۳ - اگر حلف نماید که نخواهد خورد شوا را **ف** یعنی بریان را **ص** پس یمین مذکور واقع میشود بر گوشت بریان نه بر بادنجان و گزر زیرا چه مراد از شوا گوشت بریان است در اطلاق **ف** پس بریان محمول خواهد شد چه آن معنی حقیقی است **ص** مگر وقتیکه نیت نموده باشد ازان چیز دیگر چون بیضه و بادنجان و جز آن پس درین هنگام مطابق نیت آن عمل نموده خواهد شد زیرا چه آن معنی حقیقی آنست مسئله ۱۴ - اگر حلف نماید که نخواهد خورد طبیخ را یعنی چیزیرا که طبخ داده باشند پس یمین مذکور واقع میشود بر گوشت مطبوخ و این از روی استحسان است بنابر عرف و سر آن آنست که معنی عام متعذر است **ف** بجهت آنکه مسدود میگردد بروی باب طعام و دوای مسهل و آن مقصود وی نیست **ص** پس محمول خواهد شد بر خاص که متعارف است و آن گوشت است که طبخ داده باشند آنرا بآب مگر وقتیکه نیت غیر آن نماید **ف** و بگویا که مقصود من همه مطبوخ است

لان فيه تشديدا وان اكل من مرقه يحنث لما فيه من اجزاء اللحم ولانه يسمى طبيخا ومن حلف لا ياكل الرؤس فيمينه على ما يكبس في التنانير ويباع في المصر ويقال يكبس في الجامع الصغير ولو حلف لا ياكل راسا فهو على رؤس البقر والغنم عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح على الغنم خاصة وهذا اختلاف عصر وزمان كان العرف في زمنه فيهما وفي زمنهما في الغنم خاصة وفي زماننا يفتى على حسب العادة كما هو المذكور في المختصر **قال** وان حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خيارا لم يحنث وان اكل تفاحا او بطيخا او مشمشا حنث وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح حنث في العنب والرطب والرمان ايضا والاصل ان الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده اي يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد ان يكون التفكه به معتادا حتى لا يحنث بيابس البطيخ وهذا المعنى موجود في التفاح واخواته فيحنث بها وغير موجود في القثاء والخيار لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما واما العنب والرطب والرمان فهما يقولان ان معنى التفكه موجود فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم بغيرها وابو حنيفة رح يقول ان هذه الاشياء مما يتغذى بها ويتداوى بها فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء

ص چه در ان تشدید است بر نفس او ف ومراد او را ولایت است بر ذات خود که شدت نماید پس قول او مقبول خواهد بود از روی قضا و دیانت ص و در صورت مذکوره اگر بخورد شوربا را پس او حانث میشود بجهت آنکه در ان اجزای گوشت یافته میشود و نیز شوربا را طبیخ میگویند ف پس او حانث خواهد شد بسبب خوردن طبیخ ص **مسئله ۱۵۱**- اگر کسی حلف نماید که نخواهد خورد راس را ف یعنی سر را ص پس مراد از ان آن سر است که پخته میشود در تنور و فروخته میشود در شهر و در جامع صغیر مذکور است که اگر کسی حلف نماید که نخواهد خورد سر را پس مراد از ان سر گاو و گوسفند است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که مراد از ان سر گوسفند است فقط و این اختلاف بنا بر اختلاف عصر و زمان است چه در زمان ابی حنیفه رح عرف در هر دو بود و در زمان صاحبین رح عرف در سر گوسفند فقط بود و در زمان ما آنچه معروف باشد فتوی داده میشود بان موافق عادت چنانچه مذکور است در مختصر قدوری رح **مسئله ۱۶۱**- اگر کسی حلف نماید که نخواهد خورد فاکهه را و بعد از ان او بخورد انگور را یا انار را یا خرما را یا خیار بزرگ را یا بادرنگ را پس او حانث نمیشود و اگر بخورد سیب را یا خربزه را یا زردآلو را پس او حانث میشود و این نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که او حانث میشود در صورتیکه بخورد انگور و خرما و انار را نیز و قاعده اینست که لفظ فاکهه اسم چیزیست که تفکه نموده میشود بان پیش از طعام یا بعد از طعام یعنی تنعم نموده میشود بان زائد بر معتاد و خشک و تر آن چیز مساوی است بعد از انکه تفکه معتاد باشد بان حتی که حانث نمیشود بسبب خوردن خربزه خشک ف زیراچه تفکه بان معتاد نیست ص و این معنی یافته میشود در سیب و خربزه و زردآلو پس حانث خواهد شد بسبب خوردن آن و معنی مذکور در خیار بزرگ و بادرنگ یافته نمیشود زیراچه آن از بقولات است هم در بیع و شرا و هم در اکل ف اما در بیع پس بجهت آنکه آنرا میفروشند با بقولات و اما در اکل پس بجهت آنکه آنرا می نهند در وقت خوردن همراه بقولات ص پس حانث نخواهد شد بسبب خوردن خیار و بادرنگ و اما انگور و خرما و انار در ان اختلافست چنانچه مذکور شد پس حانث میشود بسبب خوردن آن نزد صاحبین رح بجهت آنکه معنی تفکه یافته میشود در ان چه آن بهترین فواکه است و تنعم در ان بیش از فواکه دیگر است و حانث نمیشود نزد ابی حنیفه رح بجهت آنکه انگور و خرما را میخورند برای غذا و انار را میخورند بطریق دوا پس معنی تفکه در انها قاصر است چه آن مستعمل میشود برای حاجت بقا

ولهذا كان اليابس منها من التوابل او من الاقوات قال ولو حلف لا يأتدم فكل شئ اصطبغ به ادام والشواء ليس بادام والملح ادام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح كل ما يؤكل مع الخبز غالبا فهو ادام وهو رواية عن ابي يوسف رح لان الادام من المؤادمة وهي الموافقة وكل ما يؤكل مع الخبز موافق له كاللحم والبيض ونحوه ولهما ان الادام ما يؤكل تبعا والتبعية في الاختلاط حقيقة ليكون قائما به وفي ان لا يؤكل على الانفراد حكما وتمام الموافقة في الامتزاج ايضا والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحدها بل يشرب والملح لا يؤكل بانفراده عادة ولانه يذوب فيكون تبعا بخلاف اللحم وما يضاهيه لانه يؤكل وحده الا ان ينويه لما فيه من التشديد والعنب والبطيخ ليس بادام هو الصحيح واذا حلف لا يتغدى فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل لان ما بعد الزوال يسمى عشاء ولهذا يسمى الظهر احد صلوتي العشاء في الحديث والسحور من نصف الليل الى طلوع الفجر لانه ماخوذ من السحر ويطلق على ما يقرب منه ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة ويعتبر عادة اهل كل بلدة في حقهم ويشترط ان يكون اكثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فعبدي حر وقال عنيت شيئا دون شئ لم يدين

ولهذا خشک آن از مصالح دیگ است یا از قوت انسان مسئله ۱۷- اگر کسی حلف نماید که ادام نخواهد خورد پس ادام عبارت از نان خورش و بریان ادام نیست و نمک ادام است و این نزد ابی حنیفه رح و ابی یوسف رح است و گفته است محمد رح که آنچه خورده میشود با نان در اکثر اوقات پس آن ادام است و این یک روایت است از ابی یوسف رح زیرا چه ادام مشتق است از مواودمت یعنی موافقت و هر چیزیکه خورده میشود با نان موافقت دارد با نان چون گوشت و خایه مرغ و جز آن و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح اینست که ادام چیزیست که خورده میشود به تبعیت و تبعیت حقیقةً یافته میشود در صورت اختلاط تا آن قائم شود بنان و تبعیت یافته میشود حکماً در صورتیکه آن تنها خورده نشود و آنچه ابو یوسف رح گفته است که ادام مشتق از مواودمت یعنی موافقت است پس جواب آن اینست که موافقت کامل یافته میشود در امتزاج نیز و سرکه و غیره که از سیالات است تنها خورده نمیشود بلکه خیلط نموده میشود و نمک نیز تنها خورده نمیشود از روی عادت و نیز گداخته میگردد و پس تابع خواهد بود بخلاف گوشت و آنچه مثل آنست چه آن تنها خورده میشود ف پس بسبب خوردن آن حانث ص نخواهد شد مگر وقتیکه نیت آن نماید زیرا چه دران شدت است بر نفس ف و حالف را ولایت شدت است بر ذات خود ص بدانکه انگور و خربزه ادام نیست و همین صحیح است مسئله ۱۸- اگر کسی حلف نماید که لا یتغدی یعنی طعام چاشت نخواهد خورد پس خوردن طعام غدا عبارتست از آنکه بخورد از وقت طلوع فجر تا وقت ظهر و طعام عشا عبارتست از آنکه بخورد از وقت نماز ظهر تا نصف شب زیرا چه از ما بعد زوال آفتاب وقت عشاست لهذا در حدیث نبوی صلعم نماز ظهر را یکی از دو نماز عشا گفته شده است ف و بعضی گفته اند که این در عرف آنها بود اما در عرف ما پس وقت عشا بعد از وقت نماز عصر است ص و سحور یعنی طعام سحر عبارتست از طعامیکه خورده شود از نصف شب تا طلوع فجر زیرا چه وقت سحر که سحور از آن ماخوذ است از نصف شب تا طلوع فجر است و بدانکه هرگاه کسی حلف نماید که نخواهد خورد طعام چاشت را یا طعام عشا را پس مقصود از آن شبع است ف یعنی سیر خوردن است ص از روی عادت و معتبر عادت اهل هر شهر است در حق آنها و لیکن شرط است که زیاده خورد از نصف شبع مسئله ۱۹- اگر شخصے حلف نماید که ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر یعنی اگر بپوشم یا بخورم یا بنوشم پس بنده من آزاد است و بگوید که مراد من پوشیدن این پارچه است نه آن پارچه پس قبول نیست قول وی اصلا

فی القضاء وغیرہ لان النیۃ انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاھیہ غیر مذکور تنصیصا والمقتضی لا عموم لہ فلغت نیۃ التخصیص فیہ وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصۃ لانہ نکرۃ فی محل الشرط فتعم فعملت نیۃ التخصیص فیہ الا انہ خلاف الظاھر فلا یدین فی القضاء قال ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منہا باناء لم یحنث حتی یکرع منہا کرعا عند ابی حنیفۃ رح وقالا اذا شرب منہا باناء یحنث لانہ المتعارف المفہوم ولہ ان کلمۃ من للتبعیض وحقیقتہ فی الکرع وھی مستعملۃ ولھذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا وان حلف لا یشرب من ماء دجلۃ فشرب منہا باناء حنث لانہ بعد الاغتراف بقی منسوبا الیہ وھو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نھر یاخذ من دجلۃ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ھذا الکوز الیوم فامرأتہ طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیہ ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کلہ یعنی اذا مضی الیوم وعلی ھذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالی واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہ التصور عندھما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تنعقد للبر فلا بد من تصور البر

نہ از روی حکم قاضی ونہ از روی دیانت بخلاف صورت خوردن وپوشیدن زیرا چہ نیت صحیح نیست مگر در ملفوظ و پارچہ و مانند آن مذکور نیست در کلام و مقتضای آن ہم عام نیست پس نیت تخصیص لغو خواہد بود در ان و اگر بگوید ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا فعبدی حر اعنی اگر پارچہ بپوشم یا طعام بخورم یا شراب بنوشم پس بندہ من آزاد است ف و بگوید کہ مراد من این پارچہ ست نہ آن پارچہ مثلا ص پس مقبول نیست قول وی از روی قضا و مقبول ست از روی دیانت زیرا چہ لفظ ثوب و طعام و شراب کہ درینجا مذکور ست ان نکرہ است در محل شرط پس عام خواہد بود و نیت تخصیص دران میتواند شد و لیکن نیت تخصیص خلاف ظاہر ست لہذا مقبول نخواہد شد قول وی در حکم قاضی مسئلہ ۲ - اگر کسی حلف نماید کہ لا یشرب من دجلۃ اعنی آب نخواہد خورد از دجلہ و بعد از ان آب بردارد از ان دجلہ در آوندی و بخورد پس حانث نمیشود مگر اینکہ آب از دجلہ بدہن بردارد و بخورد پس حانث میشود و این نزد ابوحنیفہ رح ہست و گفتہ اند صاحبین رح کہ حانث میشود اگر بخورد آب دجلہ با آوندی زیرا چہ ہمین متعارف است و دلیل ابوحنیفہ رح اینست کہ کلمہ من برای تبعیض ہست و مستعمل ہست در معنی حقیقی آنکہ بر داشتن آب بدہن ست ولہذا حانث میشود اگر بردارد آب را بدہن بالاجماع پس ممنوع ہست استعمال آن بمعنی مجازی اگرچہ متعارف ہست مسئلہ ۱۲ اگر حلف نماید کہ لا یشرب من ماء دجلۃ اعنی نخواہد خورد از آب دجلہ و بعد از ان بخورد آب دجلہ با آوندی پس حانث میشود زیرا چہ آب دجلہ بعد از آنکہ از دست برداشتہ بخورد منسوب میشود آن آب بسوی آن دجلہ و ہمین شرط ہست پس حانث خواہد شد چنانچہ حانث میشود در صورت مذکورہ وقتیکہ بخورد آب را از نہری ف خرد ص کہ بر آمدہ ہست از ان دجلہ مسئلہ ۲۲ اگر شخصے بگوید کہ اگر نخورم آبیکہ درین کوزہ ہست امروز پس بزن من طلاق ہست و حال آنکہ دران کوزہ آب نیست پس او حانث نمیشود و اگر آب باشد دران کوزہ و لیکن ریختہ شود آن آب پیش از رسیدن شب پس او حانث نمیشود نزد ابوحنیفہ و محمد رح و گفتہ است ابو یوسف رح کہ حانث میشود در جمیع صورتہا وقتیکہ بگذرد آن روز و برہمین اختلافست وقتیکہ سوگند خدا خوردہ باشد ف اعنی گفتہ باشد کہ بخدا نخواہم خورد آبیکہ درین کوزہ ہست امروز ص و قاعدہ اینست کہ نزد ابی یوسف رح امکان بر شرط نیست برای انعقاد یمین و بقای ان و نزد ابی حنیفہ و محمد رح امکان بر شرط است برای انعقاد یمین و بقای آن زیرا چہ یمین منعقد میشود برای بر پس ضرورست کہ بر ممکن متصور باشد

لیمکن ایجابُه ولَو انه امكن القول بانعقاده موجبًا للبر على وجه يظهر فى حق الخَلف وهو الكفارة قلنا لابد من تصور الاصل لينعقد فى حق الخلف ولهذا لاينعقد الغموس موجبا للكفارة ولوكانت اليمين مطلقة ففى الوجه الاول لايحنث عندهما وعند ابى يوسف رح يحنث فى الحال وفى الوجه الثانى يحنث فى قولهم جميعا فابو يوسف رح فرق بين المطلق و الموقت ووجه الفرق ان التاقيت للتوسعة فلا يجب الفعل الا فى آخر الوقت فلا يحنث قبله وفى المطلق يجب البر كما فرغ وقد عجز فيحنث فى الحال وهما فرقا بينهما ووجه الفرق ان فى المطلق يجب البر كما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد عليه اليمين يحنث فى يمينه كما اذا مات الحالف والماء باق اما فى الموقت يجب البر فى الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه وتبطل اليمين كما اذا عقده ابتداء فى هذه الحالة **قال** ومن حلف ليصعدن السماء اوليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها وقال زفر رح لاتنعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر متصور حقيقة

تا او واجب گرداند بر خود و دلیل ابی یوسف رح اینست کہ بر اگرچہ ممکن نیست ولیکن خلف آن کہ کفارہ است ممکن است پس جائز است کہ یمین منعقد شود بانیطور کہ موجب کفارہ باشد و جواب ش اینست کہ ضرورست کہ اصل ممکن باشد تا انعقاد یمین صحیح گردد چہ اگر اصل ممکن نباشد بچہ طور منعقد خواہد شد یمین بانیطور کہ موجب خلف باشد و لہذا منعقد نمیشود یمین غموس بانیطور کہ موجب کفارہ باشد و اگر در صورت مذکورہ لفظ امروز مذکور نباشد بلکہ یمین مطلق باشد **ف** بانیطور کہ بگوید اگر نخورم آبیکہ درین کوزہ است پس بر زن من طلاق است **ص** پس اگر آب نباشد دران کوزہ حانث نمیشود نزد ابی حنیفہ و محمد رح و نزد ابی یوسف رح حانث میشود در ہمان ساعت و اگر آب باشد دران ولیکن ریختہ شود پیش از رسیدن شب حانث میشود نزد جمیع علمای ما رح پس ابو یوسف رح فرق میکند میان مطلق و مقید **ف** چہ او میگوید کہ در صورت مقید حانث میشود بعد از گذشتن روز و در صورت مطلق حانث میشود ہمان ساعت کہ فارغ شود از تکلم آن **ص** و وجہ فرق اینست کہ تعیین وقت برای توسعہ است پس فعل واجب نخواہد شد مگر در آخر وقت لہذا حانث نخواہد شد پیش از آن و در صورت مطلق واجب میشود بر ہرگاہ فارغ گردد از تکلم و او عاجز است لہذا حانث خواہد شد بالفعل و ابو حنیفہ و محمد رح نیز فرق می نمایند میان مطلق و مقید **ف** چہ ایشان میگویند در صورتیکہ مطلق باشد یمین و آب باشد دران کوزہ و ریختہ شود آب پس حانث میشود و در صورت مقید حانث نمیشود **ص** و وجہ فرق اینست کہ در صورت مطلق واجب میشود بر ہرگاہ فارغ گردد از تکلم و ہرگاہ فوت شد بر بسبب باقی نماندن چیزیکہ عقد یمین نمود و بود بران حانث خواہد شد در یمین خود **ف** زیرا چہ محلوف علیہ فوت شدہ است درینصورت بعد از وجوب بر **ص** چنانچہ در صورت مذکورہ اگر بمیرد حالف و آب باقی باشد دران کوزہ **ف** حانث میشود ہمچنین دینجا نیز **ص** واما در صورتیکہ یمین مقید باشد پس واجب میشود بر در جزو اخیر ازان وقت و درین ہنگام بر متصور نیست زیرا چہ آب مذکور کہ محل بر است باقی نماند دران وقت و ہرگاہ متصور نماند پس واجب نخواہد شد بر لہذا باطل خواہد شد یمین چنانچہ باطل میشود یمین در صورتیکہ آب نباشد دران کوزہ اصلا مسئلہ ۲۴ - اگر شخصی حلف نماید کہ ہر آئینہ بالای آسمان خواہم رفت یا ہر آئینہ این سنگ را طلا خواہم نمود پس منعقد میشود یمین و بعد آن حانث میشود و گفتہ است زفر رح کہ یمین منعقد نمیشود چہ بر آسمان رفتن و طلا نمودن سنگ محال است از روی عادت پس آن مانند محال است حقیقۃً پس منعقد نخواہد شد یمین و دلیل علمای ما رح اینست کہ بر درینصورت متصور است حقیقۃً

لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا ترى ان الملائكة يصعدون الى السماء وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسئلة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد

باب اليمين في الكلام

قال ومن حلف لا يكلم فلانا فكلمه وهو بحيث يسمع الا انه نائم حنث لانه قد كلمه ووصل الى سمعه لكنه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافله وفي بعض روايات المبسوط شرط ان يوقظه وعليه مشايخنا لانه اذا لم ينتبه كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته ولو حلف لا يكلمه الا باذنه فاذن له ولم يعلم بالاذن حتى كلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذي هو الاعلام او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماع وقال ابو يوسف رحمه الله لا يحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه يتم بالآذن كالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا كذلك الاذن على ما مر قال وان حلف لا يكلمه شهرا فهو من حين حلف

زیرا چه بر آسمان رفتن ممکن ست حقیقةً آیا نمی بینی که فرشتگان خدا تعالی بالای آسمان میروند و همچنین طلا گشتن سنگ ممکن است بایطور که الله تعالی گرداند آن سنگ را و هرگاه محلوف علیه ممکن است یمین منعقد خواهد شد بایطور که موجب کفاره خواهد شد و بعد ازان حانث خواهد شد بسبب آنکه او عاجز است از اتیان محلوف علیه از روی عادت چنانچه اگر بمیرد حالف ف یعنی از اتیان محلوف علیه ص پس او حانث میشود با وجودیکه احتمال دارد که باز زنده گردد ف همچنین درینجا نیز ص بخلاف مسئله کوزه آب زیرا چه خوردن آب محلوف علیه در هر دو صورت متصور نیست پس یمین منعقد نخواهد شد والله اعلم

باب یمین در کلام مسئله ۱- اگر شخصی حلف نماید بایطور که تکلم نخواهم کرد از فلان و بعد ازان تکلم نماید با وی در حالیکه فلان مذکور خوابیده است در مکانیکه شنیده میشود کلام وی ازان مکان پس او حانث میشود زیرا چه او تکلم نمود با وی و رسید کلام وی تا گوشش ولیکن او نفهمید کلام را بسبب خواب پس چنان شد که شخص مذکور ندا کرد فلان را در حالیکه او در مکانیست که شنیده میشود کلام وی ازان مکان ولیکن نفهمید آنرا بسبب غفلت ف چه او حانث میشود درین صورت پس همچنین درینجا نیز ص و در بعضی از روایات مبسوط مذکور است که شرط حنث آنست که کلام مذکور بیدار کند آنرا و مشایخ ما رح نیز قائل اند باین زیرا چه اگر بیدار نگشت خواهد بود مانند آنکه ندا کند آنرا از مکان بعید بایطور که شنیده نمی شود آواز آن ازان مکان ف چه درین صورت حانث نمیشود پس همچنین درینجا نیز ص مسئله ۲- اگر شخصی حانث نمود که سخن نخواهد کرد از فلان مگر باذن وی و او اذن داد ولیکن مطلع نشد آن شخص بر اذن تا آنزمان که تکلم نمود با وی پس او حانث میشود زیرا چه اذن مشتق است از اذان که عبارتست از اعلام یا عبارتست از وقوع در گوش و آن یافته نمیشود مگر بشنیدن و گفته است ابویوسف رح که حانث نمیشود زیرا چه اذن عبارتست از اطلاق و آن تمام میشود بسبب اذن دهنده یعنی موقوف نیست بر امر دیگر ص مانند رضا ف یعنی اگر حلف نماید که تکلم نخواهد کرد از فلان مگر برضای وی و فلان راضی شود به تکلم ولیکن مطلع نشود آن شخص بر رضای وی تا آنزمان که تکلم نماید با وی پس او حانث نمیشود زیرا چه رضا تمام میشود بسبب رضا مندی فقط و موقوف نمی ماند بر امر دیگر همچنین درینجا نیز ص و جواب آن اینست که رضا از اعمال قلب است و اذن چنین نیست بنابر آنچه مذکور شد مسئله ۳- اگر شخصی حلف نماید که لا یکلم فلانا شهرا یعنی تکلم نخواهد کرد از فلان یکماه پس ابتدای وقت از وقت حلف است

لانه لو لم يذكر الشهر تتابد اليمين وذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقي الذي يلي يمينه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا لانه لو لم يذكر الشهر لا يتابد اليمين فكان ذكره لتقدير الصوم به وانه منكر فالتعيين اليه وان حلف لا يتكلم فقرأ القرآن في صلوته لا يحنث وان قرأ في غير صلوته حنث وعلى هذا التسبيح والتهليل والتكبير وفي القياس يحنث فيهما وهو قول الشافعي رح لانه كلام حقيقة ولنا انه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا قال عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وقيل في عرفنا لا يحنث في غير الصلوة ايضا لانه لا يسمى متكلما بل قارئا ومسبحا ولو قال يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فهو على الليل والنهار لان اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والكلام لا يمتد وان عنى النهار خاصة دين في القضاء لانه مستعمل فيه ايضا وعن ابي يوسف رح انه لا يدين في القضاء لانه خلاف المتعارف ولو قال ليلة اكلم فلانا فهو على الليل خاصة لانه حقيقة في سواد الليل كالنهار للبياض خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت ولو قال ان كلمت فلانا الا ان يقدم فلان او قال حتى يقدم فلان او قال الا ان ياذن فلان او حتى ياذن فلان فامرأته طالق فكلمه قبل القدوم والاذن حنث ولو كلمه بعد القدوم والاذن

زیرا چه اگر او ذکر ماه نمیکرد حلف واقع میشد بر ترک تکلم دایما پس ذکر ماه برای اخراج ماورای یکماه است پس آنچه متصل یمین وی است داخل خواهد بود در یمین بدلالت حال ف که حالت غصه است زیرا چه باعث بر یمین مذکور غصه است که رو داده است او را فی الحال پس منع خواهد بود تکلم با وی فی الحال ص بخلاف وقتیکه بگوید والله لاصومن شهرا یعنی بخدا هرآینه روزه خواهم داشت یکماه زیرا چه اگر ذکر یکماه نماید یمین واقع نمیشود بر صوم دایما پس ذکر شهر برای تقدیر روزه است بیکماه و لفظ شهر نکره است و متعین نیست پس تعیین آن مفوض خواهد شد بسوی حالف مسئله ۱۳ اگر شخصی حلف نماید باینطور که بگوید تکلم نخواهد کرد و بعد آن قرآن بخواند در نماز پس او حانث نمیشود و اگر قرآن بخواند در غیر نماز حانث میشود و برین قیاس است تسبیح و تهلیل و تکبیر ف یعنی اگر تسبیح و تهلیل و تکبیر نماید در نماز حانث نمیشود و در غیر نماز حانث میشود ص و این از روی استحسان است و قیاس اینست که حانث شود در هر دو صورت و همین قول شافعی رح است زیرا چه قرآن و تسبیح و جز آن کلام است حقیقة و دلیل علمای ما ره اینست که آن در نماز کلام نیست نه عرفا و نه شرعا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که این نماز من صلاحیت این ندارد که باشد در آن چیزی از کلام انسان و بعضی گفته اند که در عرف ما حانث نمیشود در غیر نماز نیز زیرا چه قایل این کلمات را متکلم نمیگویند بلکه قاری و مسبح میگویند ف و همچنین فتوی است ص مسئله ۱۴ اگر شخصی بگوید که یوم اکلم فلانا فامرأته طالق یعنی روزیکه تکلم نمایم از فلان پس بر زن وی طلاق است پس این شامل است روز و شب هر دو را زیرا چه اسم یوم وقتیکه مقارن شود بفعلیکه ممتد نباشد پس مراد از آن مطلق وقت میشود چنانکه در قرآن مجید است ومن یولهم یومئذ دبره یعنی وقتیکه بگرداند کسی پشت خود را بسوی آنها و کلام ممتد نیست پس مراد از آن مطلق وقت خواهد بود و اگر گوید حالف که من نیت روز نموده ام از آن بخصوصه مقبول است قول وی نزد قاضی زیرا چه آن مستعمل است در روز نیز و مرویست از ابی یوسف رح که مقبول نیست قول وی نزد قاضی چه آن خلاف متعارف است و اگر حالف بجای یوم لفظ لیل گفته باشد باینطور که لیلة اکلم فلانا پس مراد از آن شب است فقط زیرا چه معنی حقیقی لیل شب است چنانچه معنی حقیقی نهار روز است و لیکن استعمال لیل در معنی مطلق وقت نیامده است مسئله ۱۵ اگر بگوید شخصی ان کلمت زیدا الا ان یقدم فلان فامرأته طالق یعنی اگر تکلم نمایم با زید مگر اینکه بیاید فلان پس بر زن وی طلاق است و بعد از آن تکلم نماید از زید پیش از آمدن فلان پس او حانث میشود و اگر تکلم نماید از فلان بعد از آمدن فلان

لم یحنث لانه غایة والیمین باقیة قبل الغایة ومنتهیة بعدها فلا یحنث بالکلام بعد انتهاء الیمین وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسف رح لان الممنوع عنه کلام ینتهی بالاذن والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعنده التصور لیس بشرط فعند سقوط الغایة یتابد الیمین ومن حلف لا یکلم عبد فلان ولم ینو عبدًا بعینه او امرأة فلان او صدیق فلان فباع فلان عبده او بانت منه امرأته او عادی صدیقه فکلمهم لم یحنث لانه عقد یمینه علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافة ملك او اضافة نسبة ولم یوجد فلا یحنث قال رض هذا فی اضافة الملك بالاتفاق وفی اضافة النسبة عند محمد رح یحنث کالمرأة والصدیق قال فی الزیادات لان هذه الاضافة للتعریف لان المرأة والصدیق مقصودان بالهجران فلا یشترط دوامها فیتعلق الحکم بعینه کما فی الاشارة ووجه ما ذکرههنا وهو روایة الجامع الصغیر

حانث نمیشود وهمچنین اگر بگوید ان کلمت زیدا حتی یقدم یا بگوید الا ان یاذن فلان یا بگوید حتی یاذن فلان فامرأته طالق یعنی اگر تکلم نمایم با زید حتی که بیاید فلان یا بگوید مگر اینکه اذن دهد فلان یا بگوید حتی که اذن دهد فلان پس بر زن وی طلاق است وبعد ازان تکلم نماید از فلان پیش از آمدن فلان یا پیش از اذن فلان پس او حانث میشود واگر تکلم نماید بعد از آمدن یا بعد از اذن پس او حانث نمی شود زیرا چه آمدن واذن غایت یمین است ویمین باقی میماند پیش از غایت ومنتهی میشود بعد از غایت پس او حانث نخواهد شد بعد از تمامی یمین ودر صورت مذکوره اگر بمیرد زید ساقط میشود یمین بخلاف ابی یوسف رح چه نزد او ساقط نمیشود ف یا که حانث میشود اگر تکلم نماید با فلان ص ودلیل ابی حنیفه رح ومحمد رح اینست که ممنوع کلامیست که تمام میگردد بسبب آمدن یا بسبب اذن زید وبعد از مردن زید متصور وممکن نیست کلام مذکور پس ساقط خواهد شد یمین نزد ابی یوسف رح امکان آن شرط نیست پس وقتیکه ساقط شود غایت بسبب مردن زید باقی خواهد ماند یمین علی الدوام مسئله - اگر شخصے حلف نماید که تکلم نخواهم کرد از بنده فلان ونیت بنده معین نکند یا بگوید که تکلم نخواهم کرد از زن فلان یا از دوست فلان وبعد ازان بفروشد فلان بنده خود را یا بائن گردد زن وی یا دشمن شود دوست وی وبعد ازان تکلم کند حالف با انها پس او حانث نمیشود زیرا چه یمین او منعقد شده است بر فعلیکه واقع است آن فعل بر فعلیکه مضاف ومنسوب است بسوی فلان خواه اضافت ملک باشد ف چنانچه در بنده ص یا اضافت نسبت ف چنانچه در زوجه ودوست ص وآن فعل یافته نشد پس او حانث نخواهد شد قال رض این روایت جامع صغیر است واما روایت غیر جامع صغیر پس در صورت اضافت ملک متفق علیه است واما در صورت اضافت نسبت پس نزد محمد رح حانث میشود بجهت آنکه اضافت مذکوره صرف برای تعریف است ف نه برای تقیید ص چه جائز است که ترک تکلم از آنها مقصود باشد زیرا چه هر واحد از آنها قابل است که دشمن داشته شود وبسبب ذوات آن نه بسبب اضافت آنها بسوی فلان پس دوام اضافت شرط نخواهد بود لهذا متعلق خواهد شد حکم بعین هر واحد از آنها چنانچه در صورت اشارت ف یعنی اگر حلف نماید که تکلم نخواهم کرد ازین دوست فلان یا ازین زن فلان وبعد ازان تکلم نماید از آنها بعد از آنکه دشمن گردد دوست مذکور وبائن گردد زن مذکوره پس او حانث میشود همچنین درینجا نیز ص ووجه روایت جامع صغیر است

انه يحتمل ان يكون غرضه هجرانه لاجل المضاف اليه ولهذا لم يعينه فلا يحنث بعد زوال الاضافة بالشك وان كانت يمينه على عبد بعينه بان قال عبد فلان هذا او امرأة فلان بعينها او صديق فلان بعينه لم يحنث في العبد وحنث في المرأة والصديق وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحنث في العبد ايضا وهو قول زفر رح وان حلف لا يدخل دار فلان هذه فباعها ثم دخلها فهو على هذا الاختلاف وجه قول محمد وزفر رح ان الاضافة للتعريف والاشارة ابلغ منها لكونها قاطعة للشركة بخلاف الاضافة فاعتبرت الاشارة ولغت الاضافة وصار كالصديق والمرأة ولهما ان الداعي الى اليمين معنى في المضاف اليه لان هذه الاعيان لا تهجر ولا تعادى لذواتها وكذا العبد لسقوط منزلته بل لمعنى في ملاكها فتتقيد اليمين بحال قيام الملك بخلاف ما اذا كانت الاضافة اضافة نسبة كالصديق والمرأة لانه يعادى لذاته فكانت الاضافة للتعريف والداعي لمعنى في المضاف اليه غير ظاهر لعدم التعيين بخلاف ما تقدم قال وان حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه ثم كلمه

که احتمال دارد که غرض حلف کننده ترک تکلم از آنها باشد باین جهت که آنها مضاف و منسوب اند بسوی فلان و لهذا معین نکرده است آنها را ف بانطور که اشارت نماید و نیز احتمال دارد که ترک تکلم از آنها مقصود باشد ص پس شک هست در اینکه اضافت مقصود است یا نه و هرگاه چنین شد پس حالف مذکور حانث نخواهد شد بعد از زائل شدن اضافت آنها بسوی فلان بسبب شک و اگر آن شخص حلف نموده بر بنده معین بانطور که گفته باشد تکلم نخواهم کرد ازین بنده فلان یا ازین زن فلان یا ازین دوست فلان ف و تکلم نموده باشد آن شخص از آنها بعد از آنکه فروخته باشد فلان بنده خود را یا بائن شده باشد زن وی یا دشمن شده باشد دوست وی ص پس او حانث نمیشود در صورت بنده و حانث میشود در صورت زن و دوست و این قول ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و گفته است محمد رح که حانث میشود در صورت بنده نیز و همین قول زفر رح است و اگر حلف نماید شخصی بانطور که داخل نخواهم شد درین سرای فلان ف یا سوار نخواهم شد برین ستور فلان ص و داخل شود آن شخص دران سرا ف یا سوار شود بران ستور ص بعد از آنکه فروخته باشد آن شخص سرای مذکور را ف یا ستور مذکور را ص پس دران نیز اختلاف مذکور است و دلیل محمد و زفر رح آنست که اضافت بنده برای تعریف است و اشارت ابلغ است در تعریف نسبت اضافت چه دران احتمال شرکت باقی نمیماند لهذا معتبر خواهد شد اشارت و لغو خواهد شد اضافت و خواهند شد مانند دوست و زن و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح آنست که باعث یمین مذکور در صورت بنده و سرای ف و ستور ص آن معنی است که یافته میشود در مضاف الیه زیرا چه عین سرای ف و ستور ص قابل این نیست که دشمن داشته شود بنفسها و همچنین بنده مذکور نیز زیرا چه او ساقط است از درجه اعتبار پس ترک این چیزها بسبب معنی است که یافته میشود در مالک آن پس یمین مقید خواهد بود بقیام ملک مالک بخلاف وقتیکه باشد اضافت نسبت چون نسبت زن و دوست چه جدائی و دشمنی از ذات آنها مقصود میشود پس اضافت آنها برای تعریف خواهد بود و فقط و ظاهر نیست اینکه باعث یمین مذکور معنی که یافته شده است در ذات آنها نه در ذات مضاف الیه بجهت آنکه متعین نکرده است مضاف را بخلاف صورت بنده و سرای ف و ستور ص در صورتها مضاف قابل این نیست که دشمن داشته شود بذاته بلکه بسبب معنی که یافته میشود در مضاف الیه که مالک است ص مسئله - اگر شخصی حلف نمود که تکلم نخواهم نمود با صاحب این طیلسان و بعد از آن فروخت آن طیلسان مذکور را صاحبش و بعد از آن تکلم نمود آن شخص از صاحب طیلسان

حنث لان ھذہ الاضافۃ لایحتمل الا التعریف لان الانسان لایعادی لمعنًی فی الطیلسان فصار کما اذا اشار
الیہ ومن حلف لایکلم ھذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر
لغو وھذہ الصفۃ لیست بداعیۃ الی الیمین علی مامر من قبل **فصل قال** ومن حلف لایکلمہ حینا او زمانا
او الحین او الزمان فھو علی ستۃ اشھر لان الحین قد یراد بہ الزمان القلیل وقد یراد بہ اربعون
سنۃ قال اللہ تعالی ھل اتی علی الانسان حین من الدھر وقد یراد بہ ستۃ اشھر قال اللہ
تعالی تؤتی اکلھا کل حین وھذا ھو الوسط فینصرف الیہ وھذا لان الیسیر لایقصد بالمنع لوجود الامتناع
فیہ عادۃ والمؤبد لایقصد بہ غالبا لانہ بمنزلۃ الابد ولو سکت عنہ یتابد فیتعین
ماذکرناہ وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال مارأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنیً
وھذا اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی شیئا فھو علی مانوی لانہ نوی حقیقۃ کلامہ وکذلک
الدھر عندھما وقال ابوحنیفۃ رحمہ اللہ الدھر لاادری ماھو وھذا الاختلاف فی المنکر ھو الصحیح

پس او حانث میشود زیرا چہ اضافت مذکور صرف برای تعریف است چہ انسان را عداوت نیست بالطیلسان پس
چنان شد کہ اشارت نماید بطرف صاحب طیلسان ف یعنی بگوید کہ تکلم نخواہم نمود با این صاحب طیلسان و درینصورت حانث
میشود پس ہمچنین درینجا نیز ص **مسئلہ ۹**- اگر شخصی حلف نماید کہ تکلم نخواہم نمود با این جوان و بعد ازان تکلم نماید با وی در حالت پیری
پس او حانث میشود زیرا چہ حکم متعلق شدہ است بمشار الیہ بجہت آنکہ صفت در حاضر لغو است و صفت جوانی داعی نیست بسوی یمین مذکور
چنانچہ سابق مذکور شد واللہ اعلم

فصل مسئلہ ۱- اگر حلف نماید باینطور کہ بگوید لااکلم فلانا حینا او زمانا او الحین او الزمان پس مراد از حین یا زمان شش ماہ است
زیرا چہ از حین گاہی ارادہ نمودہ میشود زمان قلیل چنانکہ فرمودہ است خدا تعالے در قرآن مجید پاک است خدا تعالے حین شام کردن شما
و صبح کردن شما یعنی وقت نماز شام و گاہی ارادہ نمودہ میشود بآن چہل سال چنانچہ فرمودہ است خدا تعالی آیا آمد بر انسان حینی از دہر یعنی
چہل سال و گاہی ارادہ نمودہ میشود بآن شش ماہ چنانچہ فرمودہ است خدا تعالے ثمر میدہند درختہای خرما در ہر حین یعنی
در ہر شش ماہ و شش ماہ متوسط است ف میان قلیل و کثیر ص پس مراد ازان شش ماہ خواہد بود و سر آن اینست کہ زمان قلیل مقصود نمیشود
بمنع تکلم چہ امتناع ازان یافتہ میشود در زمان قلیل از روی عادت ف پس درینصورت برای امتناع حاجت یمین نیست ص
و مدت دراز نیز مقصود بمنع نمیشود غالبا زیرا چہ آن بمنزلہ دوام است و اگر ساکت میماند و بیان مدت نمی نمود ف باینطور کہ ذکر حین نمیکرد
پس یمین منعقد میشد بر ترک کلام علی الدوام و ہر گاہ ذکر حین نمود پس معلوم شد کہ مقصود وی دوام نیست ف چہ اگر مقصود وی
دوام بودی ساکت ماندی یا لفظ ابد گفتی و ہر گاہ چنین شد ص پس متعین گشت کہ مقصود وی ازان مدت شش ماہ است ہمچنین
لفظ زمان نیز زیرا چہ آن مستعمل است در معنی حین و آنچہ کہ مذکور شد وقتیست کہ حالف مذکور ہیچ نیت نکردہ باشد و اگر نیت کردہ باشد
امر دیگر را پس مراد ازان ہمان خواہد بود کہ نیت آن کردہ است زیرا چہ آن معنی حقیقی کلام مذکور است و ہمچنین است لفظ دہر نزد صاحبین رحمہما اللہ
و گفتہ است ابوحنیفہ رحمہ اللہ کہ نمی فہمیم کہ لفظ دہر چہ معنی دارد و این اختلاف وقتیست کہ لفظ دہر معرف بلام نباشد و ہمین صحیح است

اما المعرف بالالف واللام يراد به الابد عرفا لهما ان دهرا يستعمل استعمال الحين والزمان يقال ما رأيتك منذ حين ومنذ دهر بمعنى وابو حنيفة رح توقف فى تقديره لان اللغات لا تدرك قياسا والعرف لم يعرف استمراره لاختلاف فى الاستعمال ولو حلف لا يكلمه اياما فهو على ثلثة ايام لانه اسم جمع ذكر منكرا فيتناول اقل الجمع وهو الثلث ولو حلف لا يكلمه الايام فهو على عشرة ايام عند ابى حنيفة رح وقالا على الاسبوع ولو حلف لا يكلمه الشهور فهو على عشرة اشهر عنده وعندهما على اثنى عشر شهرا لان اللام للمعهود وهو ما ذكرنا لانه يدور عليها وله انه جمع معرف فينصرف الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع وذلك عشرة وكذا الجواب عنده فى الجمع والسنين وعندهما ينصرف الى العمر لانه لا معهود دونه ومن قال لعبده ان خدمتنى اياما كثيرة فانت حر فالايام الكثيرة عند ابى حنيفة رح عشرة ايام لانه اكثر ما يتناوله اسم الايام وقالا سبعة ايام لان ما زاد عليها تكرار وقيل لو كان اليمين بالفارسية ينصرف الى سبعة ايام لانه يذكر فيها بلفظ الفرد دون الجمع

باب اليمين فى العتق والطلاق

ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذلك اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرة لان الموجود مولود فيكون ولدا حقيقة ويسمى به فى العرف

و اما اگر لفظ مذکور معرف بلام باشد پس مراد ازان دوام است در عرف و دلیل صاحبین رح آنست که لفظ دهر استعمال نموده میشود در معنی حین و زمان و ابو حنیفه رح توقف نموده است در تقدیر زیرا چه معنی لغت بقیاس دریافته نمیشود و استمرار عرف نیز معلوم نشده است بسبب اختلاف استعمال
مسئله ۲- اگر شخصی حلف نماید باینطور که بگوید لا اکلم فلانا ایاما پس مراد از ایام سه روز است زیرا چه ایام اسم جمع است که منکر ذکر کرده شده است پس شامل خواهد بود اقل جمع را که سه روز است و اگر حلف نماید لا اکلمه الایام پس مراد ازان ده روز است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که مراد ازان ایام هفته است و اگر حلف نماید لا اکلم الشهور پس مراد ازان ده ماه است نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح دوازده ماه زیرا چه لام برای عهد است و معهود نیست مگر هفته و دوازده ماه که سال است و دلیل ابی حنیفه رح آنست که آن جمع معرف بلام است پس محمول خواهد شد بر تقاضای چیزیکه مذکور بلفظ جمع میشود و آن ده است و اگر حلف نماید که لا اکلمه الجمع یعنی تکلم نخواهد کرد ازان جمعها یا حلف نماید لا اکلمه السنین یعنی تکلم نخواهد کرد ازان سالها پس نزد ابی حنیفه رح مراد از لفظ جمع ده جمعه است و مراد از لفظ سنین ده سال است و نزد صاحبین رح مراد از هر دو لفظ تمام مدت عمر است زیرا چه درین صورت سوای عمر دیگر چیزی معهود نیست مسئله ۳- اگر شخصی بگوید با بنده خود ان خدمتنی ایاما کثیرة فانت حر پس مراد از ایام کثیره نزد ابی حنیفه رح ده روز است زیرا چه ده روز اکثر چیزیست که شامل است آنرا لفظ ایام که جمع است و نزد صاحبین رح مراد ازان هفت روز است زیرا چه آنچه زیاده بر هفت روز است آن مکرر است و بعضی گفته اند که اگر کسی حلف نماید بزبان فارسی ف باینطور که بگوید اگر خدمت من کنی روزهای بسیار تو آزادی ص پس مراد از روزهای بسیار هفت روز است ف باتفاق ص زیرا چه در فارسی فرق نیست میان زیاده از ده روز و میان کمتر از ده روز چه گفته میشود ده روز و یازده روز بلفظ مفرد در هر دو صورت نه بلفظ جمع ف تا محمول شود لفظ جمع بر ده روز والله اعلم

باب یمین در عتق و طلاق مسئله ۱- اگر شخصی بگوید بزن خود هرگاه ولدی بزائی پس تو طلاق است ولیکن ازان متولد شود ازان فرزند مرده پس واقع میشود طلاق بروی و همچنین اگر بگوید بکنیز خود هرگاه ولدی بزائی پس تو آزادی ف و اینجا نیز فرزند مرده پس او آزاد میشود ص بجهت آنکه ولادت ولد که شرط است یافته میشود زیرا چه ولد مرده ولد است حقیقة و در عرف نیز اورا ولد گویند

ويعتبر ولداً في الشرع حتى تنقضي به العدة والدم بعده نفاس والامة ام ولد له فيتحقق الشرط وهو ولادة

الولد ولو قال اذا ولدت ولداً فهو حر فولدت ولداً ميتاً ثم آخر حياً عتق الحي وحده عند ابي حنيفة رح

وقالا لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا فتنحل اليمين لا الى جزاء لان الميت

ليس بمحل للحرية وهي الجزاء ولابي حنيفة رح ان مطلق اسم الولد مقيد بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرية

جزاءً وهي قوة حكمية تظهر في دفع تسلط الغير ولا تثبت في الميت فيتقيد بوصف الحيوة فصار كما اذا قال

اذا ولدت ولداً حياً بخلاف جزاء الطلاق وحرية الام لانه لا يصلح مقيداً واذا قال اول عبد اشتريه

فهو حر فاشترى عبداً عتق لان الاول اسم لفرد سابق فان اشترى عبدين معاً ثم آخر

و در شرع هم ولدیت آن معتبر است لهذا عدت منقضی میشود بسبب آن و همچنین خونیکه می آید زن مذکوره را بعد از تولد فرزند مرده آنرا نفاس میگویند و همچنین مادر فرزند مذکور ام ولد میشود ف وقتیکه کنیز باشد و دعوت ولد مذکور کرده باشد خواجه آن کنیز

ص مسئله ۲ اگر بگوید شخصی بکنیز خود هرگاه ولدی بزائی پس آن ولد آزاد است و او زائید فرزند مرده را و بعد ازان زائید فرزند دیگر زنده را پس آزاد میشود آن فرزند زنده فقط ف یعنی همان آزاد میشود نه فرزند دیگر که متولد گردد بعد ازان ص و این نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که آزاد نمیشود هیچ یکی ازان دو فرزند زیرا چه شرط یافته میشود بسبب متولد شدن فرزند مرده بنا بر وجهیکه مذکور شد در مسئله اول پس منحل خواهد شد یمین بدون جزاء ف یعنی تمام خواهد شد و باقی نخواهد ماند یمین بی آنکه جزاء واقع شود زیرا چه انحلال یمین موقوف نیست بر واقع شدن جزاء چنانچه اگر شخصی بگوید بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس برتو طلاق است و زن مذکوره داخل شود دران سرای بعد ازانکه بائن گردد و بگذرد مدت آن پس منحل میشود یمین بدون جزاء همچنین درینجا نیز منحل خواهد شد یمین بدون جزاء ص زیرا چه مرده محل آزادی نیست و جزاء همان آزادیست و دلیل ابی حنیفه رح آنست که اسم ولد اگرچه شامل است فرزند مرده را و لیکن درینصورت مقید است بوصف حیات زیرا چه حالف مذکور قصد کرده است که اثبات حریت نماید در ولد بگردانیدن او حریت را جزای شرط اعنی ولادت فرزند و حریت قوتی ست که دفع میشود بسبب آن تسلط غیر و پس ممکن نیست که حریت ثابت شود در مرده لهذا التقیید خواهد شد ولد مذکور بوصف حیات چنانچه اگر بگوید بکنیز خود هرگاه بزائی ولد زنده ف پس آن ولد آزاد است و کنیز مذکوره بزائد ولد مرده را و بعد ازان بزائد ولد زنده پس آزاد میشود ولد زنده همچنین درینجا نیز ص بخلاف وقتیکه معلق نموده باشد طلاق را یا عتق کنیز را بزائیدن فرزند ف و متولد شود فرزند مرده ص چه درینصورت طلاق و عتاق معلق واقع میشود زیرا چه دران حاجت نیست که مقید نموده شود ولد بوصف حیات ف چه برای طلاق زن و آزادگی کنیز حیات ولد در کار نیست

ص مسئله ۳ - اگر شخصی بگوید که اول بنده که خرید نمایم آنرا پس آن آزاد است و بعد ازان خرید کند بنده را پس آن بنده آزاد میشود زیرا چه اول اسم فرد سابق است و آن یافته شد و اگر درصورت مذکوره خرید کند دو بنده را معاً و بعد ازان خرید کند یک بنده دیگر را

لم يعتق واحد منهم لانعدام التفرد في الاولين والسبق في الثالث فانعدمت الاولية وان قال اول
عبد اشتريه وحده فهو حر عتق الثالث لانه يراد به التفرد في حالة الشراء لان وحده للحال لغةً والثالث
سابق في هذا الوصف وان قال آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا ومات لم يعتق لان الآخر فرد لاحق
ولا سابق له فلا يكون لاحقا ولو اشترى عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فاتصف بالآخرية
ويعتق يوم اشتراه عند ابي حنيفة رح حتى يعتبر من جميع المال وقالا يعتق يوم مات حتى يعتبر من
الثلث لان الآخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا
عند الموت فيقتصر عليه ولابي حنيفة رح ان الموت معرّف فاما اتصافه بالآخرية من وقت الشراء فيثبت
مستندا وعلى هذا الخلاف تعليق الطلقات الثلث به وفائدته تظهر في جريان الارث
وعدمه ومن قال كل عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقين عتق الاول لان
البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا بالعرف وهذا انما يتحقق من الاول

پس آزاد نمیشود هیچ یکی از آنها بسبب آنکه تفرد دریافته نمیشود در هر دو بنده اول و سابقیت یافته نمیشود در بنده سوم پس اولیت یافته
نشد و اگر گفته باشد اول بنده که خرید کنم آنرا در حالیکه آن تنهاست پس آن آزاد است پس آزاد میشود بنده سوم زیرا چه اراده کرده است
در آن تفرد در حالت شراء چه کلمه وحدت از روی لغت برای حال است و بنده سوم سابق است در تفرد مذکور مسئله ۴- اگر شخصی
بگوید آخر بنده که خرید کنم آنرا آزاد است و او خرید کند یک بنده را و بمیرد خواجه پس آزاد نمیشود آن بنده زیرا چه آخر اسم فرد لاحق است
و بر بنده مذکور کسی سابق نیست پس او لاحق نخواهد بود و اگر فوت شده باشد آن شخص بعد از خریدن یک بنده دیگر پس آزاد میشود آن
دیگر زیرا چه او فرد لاحق و متصف باخریت است و بعد از آن بدانکه آزاد میشود بنده دیگر از روزیکه خریده است آنرا آن شخص مذکور نزد ابحنیفه رح
و هر گاه آزاد گشت از روز شراء پس آن معتبر خواهد شد از جمیع مال میت مذکور ف چه آنرا آزاد کرده است آن شخص در حالت صحت
ص و گفته اند صاحبین رح که آزاد میشود در روز مرگ آن شخص پس معتبر خواهد شد از ثلث مال ف چه آنرا آزاد کرده است در حالت مرض
موت ص و دلیل صاحبین رح آنست که آخریت آن بنده ثابت نمیشود مگر وقتیکه خرید نکند بنده دیگر را بعد از آن و آن متحقق نمیشود مگر
بموت پس شرط یافته خواهد شد در وقت موت آن شخص پس آزادگی آن نیز متحقق و مقتصر خواهد شد بر همان وقت و دلیل ابحنیفه رح آنست
که بسبب موت معلوم میگردد آخریت آن بنده ولیکن بنده مذکور موصوف است باخریت از وقت شراء پس ثابت خواهد شد آخریت
بطریق استناد و بر همین اختلاف است معلق نمودن سه طلاق بلفظ آخر ف یعنی اگر بگوید که آخر زنیکه نکاح کنم آنرا بران سه طلاق است
و او نکاح کند زنی را و بعد از آن نکاح کند زنی دیگر را و بعد از آن بمیرد پس سه طلاق واقع میشود بر زن دیگر در روز نکاح نزد ابحنیفه
ص پس آن زن وارث میت مذکور نمیشود و نزد صاحبین رح ف واقع میشود سه طلاق در روز موت ص و زن مذکوره وارث میت میشود
مسئله ۵- اگر شخصی بگوید هر بنده که بشارت دهد مرا بولادت فلان زن پس او آزاد است و بعد از آن خبر داد ند او را بولادت آن زن
سه بنده متفرق یکی بعد دیگری پس آزاد میشود مخبر اول زیرا چه بشارت اسم آن خبر است که تغییر دهد بشره وجه را ف خبر خوش باشد یا ناخوش
ص ولیکن در عرف شرط است که خبر مذکور خبر خوش باشد و آن متحقق نمیشود مگر از مخبر اول ف نه از مخبر دوم و سوم زیرا چه بسبب خبر آنها متغیر نمیشود بشره وجه

وان شهدوا معا عتقوا لانها تحققت من الكل ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة
يمينه لم يجزه لان الشرط قران النية بعلة العتق وهي اليمين فاما الشراء فشرطه وان اشترى اباه ينوي
عن كفارة يمينه اجزاه عندنا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله لهما ان الشراء شرط العتق فاما العلة فهي القرابة
وهذا لان الشراء اثبات الملك والاعتاق ازالته وبينهما منافاة ولنا ان شراء القريب اعتاق لقوله
عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه
لا يشترط غيره فصار نظير قوله سقاه فارواه ولو اشترى ام ولده لم يجزه ومعنى هذه المسئلة ان يقول لامة
قد استولدها بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تعتق لوجود الشرط
ولا تجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا تضاف الى اليمين من كل وجه بخلاف
ما اذا قال لقنة ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزيه عنها اذا اشتراها لان حريتها غير
مستحقة بجهة اخرى فلم يختل الاضافة الى اليمين وقد قارنته النية ومن قال ان تسريت جارية

ص درصورت مذکوره اگر بشارت داده باشند اول هر کس ما پس تنها آزاد میشود زیرا چه بشارت یافته شد از جمیع مسئله ۶ - اگر گوید هست
اگر خرید کنم فلان را او آزاد هست و بعد از آن خرید کرد شخص مذکور فلان را به نیت کفاره یمین خود پس این کفایت نمیکند برای کفاره چه ضرور هست
که نیت کفاره مقارن علت عتق باشد و آن یافته نشد زیرا چه علت عتق یمین هست ف و در آن وقت نیت کفاره نکرده بود ص و اما خریده
مذکور پس آن ف علت عتق نیست بلکه ص شرط آنست مسئله ۷ - اگر شخصی خرید کند پدر خود را به نیت کفاره یمین کفایت میکند
نزد علمای ما برخلاف زفر و شافعی رحمهما الله بجهت آنکه شرا شرط عتق هست نه علت آن و علت قرابت هست و سر آن همین است که شرا اثبات
ملک هست و اعتاق ازاله ملک و میان آن هر دو منافات هست ف پس محال است که شرا علت عتق باشد و هرگاه ثابت شد که
علت عتق قرابت است نه شرا پس نیت عتق مقارن علت آن یافته نشد ص و دلیل علمای ما این است که شرای قریب اعتاق است
چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هرگز هیچ فرزندی پاداش والد خود نمیکند مگر فرزند اگر بیابد والد خود را مملوک شخصی خرید کند آن را پس آزاد کند آن را
و وجه استدلال از حدیث این است که پیغمبر علیه السلام نفس شرا را اعتاق گردانیده است زیرا چه شرط اعتاق نیست دیگر سوای
شرا نزد همه پس عبارت مذکور چنان است که میگویند آب خورانید آن را پس سیراب کرد آن را مسئله ۸ - اگر شخصی خرید کند ام ولد خود را
به نیت کفاره یمین پس آن کفایت نمیکند و صورت مسئله این است که شخصی نکاح کند کنیز غیر را و متولد شود از آن فرزندی و بگوید او را که اگر
خرید کنم ترا تو آزادی از کفاره یمین من و بعد از آن خرید کند آن کنیز را پس آن کنیز آزاد میشود بسبب یافتن شرط و کفایت نمیکند
از کفاره یمین بجهت آنکه کنیز مذکوره مستحق آزادگی است بسبب استیلاد پس آزادگی وی صرف بسبب یمین نیست ف لهذا از کفاره
نخواهد کرد از کفاره یمین ص بخلاف اگر بگوید کنیزی که ام ولد وی نباشد اگر خرید کنم ترا پس تو آزادی از کفاره یمین من و بعد
از آن خرید کند آن را چه درین صورت آزاد میشود کنیز مذکوره و کفایت میکند از کفاره یمین بجهت آنکه کنیز مذکوره مستحق آزادی نیست
بجهت دیگر پس او آزاد خواهد شد بسبب یمین فقط نه بسبب دیگر و نیت کفاره مقارن علت عتق یافته شده است ف
پس آزاد خواهد شد و کفایت خواهد کرد از کفاره یمین ص مسئله ۹ - اگر شخصی بگوید ان تسریت جاریة

فهي حرة فتسرى جارية كانت في ملكه عتقت لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك

وهذا لان الجارية منكرة في هذا الشرط فيتناول كل جارية على الانفراد وان اشترى

جارية فتسراها لم تعتق بهذه اليمين خلافا لزفر فانه يقول التسري لا يصح الا في الملك

فكان ذكره ذكرا للملك فصار كما اذا قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر يصير التزوج

مذكورا ولنا ان الملك يصير مذكورا ضرورة صحة التسري وهو شرط فيتقدر بقدره

فلا يظهر في حق صحة الجزاء وهو الحرية وفي مسئلة الطلاق

فهی حرة ف یعنی اگر سریه گیرم کنیزی را ای جماع کنم پس آن آزاد است ص پس اگر او سریه گیرد کنیزی را که مملوک وی است آزاد میشود
آن کنیز زیرا چه یمین منعقد شده است در حق آن کنیز بسبب آنکه کنیز مذکوره مملوک وی است و با او تسری و جماع کرده است و سر آن
اینست که لفظ جاریه در شرط مذکور نکره است ف و نکره در موضع نفی شامل میشود بطریق عموم و انفراد و درینجا لفظ مذکور در موضع
نفی است باعتبار مقصود چه مقصود حالف اینست که سریه نخواهم گرفت کنیزی را و هرگاه چنین شد ص پس لفظ جاریه شامل خواهد شد هر کنیزی را
علی سبیل الانفراد و اگر شخص مذکور خرید کنیزی را و سریه گیرد آنرا پس آزاد نمیشود بخلاف قول زفر چه او میگوید که آزاد میشود بجهت آنکه سریه گرفتن صحیح نیست
مگر وقتیکه مملوک باشد پس ذکر سریه ذکر ملک است چنان شد که کسی بگوید بزن اجنبیه اگر طلاق دهم ترا پس بنده من آزاد است
چه این در قوت اینست که اگر نکاح کنم ترا بعد آن طلاق دهم ترا پس بنده من آزاد است ف زیرا چه طلاق بدون ملک نکاح
واقع نمیشود پس ذکر طلاق گویا ذکر نکاح است همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما اینست که ف یمین بعتق صحیح نیست مگر در ملک
یا اضافت آن نموده باشد بسوی ملک یا بسوی سبب ملک و هیچ یکی ازین چیزها یافته نشده است در صورت مذکوره اما عدم ملک
پس ظاهر است و اما عدم اضافت آن بسوی ملک پس بجهت آنکه نگفته است که اگر مالک شوم کنیزی را و سریه گیرم آنرا و اما عدم
اضافت آن بسوی سبب ملک پس بجهت آنکه اضافت آن نموده است بسوی تسری و آن سبب ملک کنیز نیست زیرا چه تسری نزد
ابوحنیفه و محمد رح عبارت است ازینکه محافظت آن نماید و مکان سکونت دهد او را از بیرون شدن و جماع کند با وی طلب ولد
نماید از وی یا ننماید و نزد ابی یوسف رح با وجود اینهمه طلب ولد نیز شرط است زیرا چه سریه در عادت همانست که طلب ولد نموده شود
از وی و باید دانست که هیچ یکی ازین چیزها سبب نیست ولیکن باید دانست که ص حاجت ملک است برای گرفتن سریه پس ملک
مذکور یافته خواهد شد بطریق اقتضا بجهت ضرورت صحت تسری چه تسری شرط است پس آن ملک مقدر خواهد شد بقدر ضرورت و ظاهر
نخواهد شد در حق صحت جزا که آزادی است ف زیرا چه ثابت میشود بضرورت تجاوز نمیکند از موضع ضرورت ص و مسئله طلاق که نظیر آورده است زفر رح
جواب آن اینست که ف صحیح نمیشود جزا یعنی عتق در آن مسئله مگر بجهت آنکه یمین یافته نشده است در ملک چه بنده مذکور مملوک حالف است بالفعل پس

انما یظهر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لها ان طلقتك فانت طالق ثلثا فتزوجها وطلقها لا تطلق ثلثا فهذه وزان مسئلتنا ومن قال کل مملوك لی حر یعتق امهات اولاده ومدبروه وعبیده لوجود الاضافة المطلقة فی هؤلاء اذ الملك ثابت فیهم رقبة ویدا ولا یعتق مکاتبوه الا ان ینویهم لان الملك غیر ثابت یدا ولهذا لا یملك اکسابه ولا یحل له وطی المکاتبة بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلت الاضافة فلا بد من النیة ومن قال لنسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخیرة وله الخیار فی الاولیین لان کلمة او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلها بین الاولیین ثم عطف الثالثة علی المطلقة لان العطف للمشارکة فی الحکم فیختص بمحله فصار کما اذا قال احدکما طالق وهذه وکذا اذا قال لعبیده هذا حر او هذا وهذا عتق الاخیر وله الخیار فی الاولیین لما بینا

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلك

ومن حلف لا یبیع او لا یشتری او لا یؤاجر فوکل من فعل ذلك لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق

ص کہ کلام در مسئلہ مذکورہ کہ بطریق اقتضا است ظاہر میشود در حق شرط کہ طلاق ہست ص نہ در حق جزا یعنی اگر گوید بزن خود ان طلقتك فانت طالق ثلثا و بعد ازان نکاح کند آنرا و طلاق دہد مر او را پس سہ طلاق واقع نمیشود ف زیرا چہ آن یافتہ نشد در ملک و نہ مضاف ہست بسوی ملک و نہ بسوی سبب ملک ص پس این مسئلہ مانند مسئلہ ماست کہ کلام دران است ف از جہت کہ در ہر واحد ازین دو مسئلہ ثابت میشود شرط برای صحت شرط و تجاوز نمیکند بسوی صحت جزا ص مسئلہ ا۔ اگر شخصے بگوید کہ ہر مملوک من آزاد است پس آزاد میشود ام ولد وی و مدبر وی و بندہ وی بجہت آنکہ اضافت ملک بسوی آنہا کامل است زیرا چہ آنہا مملوک خواجہ اند از روی ید و رقبہ ہر دو و مکاتب آن آزاد نمیشود مگر وقتیکہ نیت آن کردہ باشد زیرا چہ ملک ید در مکاتب یافتہ نمیشود لہذا خواجہ مالک کسب وی نیست و حلال نیست مر خواجہ را کہ وطی کند مکاتبہ را بخلاف ام ولد و مدبرہ پس اضافت ملک بسوی مکاتب ف کامل نیست بلکہ ص ناقص است لہذا نیت ضرور است مسئلہ ا۔ اگر شخصے بگوید بزنان خود کہ ہذہ طالق او ہذہ و ہذہ یعنی برین طلاق است یا برین و برین پس طلاق واقع میشود بر زن اخیرہ و مر شوہر را اختیار است در ہر دو زن اول ف اگر خواہد متعین نماید برای طلاق زن اول را و اگر خواہد متعین نماید زن دوم را ص زیرا چہ کلمہ او کہ در کلام مذکور است برای تردید و اثبات یکی از دو امر مذکور است و آن کلمہ را شخص مذکور داخل کردہ است درمیان ہر دو زن اولی ف پس طلاق ثابت نخواہد شد بیکی ازان دو زن بطور تردید ص و بعد ازان زن سوم را عطف کردہ است بر زن مطلقہ کہ یکی از دو زن اولی است چہ عطف موضوع ہست برای شارکت در حکم پس مختص خواہد بود عطف بمحل حکم کہ زن مطلقہ ہست و کلام مذکور بدین معنی است کہ احدکما طالق و ہذہ یعنی بر یکی از شما دو زن طلاق ہست و برین زن و ہمچنین اگر بگوید بہ بندہ ہای خود کہ ہذا حر او ہذا و ہذا یعنی این آزاد ہست یا این و این پس آزاد میشود بندہ اخیر و مر خواجہ را اختیار است در ہر دو بندہ اول ہر کرا خواہد متعین نماید برای عتق و وجہ آن بالا مذکور شدہ واللہ اعلم بالصواب

باب یمین در بیع و شرا و نکاح و جز آن مسئلہ ا۔ اگر شخصے حلف نمود کہ بیع نخواہم کرد یا نخواہم خرید یا اجارہ نخواہم داد و بعد ازان وکیل کرد شخصے را تا او بیع نماید یا خرید کند یا اجارہ دہد پس او حانث نمیشود زیرا چہ عاقد وکیل است نہ موکل حتی کہ جمیع حقوق عقد بائد می شود

علیه ولهذا لو کان العاقد هو الحالف یحنث فی یمینه فلم یوجد ما هو الشرط وهو العقد من الآمر وانما
الثابت له حکم العقد الا ان ینوی ذلک لان فیه تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولی العقد بنفسه
لانه یمنع نفسه عما یعتاده ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق فوکل بذلک
حنث لان الوکیل فی هذا سفیر ومعبر ولهذا لا یضیفه الی نفسه بل الی الآمر وحقوق العقد
ترجع الی الآمر لا الیه ولو قال عنیت ان لا اتکلم به لم یدین فی القضاء خاصة وسنشیر
الی المعنی فی الفرق ان شاء الله تعالی ولو حلف لا یضرب عبده او لا یذبح شاته فامر غیره
ففعل یحنث فی یمینه لان المالک له ولایة ضرب عبده وذبح شاته فیملک تولیته غیره
ثم منفعته راجعة الی الآمر فیجعل هو مباشرا اذ لا حقوق له ترجع الی المامور ولو قال عنیت ان لا اولی
ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیره ووجه الفرق ان الطلاق لیس الا تکلم
بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیها والامر بذلک مثل التکلم به واللفظ ینتظمهما فاذا نوی التکلم به

بسوی وکیل مذکور ف نه بسوی موکلش ص لهذا اگر عاقد مذکور همان حالف باشد حانث میشود در یمین و هرگاه چنین شد پس شرط
که عقد امر کننده است یافته نشد و ثابت میشود در امر کننده را مگر حکم عقد یعنی ملک عقد پس او حانث نخواهد شد مگر وقتیکه نیت آن
کرده باشد زیرا چه دران تشدید است و مگر آنکه متولی بذات خود یا آمر مذکور عظیم الشان باشد که او خود عقد نماید پس بسبب امر بغیر حانث خواهد شد
زیرا چه یمین برای اینست که منع نماید ذات خود را از چیزیکه معتاد است ف عادتش اینست که امر میکند به بیع و شرا پس هرگاه امر نمود
بغیر برای بیع و شرا و بعمل آورد آنرا مامور پس حانث خواهد شد آمر مذکور ص مسئله ۲- اگر شخصی حلف نمود که نکاح نخواهم کرد
یا طلاق نخواهم داد یا آزاد نخواهم کرد و بعد ازان وکیل نمود شخصی را تا او تزویج کند آنرا یا طلاق دهد زن ویرا یا آزاد کند بنده
ویرا و بعمل آورد آنرا وکیل مذکور پس حانث میشود حالف مذکور زیرا چه وکیل مذکور در عقود مذکوره تعبیر کننده و سفیر محض است
ف بنابر این ص لهذا اضافت عقود مذکوره بسوی ذات خود نمیکند بلکه اضافت آن مینماید بسوی آمر و حقوق عقود مذکوره
نیز رجوع میکند بسوی موکل نه بسوی وکیل و اگر در صورت مذکوره حالف بگوید که من نیت این کرده ام که خود تکلم نخواهم کرد بلفظ
نکاح وغیره پس قول وی مقبول نیست نزد قاضی و عند الله مقبول است و وجه آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی در مسئله که بعد ازین است
مسئله ۳- اگر شخصی حلف نمود که نخواهم زد بنده خود را یا ذبح نخواهم کرد گوسفند خود را و بعد ازان امر نمود دیگری را که او چنین کند
و او بعمل آورد آنرا پس آن شخص حانث میشود در یمین خود زیرا چه خواجه را ولایت است که بزند بنده خود را و ذبح کند گوسفند خود را
پس او را میرسد که متولی این امور نماید دیگری را و بعد ازان منافع آن عاید میشود بسوی آمر و هرگاه چنین شد پس آمر مذکور گویا خود مباشر
آن امور است زیرا چه حقوق این امور عاید نمیگردد بسوی مامور اصلا و اگر در صورت مذکوره بگوید آن شخص که من نیت کرده بودم که این
امور نخواهم نمود بدست خود پس مقبول است قول وی نزد قاضی بخلاف مسئله طلاق وغیره که متقدم است ف یعنی قول وی مقبول نیست
نزد قاضی ص و وجه فرق اینست که طلاق عبارت نیست مگر از تکلم بکلامیکه مفضی است بسوی طلاق زن و امر به تطلیق مثل تکلم است
بکلامیکه مفضی است بسوی طلاق زن و حلف مذکور شامل است هر دو را پس هرگاه حالف مذکور نیت نمود که خود تکلم نخواهد کرد بذات خود

فقد نوى الخصوص في العام فيدين ديانة لا قضاء اما الذبح والضرب ففعل حسي يعرف باثره والنسبة الى الآمر بالتسبيب مجاز فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى الحقيقة فيصدق ديانةً وقضاءً ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسانا فضربه لم يحنث في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة اليه وهو التاديب والتثقيف فلم ينسب فعله الى الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته الايتمار بامره فيضاف الفعل اليه ومن قال لغيره ان بعت لك هذا الثوب فامرأته طالق فلبّس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم لم يحنث لان حرف اللام دخل على البيع فيقتضي اختصاصه به وذلك بان يفعله بامره اذ البيع يجري فيه النيابة ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لك حيث يحنث اذا باع ثوبا مملوكا له سواء كان بامره او بغير امره علم بذلك او لم يعلم لان حرف اللام دخل على العين لانه اقرب اليه فيقتضي اختصاص العين به وذلك بان يكون مملوكا له ونظيره الصياغة والخياطة

پس او نیت خاص نموده از عام پس قول وی مقبول خواهد بود عند الله و نزد قاضی مقبول نخواهد شد ف زیرا چه خلاف ظاهر است ص و اما زدن بنده و ذبح کردن گوسفند پس آن فعلیست محسوس که معلوم میشود با آثار آن و نسبت آن بسوی آمر مجاز است بطریق تسبیب ف چه امر او سبب زدن و ذبح کردن است ص و هرگاه چنین شد پس او وقتیکه نیت کرد که من بدست خود نخواهم زد یا ذبح نخواهم کرد پس او نیت کرد از کلام مذکور معنی حقیقی آنرا پس مقبول خواهد شد قول وی نزد قاضی و نزد خدا تعالی هر دو مسئله ۴ اگر شخصی حالف شود که نخواهم زد فرزند خود را و بعد از ان امر نمود بدیگری که او بزند فرزند مذکور را و او زد آن فرزند را پس آن شخص حانث نمیشود زیرا چه منفعت زدن فرزند مذکور که ادب پذیرفتن است عاید میشود بسوی آن فرزند پس فعل مامور منسوب نخواهد شد بسوی آمر بخلاف آنکه امر کرده شود به زدن بنده خود زیرا چه منفعت زدن بنده که فرمانبرداریست عائد میگردد بسوی آمر مذکور بسبب امر وی پس زدن مامور گویا زدن آمر است مسئله ۵ - اگر شخصی گفت از کسی ان بعت لک هذا الثوب فامرأته طالق یعنی اگر بفروشم برای تو این پارچه را پس زن من طلاق است و بعد ازان مخفی نمود آنکس پارچه خود را در پارچه آن شخص و او نادانسته فروخت آن پارچه را پس او حانث نمی شود زیرا چه حرف لام در قول وی ان بعت لک تعلق است به بیع و مقتضای آن اینست که بیع مخصوص باشد برای محلوف علیه که آنکس است و طریق آن اینست که بفروشد آن شخص پارچه مذکور را بامر آن کس زیرا چه نیابت جاری است در بیع ف پس ممکن است که انتقال کند فعل مامور بسوی آمر بسبب امر وی ص و چون امر آنکس یافته نشده است ف پس یافته نشد بیع که مخصوص به محلوف علیه پس حانث نخواهد شد حالف مذکور ص بخلاف اگر بگوید ان بعت ثوبا لک یعنی اگر بفروشم پارچه تو را پس حانث شود بفروختن پارچه محلوف علیه خواه فروخته باشد بامر وی یا بغیر امر وی دانسته فروخته باشد یا نادانسته فروخته باشد زیرا چه حرف لام درین صورت متعلق است بپارچه که عین است زیرا چه قریب آنست و مقتضای آن اینست که پارچه مختص باشد بمحلوف علیه بدینطور که مملوک وی باشد ف پس بسبب فروختن پارچه مملوک محلوف علیه حانث خواهد شد ص و نظیر آن صیاغت است و خیاطت ف چنانچه اگر بگوید ان صغت لک خاتما پس حانث نمیشود وقتیکه نادانسته ساخته باشد انگشتری وی را و اگر بگوید ان صغت خاتما لک حانث میشود اگر ساخته باشد انگشتری صاحب علی هذا القیاس اگر بگوید ان خطت لک ثوبا [illegible]

وكذا ما يجرى فيه النيابة بخلاف الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل النيابة

فلا يفترق الحكم فيه في الوجهين ومن قال هذا العبد حر ان بعته فباعه على انه بالخيار عتق لوجود

الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء وكذلك لو قال المشترى ان اشتريته فهو حر فاشتراه

على انه بالخيار يعتق ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه وهذا على اصلهما

و همچنین نظیر آنست هر چیز که جاری میشود دران نیابت ف مانند استیجار چنانچه اگر بگوید ان استاجرت
لک و الا یا بگوید ان استاجرت والا لک ض بخلاف اکل و شرب و ضرب غلام ف یعنی اگر بگوید
در صورت اکل ان اکلت لک طعاما یا بگوید ان اکلت طعاما لک و بگوید در صورت شرب آن شربت لک شرابا یا بگوید ان شربت شرابا لک و بگوید
در صورت ضرب غلام ان ضربت لک غلاما یا بگوید ان ضربت غلاما لک پس درینصورتها متوسط بودن لام میان فعل و مفعول و متاخر
بودن آن از مفعول برابر است بلکه حانث میشود وقتیکه بعمل آورد آن فعل را خواه بامر مخاطب باشد یا بغیر امر وی و حاصل آنست که لام اختصاص
وقتیکه متصل شد بضمیر بعد از فعل متعدی پس آن لام میان فعل و مفعول آن واقع شده است یا متاخر است از مفعول و بر هر تقدیر فعل
چنانست که نیابت جاری میشود دران یا نه پس اگر نیابت جاری شود در فعل مذکور و لام مذکور واقع شود میان فعل و مفعول آن پس خواه آن
آن لام برای اختصاص فعل و شرط حنث دران آنست که فعل مذکور مختص باشد برای کسیکه ضمیر مذکور راجع است بسوی آن خواه آن عین مملوک
آنکس باشد یا نباشد و آن متحقق نمیشود مگر وقتیکه آنکس امر نموده باشد مر حالف را بآن فعل و اگر لام مذکور واقع شود متاخر از مفعول خواهد بود
برای اختصاص عین بآن و شرط درینصورت آنست که آن عین مملوک آنکس باشد خواه فعل مذکور برای آنکس باشد یا نباشد ص و اگر در فعل مذکور
نیابت جاری نباشد متوسط بودن لام میان فعل و مفعول و متاخر بودن آن از مفعول هر دو برابر است ف یعنی در هر دو صورت حانث
میشود وقتیکه بعمل آورد آن فعل را خواه بعمل آورده باشد آن فعل را برای وی یا بغیر امر وی زیراچه در فعل که دران نیابت جاری نباشد ممکن نیست که فعل مذکور
انتقال نماید بسوی غیر فاعل پس وجود امر و عدم آن برابر است پس متعین شد که لام برای اختصاص عین است و شرط حنث وقوع فعل است
وقتیکه عین مملوک آنکس باشد خواه بامر وی باشد یا نباشد و دانسته بعمل آورده باشد یا نادانسته تا کلام مذکور لغو نشود ص **مسئله ۱** اگر
شخصے گفت که این بنده آزاد است اگر بفروشم آنرا و بعد ازان فروخت آنرا بشرط خیار پس او آزاد میشود بجهت آنکه شرط آنکه بیع و ملک آن
بنده است یافته شد پس جزای آنکه عتق است واقع خواهد شد و همچنین اگر بگوید مشتری اگر خریدم این بنده را پس آن آزاد است و بعد آن خرید
کند آنرا بشرط خیار پس او آزاد میشود زیراچه شرط آنکه خریدن و ملک آن بنده است یافته شد و این بنا بر قاعده صاحبین رح

ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق يثبت الملك سابقا عليه فكذا هذا ومن قال ان لم ابع هذا العبد وهذه الامة فامرأته طالق فاعتق او دبر طلقت امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات محلية البيع واذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة لي طالق ثلثا طلقت هذه التي حلفته في القضاء وعن ابي يوسف انها لا تطلق لانه اخرجه جوابا فينطبق عليه ولان غرضه ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل مبتديا وقد يكون غرضه ايحاشها حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا وان نوى غيرها يصدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص العام

باب اليمين في الحج والصلوة والصوم

قال ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها علي المشي الى بيت الله تعالى او الى الكعبة فعليه حجة او عمرة ماشيا وان شاء ركب

ظاهر است ف زیراچه عتق آن معلق است بشرط او خیار شرط برای مشتری مانع ثبوت ملک مشتری نیست نزد صاحبین رح و نچنین بنابر قاعده ابی‌حنیفه رح زیراچه عتق درصورت مذکوره معلق است بسبب معلق نمودن وی و معلق مانند منجز است ف و تسلیکه شرط یافته شود ص اگر عبد از شرار بشرط خیار آزاد میکرد بنده مذکور را بطریق تنجیز آزاد میگشت بنده مذکور بانطور که ثابت میشد ملک وی اولا ف بطریق اقتضا ص همچنین اینجا نیز مسئله ۲ اگر شخصی گفت که اگر نفروشم این بنده یا این کنیز را پس بر زن من طلاق است و بعد از آن آزاد کرد آن شخص بنده مذکور را یا کنیز مذکوره را یا مدبر نمود آنها را پس طلاق واقع میشود بر زن وی زیراچه شرط آن که عدم بیع است یافته شده است درصورت مذکوره زیراچه بنده و کنیز مذکوران بسبب عتق و تدبیر محل بیع نماندند مسئله ۳ اگر زنی گفت بشوهر خود که تو نکاح دیگر کرده بر من و شوهر مذکور گفت در جواب آن زن که هر زن من طلاق است پس طلاق واقع میشود در حکم قاضی بر این زن که سوال نموده بود از شوهر و همین ظاهر روایت است و مرویست از ابی یوسف رح که بر زن مذکوره طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه کلام شوهر مذکور در جواب آن زن واقع است پس بر آن منطبق خواهد شد و بجهت آنکه غرض شوهر مذکور از آن کلام خوشنودی زن مذکوره است و آن حاصل میشود بطلاق غیر آن زن پس بآن مقید خواهد شد بطلاق غیر و وجه ظاهر روایت آنست که کلام مذکور عام است چه او لفظ هر را که دلالت میکند بر عموم زیاده نموده است بر مقدار اصل جواب و از این معلوم شد که مقصود وی عموم است نه خصوص پس کلام او مستانف گردانیده خواهد شد ف نه جواب ص و جواب ابی یوسف رح آنست که احتمال دارد که مقصود شوهر این باشد که در وحشت اندازد آن زن را بسبب آنکه آن زن اعتراض نموده است بر او در چیزیکه حلال است مر او را و با وجود احتمال مذکور تقیید آن بغیر زن مذکوره صحیح نخواهد بود و اگر درصورت مذکوره شوهر مذکور بگوید که من نیت غیر آن زن کرده ام پس قول وی مقبول است از روی دیانت نه نزد قاضی زیراچه او نیت خاص کرده است از عام ف و کلام مذکور احتمال این معنی دارد ولیکن خلاف ظاهر است لهذا مقبول خواهد شد قول وی از روی دیانت نه از روی قضا والله اعلم بالصواب

باب یمین در حج و نماز و روزه مسئله ۱ اگر گوید شخصیکه اندرون خانه کعبه است یا غیر آن علی المشی الی بیت الله تعالی او الی الکعبة است یعنی بر من است مشی بسوی خانه خدا تعالی یا بسوی کعبه پس واجب است بر وی که پیاده حج نماید یا عمره و اگر خواهد سوار برود برای حج یا عمره

وأهراق دماً وفي القياس لا يلزمه شيء لأنه التزم ما ليس بقربة واجبة ولا مقصودة في الأصل ومذهبنا مأثور عن علي رض ولأن الناس تعارفوا إيجاب الحج والعمرة بهذا اللفظ فصار كما إذا قال علي زيارة البيت ماشيا فيلزمه ماشيا وإن شاء ركب وأهراق دما وقد ذكرناه في المناسك ولو قال علي الخروج أو الذهاب إلى بيت الله تعالى فلا شيء عليه لأن التزام الحج والعمرة بهذا اللفظ غير متعارف ولو قال علي المشي إلى الحرم أو إلى الصفا والمروة فلا شيء عليه وهذا عند أبي حنيفة رح وقال أبو يوسف ومحمد رح في قوله علي المشي إلى الحرم حجة أو عمرة ولو قال إلى المسجد الحرام فهو على هذا الاختلاف لهما أن الحرم شامل على البيت بالاتصال وكذا المسجد الحرام شامل على البيت فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة لأنهما منفصلان عنه وله أن التزام الإحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن إيجابه باعتبار حقيقة اللفظ فامتنع أصلا ومن قال عبدي حر إن لم أحج العام فقال حججت وشهد شاهدان على أنه ضحى العام بالكوفة لم يعتق عبده وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رح وقال محمد رح يعتق لأن هذه شهادة قامت على أمر معلوم وهو التضحية ومن ضرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط

ولیکن قربانی نماید و این از روی استحسان است و قیاس آنست که هیچ از حج و عمره واجب نشود بر وی زیرا چه او التزام نموده است که پیاده رود بسوی بیت الله و آن از قبیل عبادت واجبه نیست ف بلکه مباح است ص و نه پیاده رفتن مقصود اصلی است ف بلکه مقصود اصلی حج یا عمره است ص و وجه استحسان یکی آنست که علی رض گفته است که درین صورت واجب میشود بر آن شخص حج یا عمره و دوم آنست که از قول مذکور تمامی مردمان میفهمند که واجب میشود بر آن شخص حج و عمره پس چنان شد که کسی بگوید علی زیارت البیت ماشیاً اعنی بر من است که پیاده زیارت کنم خانه کعبه را پس واجب میشود بروی که حج یا عمره نماید پیاده و اگر خواهد سوار رود و قربانی نماید و ذکر آن سابق گذشت در مناسک حج مسئله ۲ - اگر شخصی بگوید که علی الخروج او الذهاب الی بیت الله اعنی بر من است بیرون شدن یا رفتن بسوی خانه خدایتعالی پس چیزی واجب نمیشود بروی زیرا چه التزام حج یا عمره باین لفظ متعارف نیست مسئله ۳ - اگر بگوید علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمروة اعنی بر من است پیاده رفتن بسوی حرم یا بسوی صفا و مروه پس چیزی واجب نمیشود بروی و این نزد ابوحنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که در صورتیکه بگوید علی المشی الی الحرم واجب میشود بروی حج یا عمره و همچنین اگر بگوید علی المشی الی المسجد الحرام پس دران نیز اختلاف مذکور است و دلیل صاحبین رح آنست که حرم مشتمل است بر خانه کعبه و همچنین مسجد حرام پس ذکر حرم و ذکر مسجد حرام مانند ذکر خانه کعبه است بخلاف صفا و مروه زیرا چه آن جدا است از خانه کعبه ف و مشتمل نیست بران ص و دلیل ابوحنیفه رح آنست که التزام احرام حج و عمره بالفاظ مذکوره متعارف نیست ف پس آن مراد نخواهد شد بطریق مجاز ص و ممکن نیست که واجب گردانیده شود حج یا عمره باعتبار معنی حقیقی لفظ مذکور پس حج و عمره اصلا واجب نخواهد شد مسئله ۴ - اگر شخصی بگوید که فلان بنده من آزاد است اگر حج ننمایم امسال و بعد گذشتن آن سال اختلاف واقع شود میان خواجه و بنده باینطور که بگوید بنده مذکور که در سال مذکور حج نکرده است خواجه مذکور و بگوید خواجه مذکور که حج نموده ام و گواهی دهند گواهان بنده مذکور باینطور که خواجه مذکور قربانی کرده بود در سال مذکور در کوفه پس آزاد نمیشود بنده مذکور نزد ابوحنیفه و ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که آزاد میشود بنده مذکور زیرا چه گواهان مذکوران گواهی داده اند بقربانی کردن بکوفه که امر معلوم است از لوازم آن آنست که حج نکرده است پس شرط حنث که انتفای حج است یافته میشود

ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يحنث لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانهائه الى آخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به ولو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع لم يحنث وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث والقياس ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يأت بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجزء الثاني ولو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث ما لم يصل ركعتين لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء

و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رحمهما الله این است که بینهٔ مذکوره قائم شده است بر نفی حج زیرا چه مقصود از بینهٔ مذکوره نفی حج است نه اثبات قربانی زیرا چه کسی طالب و مدعی آن نیست پس چنان شد که گواهی دهند گواهان که او حج نکرده بود در سال مذکور نهایت الامر این است که نفی مذکور از آن جمله است که احاطهٔ آن میکند علم گواهان ولیکن هیچ فرق نموده نشده است میان گواهی بر نفی که احاطهٔ آن کند علم شاهد و میان گواهی بر نفی که احاطهٔ آن نکند بجهت آسانی ﴿مسئلهٔ ۵﴾ اگر شخصی حلف نماید که لا یصوم یعنی روزه نخواهد داشت و او نیت روزه نماید و ساعتی روزه دارد و بعد از آن افطار کند همان روز پس او حانث میشود بسبب یافتن شرط زیرا چه صوم عبارت است از امساک چیزیکه مفطر روزه باشد بنیت عبادت و آن یافته شد ﴿مسئلهٔ ۶﴾ اگر شخصی حلف نماید لا یصوم یوما او صوما یعنی روزه نخواهد داشت یکروز یا یک روزه و نیت روزه نماید و بعد از آن ساعتی روزه داشته افطار کند پس او حانث نمیشود زیرا چه او نیت کرده است آن روزه را که معتبر است در شرع و آن متحقق نمیشود مگر وقتیکه منتهی شود تا آخر روز و تقدیر مدت یکروز صریح است در قول وی لا یصوم یوما او صوما ف پس بر آن محمول خواهد شد ص ﴿مسئلهٔ ۷﴾ اگر شخصی حلف نمود که لا یصلی یعنی نماز نخواهد کرد و بعد از آن اقامت نمود و قرأت کرده رکوع نمود و سجده نکرد پس او حانث نمیشود و اگر سجده هم نمود با وجود آنهمه و بعد از آن موقوف نمود نماز را پس او حانث میشود و این از روی استحسان است و مقتضای قیاس این است که او حانث شود بسبب شروع نمودن در نماز بنا بر قیاس آن بر روزه ف یعنی اگر شخصی حلف نماید که روزه نخواهد داشت و او روزه داشت ساعتی پس او حانث میشود بسبب شروع نمودن در روزه همچنین در نماز نیز و سر آن این است که او هرگاه شروع نمود در نماز مصلی میگویند آنرا چنانچه کسیکه شروع نماید در صوم صائم میگویند آنرا ص و وجه استحسان این است که نماز عبارت است از ارکان مختلفه ف یعنی قیام و قعود و رکوع و سجود ص پس تا وقتیکه جمیع ارکان مذکوره را بجا نیارد آنرا نماز نمیگویند بخلاف روزه چه آن رکن واحد است و آن امساک است و متکرر میشود آن رکن بجزو ثانی ف یعنی [illegible] روز ص ﴿مسئلهٔ ۸﴾ اگر حلف نماید که لا یصلی صلوة پس او حانث نمیشود تا وقتیکه دو رکعت نماز نخواند زیرا چه او بقول مذکور اراده نموده است نمازیکه معتبر است در شرع و اقل آن دو رکعت است زیرا چه پیغمبر علیه السلام نهی فرموده است از بتیرا یعنی از یک رکعت نماز (والله اعلم) ف بدانکه بتیرا تصغیر بترا است و بترا تانیث ابتر و ابتر در لغت دم بریده را میگویند

باب اليمين فى لبس الثياب والحلى وغير ذلك

ومن قال لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدى فاشترى قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدى عند ابى حنيفة وقالا ليس عليه ان يهدى حتى تغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدى التصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى اليها لهما ان النذر انما يصح فى الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب ملكه وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه ولهذا يحنث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر لان القطن لم يصر مذكورا ومن حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلى عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم وان كان من ذهب حنث لانه حلى ولهذا لا يحل استعماله للرجال ولو لبس عقد لؤلؤ غير مرصع لا يحنث عند ابى حنيفة رح وقالا يحنث لانه حلى حقيقة حتى سمى به فى القرآن وله انه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا ومبنى الايمان على العرف وقيل هذا اختلاف عصر وزمان ويفتى بقولهما لان التحلى به على الانفراد معتاد ومن حلف لا ينام على فراش فنام عليه

باب يمين در پوشيدن پارچه و زيور وجز آن **مسئله ۱** - اگر شخصے بگويد بازن خود كه اگر بپوشم از غزل تو **ف** يعنى اگر بپوشم پارچه را كه بافته شده باشد از ريسمانيكه تو رسته باشى آنرا **ص** پس آن پارچه هدى است يعنى صدقه است كه تصدق نموده شود بمكه و بعد آن خريد نمود آن شخص پنبه را و رست زن مذكوره از آن پنبه ريسمان و بافت از آن ريسمان پارچه را و پوشيد آنرا شخص مذكور پس واجب است بروى كه تصدق كند آن پارچه را بمكه نزد ابى حنيفه رح و گفته اند صاحبين رح كه واجب نيست بران شخص كه تصدق نمايد آنرا بمكه مگر وقتيكه رسته باشد زن مذكوره آنرا براى آن شخص از پنبه كه مملوك آن شخص باشد در روز حلف و دليل ايشان رح اين است كه نذر صحيح نميشود مگر در مملوك يا در حاليكه مضاف باشد بسوى سبب ملك و آن دريجا يافته نميشود زيراچه پوشيدن پارچه و رستن زن از اسباب ملكيت آن شخص نيست و دليل ابى حنيفه رح اينست كه عادت اينست كه زن ميريسد پنبه شوهر خود را و انچه معتاد است همان مراد است و رستن زن پنبه شوهر را سبب ملك شوهر است **ف** پس درينصورت يافته ميشود اضافت نذر بسوى سبب ملك پس آن نذر صحيح خواهد بود **ص** لهذا حانث ميشود وقتيكه رسته باشد زن مذكوره از پنبه كه مملوك شوهر باشد بروقت نذر **ف** يعنى در وقت حلف **ص** **مسئله ۲** - اگر شخصى حلف نمود كه لا يلبس حليا يعنى نخواهد پوشيد زيور را و او پوشيد انگشتر نقره را پس او حانث نميشود زيراچه انگشتر نقره زيور نيست نه در عرف و نه در شرع حتى كه مباح است استعمال آن مردان را و اگر بپوشد انگشتر طلا را حانث ميشود چه آن زيور است لهذا حلال نيست استعمال آن مردان را و اگر بپوشد آن شخص عقد لولوى غير مرصع را **ف** يعنى گردن بند مرواريد را كه غير مرصع باشد **ص** پس حانث نميشود نزد ابى حنيفه رح و گفته اند صاحبين رح كه او حانث ميشود زيراچه گردن بند مرواريد زيور است حقيقة حتى كه در قرآن مجيد آنرا زيور نام نهاده است و دليل ابى حنيفه رح اينست كه از گردن بند مرواريد تحلى نميكنند مردمان در عرف مگر وقتيكه مرصع باشد و بناء يمين بر عرف است و بعضے گفته اند كه اختلاف مذكور بنابر اختلاف عصر و زمان است **ف** يعنى در زمان ابى حنيفه رح تحلى نميكردند مردمان از گردن بند مرواريد غير مرصع و در زمان صاحبين رح تحلى مينمودند **ص** و بدانكه فتوى بر قول صاحبين رح است زيراچه از عقد مرواريد فقط تحلى مينمايند مردمان **مسئله ۳** - اگر شخصى حلف نمايد كه خواب نخواهد كرد بر اين فرش و بعد از ان او بخوابد بران فرش

وفوقه قرام حنث لانه تبع للفراش فيعد نائما عليه وان جعل فوقه فراش آخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشيء لا يكون تبعا له فينقطع النسبة عن الاول ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحنث لانه لا يسمى جالسا على الارض بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض لباسه لانه تبع له فلا يعتبر حائلا وان حلف لا يجلس على سرير فجلس على سرير فوقه بساط او حصير حنث لانه يعد جالسا عليه والجلوس على السرير في العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سريرا آخر لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه

باب اليمين في القتل والضرب وغيره

ومن قال ان ضربتك فعبدي حر فهو على الحيوة لان الضرب اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن والايلام لا يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر يوضع فيه الحيوة في قول العامة وكذلك الكسوة لانه يراد به التمليك عند الاطلاق ومنه الكسوة في الكفارة وهو من الميت لا يتحقق الا ان ينوي به الستر وقيل بالفارسية ينصرف الى اللبس

درحالیکه بالای آن فرش گسترده باشد قرام ف یعنی پرده رنگین منقش یا پرده تنگ یا پرده که آنرا در فارسی بستر پوش میگویند ص پس او حانث میشود زیراچه بستر پوش تابع آن فرش است پس خسپیدن بر بستر پوش گویا بران فرش خسپیدن است و اگر بر فرش مذکور فرش دیگر گسترده باشد و بران بخوابد پس او حانث نمیشود زیراچه مثل شی تابع آن شی نمیشود پس خسپیدن بران فرش گسترده بمنزله خسپیدن بر فرش مذکور نیست مسئله ۴ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد نشست بر زمین و او نشیند بر بساط یا بوریا پس او حانث نمیشود زیراچه او را جالس بر زمین نمیگویند بخلاف وقتیکه فقط لباس او حائل باشد میان زمین و میان او زیراچه لباس او تابع وی است پس آن حائل شمرده نمیشود مسئله ۵ - اگر حلف نماید که نخواهد نشست بر این سریر ف یعنی کرسی ص بعد از آن نشیند بران سریر درحالیکه گسترده است بران بساط یا حصیری پس او حانث میشود زیراچه شخصیکه بران بساط یا حصیر نشیند او را جالس بر سریر میگویند و در عرف و عادت بجهت آنکه طریق نشستن بر سریر همین است در عادت بخلاف وقتیکه بالای سریر مذکور سریری دیگر باشد و بران نشیند پس او حانث نمیشود زیراچه این سریر دوم مانند سریر اول است و مثل شی تابع آن نمیشود پس نشستن بران سریر دیگر بمنزله سریر محلوف علیه نیست والله اعلم

باب یمین در قتل و ضرب و جز آن مسئله ۱ - اگر شخصی بگوید بکسی اگر بزنم من ترا پس بنده من آزاد است و بزند آن شخص آن کس را بعد از مردن وی پس او حانث نمیشود زیراچه ضرب او مقید بحیات است چه آن اسم فعلیست که موجب الم باشد و وقتیکه متصل شود به بدن و الم متحقق نمیشود در میت **ف سوال** در میت نیز الم متحقق میشود و گرنه عذاب قبر متحقق نمیشد **جواب** ص حالیکه در قبر بعذاب مبتلا میگردد زنده نموده میشود و در گور حیات داده میشود بقول جماعه علما و بنابر آنکه همچنین اگر بگوید ان کسوتک شخصی یعنی اگر کسوت دهم ترا پس بنده من آزاد است ف و بعد از مردن آنکس کسوت دهد مر آن شخص را پس حانث نمیشود ص زیراچه مراد از دادن کسوت تملیک است وقتیکه مطلق باشد و تملیک بمرده ممکن نیست مگر وقتیکه نیت کرده باشد از دادن کسوت ستر فقط ف یعنی لباس تنها ص پس درین هنگام حانث میشود ف زیراچه او نیت کرده است چیزیرا که لفظ مذکور احتمال آن دارد ص و بعضی گفته اند که اگر در زبان فارسی حلف نماید و بگوید که اگر پارچه پوشانم من ترا پس بنده من آزاد است و بعد از مردن آنکس پارچه پوشاند پس حانث میشود زیراچه لباس مراد از آن لباس است

وكذا الكلام والدخول لان المقصود من الكلام الافهام والموت ينافيه والمراد من الدخول عليه زيارته وبعد الموت يزار قبره لا هو ولو قال ان غسلتك فعبدي حر فغسله بعد ما مات يحنث لان الغسل هو الاسالة ومعناه التطهير ويتحقق ذلك في الميت ومن حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او خنقها او عضها حنث لانه اسم لفعل مؤلم وقد تحقق الايلام وقيل لا يحنث في حال الملاعبة لانه يسمى ممازحة لا ضربا ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأته طالق وفلان ميت وهو عالم به حنث لانه عقد يمينه على حيوة يحدثها الله تعالى فيه وهو متصور فينعقد ثم يحنث للعجز العادي وان لم يعلم لا يحنث لانه عقد يمينه على حيوة كانت فيه ولا تتصور فيصير قياس مسألة الكوز على الاختلاف وليس في تلك المسألة تفصيل العلم هو الصحيح

فقول وهمچنین اگر حلف نماید باینطور که گوید اگر تکلم نمایم از تو پس بنده من آزاد است یا بگوید که اگر داخل شوم من بر تو پس بنده من آزاد است و او تکلم نماید با آنکس یا داخل شود بر وی بعد از مردنش پس او حانث نمیشود زیرا چه مقصود از کلام فهمانیدن سخن است و موت منافی آنست و مراد از داخل شدن بر وی زیارت نمودن وی است و بعد از مردنش زیارت قبر او نموده میشود نه زیارت او.

مسئله ۲: اگر شخصی بگوید با کسی اگر غسل دهم من ترا پس بنده من آزاد است و او غسل دهد وی را بعد از مردنش پس او حانث می شود زیرا چه غسل عبارت است از جاری کردن آب و مقصود از ان تطهیر است و آن یافته میشود در میت.

مسئله ۳: اگر شخصی حلف نماید که لا اضرب امرته یعنی نخواهم زد زن خود را و بعد از ان بکشد موی آن زن یا خفه نماید آنرا یا از دندان بگزد آنرا پس او حانث می شود زیرا چه ضرب اسم فعلی است که موجب الم باشد و الم متحقق میشود در صورتهای مذکوره و بعضی گفته اند که حانث نمیشود اگر کرده باشد آن عملها را بطریق ملاعبه زیرا چه آنرا مزاح میگویند نه ضرب.

مسئله ۴: اگر شخصی بگوید اگر نکشتم من فلان را پس زن من طلاق است و فلان زنده نیست و حالف مذکور میداند که آن مرده است پس او حانث میشود زیرا چه او عقد یمین نموده است بنابر حیاتیکه از سر نو حادث کند خدای تعالی در وی و این ممکن است پس یمین منعقد خواهد شد و بعد از ان حانث خواهد شد بسبب آنکه از قتل آن عاجز است از روی عادت و اگر حالف مذکور مطلع نباشد بر موت او پس او حانث نمیشود زیرا چه او عقد یمین نموده است بنابر حیاتیکه موجود بود در فلان و اعاده آن متصور نیست پس درین مسئله خواهد بود اختلاف میان ابی حنیفه و محمد رح و میان ابی یوسف رح بنابر قیاس آن بر مسئله مذکوره ف یعنی اگر حلف نماید که اگر آب نخورم ازین کوزه پس بر زن وی طلاق است و آب نباشد دران کوزه پس نزد ابی حنیفه و محمد رح حانث نمیشود بسبب عدم انعقاد یمین بجهت آنکه بر ممکن نیست و نزد ابی یوسف رح حانث می شود زیرا چه امکان بر شرط نیست برای انعقاد یمین نزد او رح همچنین درینجا نیز ص ولیکن در مسئله کوزه هیچ تفصیل علم نیست ف یعنی او حانث نمیشود در هر صورت نزد ابی حنیفه و محمد رح خواه دانسته حلف نموده باشد یا ندانسته ص همین صحیح است ف بخلاف مسئله که بحث دران است چه دران تفصیل است چنانچه گذشت ص والله اعلم

باب الیمین فی تقاضی الدراهم

قال ومن حلف ليقضين دينه الى قريب فهو ما دون الشهر وان قال الى بعيد فهو اكثر من الشهر لان ما دونه يعد قريبا والشهر وما زاد عليه يعد بعيدا ولهذا يقال عند بعد العهد ما لقيتك منذ شهر ومن حلف ليقضين فلانا دينه اليوم فقضاه ثم وجد فلان بعضها زيوفا او نبهرجة او مستحقة لم يحنث الحالف لان الزيافة عيب والعيب لا يعدم الجنس ولهذا لو تجوز به صار مستوفيا فوجد شرط البر وقبض المستحقة صحيح ولا يرتفع برده البر المتحقق وان وجدها رصاصا او ستوقة حنث لانهما ليسا من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز بهما في الصرف والسلم وان باعه بها عبدا وقبضه بر في يمينه لان قضاء الدين طريقه المقاصة وقد تحققت بمجرد البيع

باب یمین در ادای دراهم **مسئله ۱** اگر شخصی حلف نمود که هرآئینه ادا خواهم نمود دین فلان را عنقریب پس مراد از آن کمتر از یکماه است و اگر بگوید ادا خواهم نمود دین وی را در عرصهٔ بعید پس مراد از آن زیاده از یکماه است زیراچه کمتر از یکماه قریب شمرده میشود و یکماه و آنچه زیاده از آن است بعید شمرده میشود و لهذا وقتیکه بگذرد عهد بعید گفته میشود که ملاقات ننموده ام با تو از مدت یکماه **مسئله ۲** اگر شخصی حلف نماید که ادا خواهم کرد دین فلان را امروز پس ادا نماید دین وی را در آن روز و بعد از آن بعضی از دراهم که داده است حالف در وجه دین زیف برآید یا نبهرجه یا حق دیگر برآید پس حانث نمیشود حالف مذکور زیراچه زیافت عیب است و بسبب عیب فوت نمی شود جنس و لهذا اگر مسامحه نمود و قبض نماید زیف بمقابل جید یکی از دو عاقد در عقد صرف می شود مستوفی بدل صرف و همچنین مسلم الیه میشود مستوفی راس مال در عقد سلم وقتیکه قبض نماید زیف را بجای راس مال جید و هرگاه چنین شد پس شرط بر که ادای دین است یافته شد لهذا حانث نخواهد شد و قبض نمودن درهمیکه حق دیگر برآمده است صحیح است و بسبب واپس دادن آن مستحق مرتفع نخواهد شد بر که متحقق شده است و اگر بعضی از دراهم مذکوره رصاص برآید یا ستوقه حانث میشود زیراچه رصاص و ستوقه از جنس دراهم نیست لهذا جائز نیست که مسامحه نموده قبض کرده شود در عقد صرف و عقد سلم و اگر حالف مذکور بفروشد بنده خود را بدست دائن مذکور در آن روز بعوض دین وی و قبض کند آن مشتری آن بنده را پس بر متحقق میشود زیراچه طریق ادای دین همین است که مقاصه شود **ف** یعنی دین هر یک ساقط شود بمقابل دین دیگر پس آنچه قبض میکند صاحب دین واجب میشود ضمان آن بر وی زیراچه او قبض میکند آنرا برای خود باینطور که خود مالک آن شود و برای صاحب دین بر ذمه مدیون مثل آن چیزیست که در ذمه وی است پس مقاصه واقع میشود و میان هر دو دین ساقط میشود دین هر یک بمقابل دین دیگر و بدانکه طریق ادای دین مقاصه بجهت آنست که ادای دین حقیقةً متصور نیست زیراچه مدیون نمیدهد مگر عین را و حق دائن در عین نیست بلکه حق وی دین است بر ذمه مدیون لهذا گفته اند فقها که دینها ادا نموده میشود بامثال آن **ف** و هرگاه ثابت شد که طریق ادای دین مقاصه است پس بر متحقق خواهد شد بجهت آنکه بسبب مجرد بیع مقاصه متحقق میشود **ف** **سوال** هرگاه مقاصه متحقق می شود بسبب مجرد بیع پس برای چه شرط نموده شده است که قبض کند مشتری بنده مذکور را **جواب**

فكانه شرط القبض ليتقرر به وان وهبها له يعني الدين لم يبر لعدم المقاصة لان القضاء فعله والهبة اسقاط من صاحب الدين ومن حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم فقبض بعضه لم يحنث حتى يقبض جميعه متفرقا لان الشرط قبض الكل لكنه بوصف التفرق الا يرى انه اضاف القبض الى دين معرف مضاف اليه فينصرف الى كله فلا يحنث الا به فان قبض دينه في وزنين ولم يتشاغل بينهما الا بعمل الوزن لم يحنث وليس ذلك بتفريق لانه قد يتعذر قبض الكل دفعة واحدة عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه ومن قال ان كان لي الا مائة درهم فامرأته طالق فلم يملك الا خمسين درهما لم يحنث لان المقصود منه عرفا نفي ما زاد على المائة

ص قبض شرط نموده شده است برای اینکه متقرر و ثابت شود دین بایع که ثمن است ف زیراچه ثمن اگرچه واجب می شود بمجرد بیع بر ذمه مشتری ولیکن آن در معرض سقوط است بنابر آنکه احتمال است که مبیع تلف شود پیش از قبض پس بسبب قبض آن متقرر و ثابت میشود و دین بر ذمه مشتری ص و اگر صاحب دین هبه کند دین خود را بمدیون مذکور در ان روز پس بر متحقق نمیشود بجهت آنکه مقاصه یافته نمیشود بجهت آنکه ادا نمودن دین فعل مدیون است و هبه دین عبارت است از آنکه ساقط کند صاحب دین دین خود را و آن فعل وی است نه فعل مدیون پس شرط بر که فعل مدیون است یافته نشد ف و بعد ازان بدانکه درین صورت اگرچه بر متحقق نمیشود اما حانث نیز نمیشود بلکه باطل میشود یمین زیراچه یمین مذکور موقت بود بامروز و هرگاه صاحب دین هبه نمود دین را پیش از گذشتن آن روز پس بامدیون مذکور که حالف است عاجز گشت از تحقق بر پیش از گذشتن وقت حنث که آخر آن روز است پس باطل خواهد شد یمین چنانچه در مسئله کوزه ص مسئله ۳ • اگر ف مدیون بگوید باین که من دین ترا ادا خواهم نمود باقساط ص و وائن بگوید که من قبض نخواهم کرد دین خود را باینطور که قبض نمایم بعض درهم را نه بعض دیگر را و بعد ازان قبض کرد بعض درهم را پس حانث نمیشود حالف مذکور مادامیکه قبض نکند جمیع دین را متفرق زیراچه شرط ساخت قبض جمیع دین است ولیکن بوصف تفرق چه دائن اضافت قبض بسوی دین معرف اعنی دین خود کرده است پس محمول خواهد شد بر کل آن دین و آن یافته نشده است هنوز و اگر دین حالف مذکور از قبیل وزنی باشد و قبض کند دین خود را باینطور که دو بار وزن نموده بگیرد ولیکن میان هر دو وزن مشغول بشغل دیگر سوای وزن نباشد پس او حانث نمیشود و قبض نمودن دین مذکور بطور مذکور تفریق قبض نیست زیراچه گاهی قبض نمودن جمیع بیکدفعه متعذر میباشد از روی عادت پس اینقدر فصل مستثنی خواهد بود از حلف مذکور مسئله ۴ • اگر ف صاحب دین تقاضای صد درهم مثلا نماید از مدیون خود و او بگوید که من مالک اینقدر درهم نیستم و صاحب دین تصدیق او نکند پس ص مدیون ف مذکور حلف نماید ص و بگوید که ان کان لی الا مائة درهم فامرأته طالق یعنی اگر باشد مرا سوای صد درهم پس بر زن من طلاق است و حال آنکه حالف مذکور مالک پنجاه درهم است فقط پس او حانث نمی شود بجهت آنکه مقصود وی در عرف از کلام مذکور نفی زیاده از صد درهم است

ولان استثناء المائة استثناؤها بجميع اجزائها وكذلك لو قال غير مائة او سوى مائة لان كل ذلك اداة الاستثناء **مسائل متفرقة** واذا حلف لا يفعل كذا تركه ابدا لانه نفى الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورة عموم النفي وان حلف ليفعلن كذا ففعله مرة واحدة برّ في يمينه لان الملتزم فعل واحد غير عين اذ المقام مقام الاثبات فيبر باي فعل فعله وانما يحنث لوقوع الياس عنه وذلك بموته او بفوت محل الفعل واذا استحلف الوالي رجلا ليعلمنه بكل داعر دخل البلد فهذا على حال ولايته خاصة لان المقصود منه دفع شره او شر غيره بزجره فلا يفيد فائدته بعد زوال سلطنته والزوال بالموت وكذا بالعزل في ظاهر الرواية ومن حلف ان يهب عبده لفلان فوهبه ولم يقبل فقد برّ في يمينه خلافا لزفر رح فانه يعتبره بالبيع لانه تمليك مثله ولنا انه عقد تبرع فيتم بالمتبرع ولهذا يقال وهب ولم يقبل ولان

وبجهت آنکه استثنای صد درم کرده است آن استثنای جمیع اجزای صد درم ست **ف** و پنجاه درم از اجزای صد درم ست **ع** پس استثنای پنجاه درم نیز نموده است پس در ارحانث نخواهد شد و همچنین ست حکم اگر بجای الا مائة لفظ غیر مائة یا سوا مائة گوید زیرا چه این همه الفاظ استثنا است والله اعلم

مسائل متفرقه مسئله ۱ اگر شخصی حلف نماید که چنین نخواهم کرد پس باید که او ترک نماید آن امر را همیشه زیرا چه او نفی فعل نموده است مطلقا پس امتناع وی عام خواهد بود بسبب عموم نفی **مسئله ۲** اگر شخصی حلف نماید که چنین خواهم کرد و بعمل آورد آنرا یکبار پس بر متحقق میگردد زیرا چه او التزام نموده است مگر اینکه یکبار بعمل آرد فردی از افراد آن فعل را که غیر معین ست زیرا چه از کلام مذکور که مثبت ست همین فهمیده میشود پس بر متحقق خواهد شد وقتیکه بعمل آرد فردی از افراد آن فعل را هر فرد که باشد **ف** خواه باکراه بعمل آورده باشد آن فعل را یا بغیر اکراه **ح** و در صورت مذکوره حانث نمیشود حالف مذکور مگر وقتیکه مایوس گردد از آن فعل و یاس متحقق نمیگردد مگر بسبب مرگ حالف یا بسبب فوت شدن محل آن فعل **مسئله ۳** اگر سلطان ملکی طلب حلف نمود از شخصی باینطور که او حلف نماید باینکه آگاه خواهد ساخت او را از مکان هر مفسد که داخل شهر ست و از حلف نمودن حلف مذکور واقع میشود بر اینکه حالف مذکور مطلع خواهد کرد سلطان مذکور را بر آن در حالت ولایت او فقط زیرا چه مقصود سلطان مذکور از استحلاف این ست که دفع کند شر مفسد را یا دفع نماید شر غیر را بزجر آن مفسد پس آگاه کردن آن شخص بعد از زوال سلطنت هیچ فائده ندارد و زوال سلطنت متحقق میشود بموت سلطان و همچنین متحقق میشود بسبب عزل او در ظاهر روایت **مسئله ۴** اگر شخصی حلف نماید که هبه خواهد نمود بنده خود را بفلان و بعد از آن هبه کرد آنرا و فلان مذکور قبول نکند هبه مذکوره را پس بر متحقق میشود بخلاف امام زفر رح زیرا چه او قیاس میکند هبه را بر بیع زیرا چه هبه تملیک ست مانند بیع **ف** و در صورتیکه حلف نماید که بیع خواهد کرد بنده خود را بدست فلان و او بیع نمود و فلان قبول نکند پس بر متحقق نمیشود و همچنین در ینجا نیز **ص** و دلیل علمای ما ح یکی این ست که هبه عقد تبرع ست پس آن تمام میشود از جانب تبرع کننده فقط و لهذا گفته میشود که فلان هبه کرد بفلان و او قبول نکرد و دوم اینست

المقصود اظهار السماحة وذلك بالهبة واما البيع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبين ومن حلف لايشم ريحانا فشم وردا او ياسمينا لايحنث لانه اسم لما لاساق له ولهما ساق ولو حلف لايشتري بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف ولهذا يسمى بائعه بائع البنفسج والشراء يبتنى عليه وقيل في عرفنا تقع على الورق وان حلف على الورد فاليمين على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاض عليه

كتاب الحدود

قال الحد لغة هو المنع ومنه الحداد للبواب وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى حتى لايسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير والمقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد والطهارة ليست اصلية فيه بدليل شرعه في حق الكافر قال الزنا يثبت بالبينة والاقرار والمراد ثبوته عند الامام لان البينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لان الصدق فيه مرجح لاسيما فيما يتعلق بثبوته مضرة ومعرة والوصول الى العلم القطعي متعذر فيكتفى بالظاهر قال والبينة

که مقصود حالف از حلف مذکور اظهار جوانمردی وسخاوت ست از روی عرف وآن تمام میشود بسبب هبه مذکوره اما عقد بیع پس آن عقد معاوضه ست وآن تمام نمیشود مگر از جانبین مسئله ۵ . اگر شخصی حالف نماید که بو نخواهد کرد ریحان را وبعد ازان شمید گل را یا یاسمین را پس او حانث نمیشود زیرا چه ریحان اسم چیزی ست که مر آنرا ساق نباشد ف اعنی تنه نباشد ص وگل ویاسمین ساق دارد مسئله ۶ . اگر شخصی حالف نماید که خرید نخواهد کرد بنفشه را وهیچ نیت نکرد وازان پس مراد ازان خریدن روغن بنفشه ست بنا بر عرف لهذا بائع روغن بنفشه را بائع بنفشه میگویند در عرف وبنای شرا بر بیع ست ف پس آن نیز محمول خواهد شد بر خریدن روغن بنفشه بنا بر عرف ص وبعضی گفته اند که در عرف ما مراد ازان ورق بنفشه ست نه روغن بنفشه واگر حالف نماید که خرید نخواهد کرد ورد را ف اعنی گل را ص پس مراد ازان ورق گل ست زیرا چه آن معنی حقیقی ست وعرف نیز موافق آن ست ف زیرا چه ورد در عرف مستعمل ست در معنی ورق گل ص ودر صورت بنفشه عرف بخلاف آنست چه در عرف مستعمل ست در معنی روغن بنفشه والله اعلم بالصواب

كتاب الحدود

باید دانست که حد در لغت بمعنی منع ست لهذا دربان را حداد میگویند ف چه او منع میکند مردمان را از در آمدن ص ودر شرع عبارت ست از عقوبتیکه مقدر ومعین ست از روی شرع بجهت حق الله تعالی پس اطلاق حد بر قصاص صحیح نخواهد بود چه قصاص واجب بجهت حق عباد ف نه بجهت حق الله تعالی ص وهمچنین اطلاق آن بر تعزیر صحیح نیست چه تعزیر عقوبت مقدره نیست از جانب شرع ف بلکه تعزیر مفوض ست بسوی قاضی ص وباید دانست که مقصود اصلی از مشروعیت حد انزجار ست ف اعنی سرزنش خلق ست تا باز مانند آنها ص از ارتکاب چیزیکه مضرت ست بخلق وپاک شدن محدود از گناه مقصود اصلی نیست آزان بدلیل آنکه حد در حق کافر نیز مشروع ست مسئله ۱ . باید دانست که زنا ثابت میشود نزد قاضی به بینه وهم باقرار زانی زیرا چه بینه دلیل ست بحسب ظاهر وهمچنین اقرار چه احتمال صدق دران راجح وغالب ست خصوصا در اقرار بچیزیکه موجب مضرت وعیب ست در حق مقر وحصول علم یقینی متعذر ست پس ضرورست که اکتفا نموده شود بدلیل ظاهر ف ورنه سد باب حد لازم می آید ص مسئله ۲ . باید دانست که طریق اقامت بینه

ان تشهد اربعة من الشهود على رجل وامرأة بالزنا لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم
وقال الله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وقال عليه السلام للذي قذف امرأته ائت باربعة يشهدون
على صدق مقالتك ولان في اشتراط الاربعة تحقق معنى الستر وهو مندوب اليه والاشاعة ضده واذا شهدوا
يسألهم الامام عن الزنا ما هو وكيف هو واين زنى ومتى زنى وبمن زنى لان النبي عليه السلام استفسر ماعزا
عن الكيفية وعن المزنية ولان الاحتياط في ذلك واجب لانه عساه غير الفعل في الفرج عناه او زنى في دار الحرب
او في المتقادم من الزمان او كانت له شبهة لا يعرفها هو ولا الشهود كوطي جارية الابن فيستقصى في ذلك
احتيالا للدرء فاذا بينوا ذلك وقالوا رأيناه وطيها في فرجها كالميل في المكحلة وسأل القاضي عنهم فعدلوا
في السر والعلانية حكم بشهادتهم ولم يكتف بظاهر العدالة في الحدود احتيالا للدرء قال
عليه السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابي حنيفة رح وتعديل السر والعلانية
نبينه في الشهادات ان شاء الله تعالى قال في الاصل يحبسه حتى يسأل عن الشهود للاتهام بالجناية وقد

بر زنا این است که چهار کس گواهی دهند بر مردی و زنی باینکه آن هر دو باہم زنا نموده اند بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که
گواه بگیرید بر آنها چهار کس را از میان خودها و نیز فرموده است که کسانیکه نسبت بزنا نمایند محصنات را و بعد از آن نیارند چهار گواه را پس بزنید
آنها را هشتاد تازیانه و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است شخصیکه نسبت زنا نموده بود بزن خود که چهار کس را بیار تا گواهی دهند بصدق قول تو
و بجهت آنکه ستاری و عیب پوشی مستحب است و ضد آن حرام است و بسبب شرط نمودن چهار گواه در باب زنا عیب پوشی حاصل میشود و هم اجتناب
از ضد آن که حرام است پس بنا بر آن چهار گواه شرط نموده شد مسئله ۲ هرگاه گواهی دهند گواهان بر زنا باید قاضی را که تفتیش نماید از ایشان
ماهیت زنا را ف یعنی بپرسد که زنا چه چیز است ح و هم تفتیش نماید از ایشان که زانی مذکور چگونه زنا کرده است و کجا زنا کرده است و کدام
وقت زنا کرده است و با که زنا کرده است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام پرسیده بود از ماعز رض کیفیت زنا را و هم تفتیش نموده بود از وی که مزنیه
کدام است و بجهت آنکه در تفتیش نمودن از امور مذکوره احتیاط است زیرا چه احتمال است که آنها از زنا فعل غیر جماع را اراده کرده باشند ف زیرا چه
اطلاق زنا بر غیر جماع نیز آمده است چون دیدن و مس کردن و غیره آن ح و نیز احتمال است که مشهود علیه زنا کرده باشد در دار حرب
یا در زمان متقادم و نیز احتمال است که باشد در جماع مذکور شبهه که موجب سقوط حد است و مشهود علیه مطلع نباشد بر آن و نه گواهان او چنانچه در
صورتیکه جماع کرده باشد مشهود علیه کنیز پسر خود را پس باید که قاضی بمبالغه تفتیش نماید از امور مذکوره تا ظاهر شود امریکه بسبب آن ساقط
میشود حد و هرگاه بیان نمایند گواهان همه امور مذکوره را و بگویند که ما دیده ایم وطی آن را در فرج فلان زن مانند میل در سرمه دان و عدالت
آنها نیز معلوم شود قاضی را از روی تعدیل در سر و علانیه پس باید که قاضی حکم کند بحد زنا بنا بر گواهی آنها و اکتفا نکند درین باب بر ظاهر
عدالت آنها بلکه ضرور است که تعدیل آنها نماید در سر و علانیه تا شاید که ظاهر شود امریکه بسبب آن ساقط می شود حد زیرا چه پیغمبر علیه السلام
فرموده است که حیله جوئید برای اسقاط حد بقدر طاقت بخلاف حقوق دیگر چه ف در آن اکتفا نموده میشود بر ظاهر عدالت گواهان ص نزد ابی حنیفه
رح و بیان کیفیت تعدیل سر و علانیه خواهد آمد در کتاب الشهادات ان شاء الله تعالی مسئله ۳ محمد رح در مبسوط گفته است که قاضی اسیر
که حبس کند مشهود علیه را تا آن زمان که تعدیل گواهان نماید بجهت آنکه مشهود علیه متهم بزنا گشته است بسبب گواهی گواهان و تهمت ام نکه

جلس رسول الله عليه السلام رجلا بالتهمة بخلاف الديون حيث لا يحبس فيها قبل ظهور العدالة وسيأتيك الفرق انشاء الله تعالى قال والاقرار ان يقر البالغ العاقل على نفسه بالزنا اربع مرات في اربع مجالس من مجالس المقر كلما اورده القاضي فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبي والمجنون غير معتبر او هو غير موجب للحد واشتراط الاربع من هبنا وعند الشافعي رح يكتفى بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق وهذا لانه مظهر وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة ولنا حديث ماعز رض فانه عليه السلام اخر الاقامة الى ان تم الاقرار منه اربع مرات في اربع مجالس فلو ظهر دونها لما اخرها لثبوت الوجوب ولان الشهادة اختصت فيه بزيادة العدد فكذا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقيقا لمعنى الستر ولا بد من اختلاف المجالس لما روينا ولان لاتحاد المجلس اثرا في جمع المتفرقات فعنده يتحقق شبهة الاتحاد في الاقرار والاقرار قائم بالمقر فيعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضي والاختلاف بان يرده القاضي كلما اقر فيذهب حيث لا يراه ثم يجيء فيقر هو المروي عن ابي حنيفة رح لانه عليه السلام طرد ماعزا في كل مرة حتى توارى بحيطان المدينة قال فاذا تم اقراره اربع مرات سأله عن الزنا ما هو وكيف هو واين زنى وبمن زنى فاذا بين ذلك لزمه

پیغمبر علیه السلام حبس فرموده بود شخصی را بسبب تهمت زنا بخلاف دین چه حبس کرده نمیشود در دین بسبب تهمت دین بنا بر گواهی گواهان پیش از آنکه ظاهر و ثابت شود عدالت ایشان و وجه فرق میان آن هر دو خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۵ اقرار که ف موجب ثبوت حد زناست صورتش ص اینست که اقرار بزنا نماید عاقل و بالغ چهار بار در چهار مجلس از مجالس خود بدین وجه که قاضی رد آن نماید و اعراض کند از ان در بار اول و دوم و سوم و بدانکه اشتراط بلوغ و عقل دران بجهت اینست که اقرار صبی و دیوانه هیچ اعتبار ندارد یا بجهت اینست که اقرار آنها موجب حد نیست و اشتراط اقرار چهار بار در چهار مجلس نزد علمای ما رح ست و نزد شافعی رح اقرار بزنا یکبار کفایت میکند چه او قیاس میکند آنرا بر حقوق دیگر بجهت آنکه اقرار چیزیست موجب ظهور مقر به است پس بسبب اقرار یکبار ظاهر میشود مقر به و تکرار اقرار هیچ فائده ندارد چه بسبب تکرار آن ظهور مقر به زیاده نمی شود بخلاف زیادتی عدد گواهان زنا بر نصاب شهادت در باب زنا ف چه بسبب آن زیادتی تهمت کذب از گواهان بعیدتر میگردد و اطمینان قلب حاصل میشود و بسبب تکرار کلام پس اطمینان زیاده نمیشود ص و دلیل علمای ما رح یکی حدیث ماعز رض ست چه پیغمبر علیه السلام حد قائم نکرد بر ماعز رض تا آن زمان که او اقرار نمود چهار بار در چهار مجلس پس اگر بیک اقرار ظاهر میشد مقر به ف و حد آن بر وی لازم میشد ص هر آینه پیغمبر علیه السلام تاخیر نمیکرد در اقامت حد واجب ف تا آن زمان که تمام شود چهار اقرار در چهار مجلس ص و دوم اینست که در شهادت بزنا چهار گواه شرط است پس همچنین در اقرار آن نیز چهار بار اقرار شرط خواهد بود بجهت اظهار عظیم بودن امر زنا و عیب پوشی مستحب است و در شرط نمودن چهار اقرار عیب پوشی متحقق و حاصل میشود و بدانکه وجه اشتراط چهار مجلس مقر برای چهار اقرار یکی حدیث ماعز رض ست چنانچه مذکور شد و دوم اینست که تعدد اقرار شرط است و آن حاصل نمیشود بدون تعدد مجلس مقر چه اتحاد مجلس را اثر است در جمع نمودن متفرقات پس چهار اقرار در مجلس واحد بمنزله یک اقرار است و چون اقرار صفت مقر است پس اتحاد مجلس و اختلاف آن معتبر است نه مجلس قاضی و صورت اختلاف مجلس او اینست که رد نماید قاضی اقرار او ف باینطور که گوید بار که آیا تو دیوانه یا مانند آن ص و هر بار که رد نماید قاضی اقرار او را برود تا بجائیکه غائب شود از چشم قاضی باز بیاید و اقرار نماید و این مرویست از ابی حنیفه رح زیرا چه پیغمبر علیه السلام دور میکرد ماعز رض را در هر بار حتی که پنهان میشد بدیوارهای مدینه مسئله ۶ هرگاه تمام شود اقرار چهار بار باید که بپرسد قاضی از مقر که زنا چه چیزست و چگونه زنا کرده و کجا زنا کرده و باکه زنا کرده چون بیان نماید این امور لازم شود

للحد لتمام الحجة ومعنى السؤال عن هذه الاشياء بيناه فى الشهادة ولم يذكر السؤال فيه عن الزمان وذكره فى الشهادة لان تقادم العهد يمنع الشهادة دون الاقرار وقيل لو ساله جاز لجواز انه زنى فى صباه فان رجع المقر عن اقراره قبل اقامة الحد او فى وسطه قبل رجوعه وخلى سبيله وقال الشافعى رح وهو قول ابن ابى ليلى يقيم عليه الحد لانه وجب الحد باقراره فلا يبطل برجوعه وانكاره كما اذا وجب بالشهادة وصار كالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق كالاقرار وليس احد يكذبه فيه فيتحقق الشبهة فى الاقرار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع ويستحب للامام ان يلقن المقر الرجوع فيقول له لعلك لمست او قبلت لقوله عليه السلام لماعز لعلك لمستها او قبلتها وقال فى الاصل وينبغى ان يقول له الامام لعلك تزوجتها او وطئتها بشبهة وهذا قريب من الاول فى المعنى **فصل** فى كيفية الحد واقامته واذا وجب الحد وكان الزانى محصنا رجمه بالحجارة حتى يموت لانه عليه السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فى الحديث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلى هذا اجماع الصحابة **قال** ويخرجه الى ارض فضاء ويبتدى الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس

برای حد چه درین هنگام حجت تمام میشود و فایده پرسیدن امور مذکوره سابق بیان نموده شده است درصورت گواهی دادن گواهان بزنا و نیز آنکه در انجا مذکور شده است که بپرسد قاضی از گواهان که در کدام وقت زنا کرده است و درینجا این نگفت که بپرسد از مقر که کدام وقت زنا کرده است بجهت آنکه تقادم عهد مانع قبول شهادت است نه مانع قبول اقرار لیکن بعضی گفته اند که اگر بپرسد از مقر که کدام وقت زنا کرده جایز است زیرا چه احتمال است که مقر زنا کرده باشد در زمان صغر **مسئله ۷** اگر انکار نماید مقر و برگردد از اقرار خود پیش از اقامت حد یا در اثنای آن پس انکار او مقبول است وگذاشته میشود تا برود و شافعی و ابن ابی لیلی رح گفته اند که **ف** انکار او بعد از اقرار مقبول نیست بلکه **ص** حد قایم کرده شود برو چه حد واجب شده است بسبب اقرار او پس باطل نخواهد شد بسبب انکار او چنانچه درصورتیکه ثابت شود زنا بر کسی بگواهی گواهان و او انکار آن نماید و مانند قصاص و حد قذف **ف** یعنی قصاص یا حد قذف وقتیکه ثابت شود باقرار مقر ساقط نمیشود بسبب انکار آن بعد از ان **ص** و دلیل علمای ما این است که انکار بعد از اقرار خبریست که احتمال صدق و کذب هر دو دارد مانند اقرار و کسی مکذب او نیست در انکار پس ثابت شد بسبب تعارض میان اقرار و انکار **ص** شبهه متحقق خواهد شد در اقرار مذکور **ف** و بسبب شبهه حد ساقط میشود **ص** بخلاف چیزیکه دران حق العبد است چون قصاص و حد قذف چه صاحب حق دران مکذب مقر است در انکار او و چنین نیست آنچه خالص حق شرع است **ف** چون حد زنا **ص** **مسئله ۸** مستحب است مر امام و قاضی را که تعلیم انکار نماید مقر بزنا را باینطور که بگوید او را که تو شاید مس نموده یا بوسه گرفته زیرا چه پیغمبر علیه السلام ماعز رض چنین فرموده بود و بدانکه محمد رح در مبسوط گفته است که برای تعلیم انکار بگوید قاضی مقر زنا که تو شاید نکاح کرده باشی

آن زن را یا وطی کرده باشی او را بنابر شبهه و این قول از روی معنی قریب قول اول است والله اعلم

فصل در بیان کیفیت حد و اقامت آن **مسئله ۱** وقتیکه واجب شود حد بر زانی و او محصن باشد رجم کنند او را **ف** یعنی سنگسار نمایند او را **ص** حتی که بمیرد زیرا چه پیغمبر علیه السلام سنگسار نموده است ماعز رض را و او محصن بود و نیز فرموده است که ریختن خون مسلمان حلال نیست مگر بسبب چیزی یکی ازینها اول کفر بعد از ایمان دوم زنا بعد از احصان سوم قتل ناحق و نیز برین اجماع صحابه رض است و باید که برای سنگسار نمودن زانی او را ببرند در زمین خالی از عمارت و زراعت است و شروع است که ابتدا نمایند بزدن او سنگ بدان گواهان و بعد ازان سنگ زند او را امام یا قاضی و بعد ازان مردمان دیگر

كذا روي عن علي رض ولان الشاهد قد يتجاسر على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بدايته
احتيال للدرء وقال الشافعي رح لا يشترط بدايته اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجلد فربما يقع
مهلكا والاهلاك غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه اتلاف **قال** فان امتنع الشهود من الابتداء
سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوات الشرط وان كان مقرا
ابتدأ الامام ثم الناس كذا روي عن علي رض ورمى رسول عليه السلام الغامدية بحصاة مثل الحمصة
وكانت قد اعترفت بالزنا ويغسل ويكفن ويصلى عليه لقوله عليه السلام لماعز رض اصنعوا به كما تصنعون
بموتاكم ولانه قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول قصاصا وصلى النبي عليه السلام على الغامدية بعد
ما رجمت وان لم يكن محصنا وكان حرا فحده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن فبقي في حق غيره معمولا به يأمر الامام بضربه بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا لان
عليا رض لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته والمتوسط بين المبرح وغير المولم لافضاء الاول الى الهلاك وخلو الثاني عن المقصود وهو الانزجار

بجهت آنکه چنین مرویست از علی رض وبجهت آنکه در ابتدا نمودن گواهان احتیاط ست زیراچه شاهد گاهی دلیری میکند در اداے
شهادت وبعد ازان هرگاه گفته میشود باو که سنگ بزن بر مشهود علیه پس این را امر عظیم دانسته رجوع مینماید پس در ابتدا نمودن شاهد حیله
جستن ست برای سقوط حد وشافعی رح گفته است که ابتدا نمودن گواهان برجم شرط نیست در صورت رجم چنانچه شرط نیست که ابتدا بتازیانه
نمایند گواهان در صورتیکه حد بتازیانه باشد وعلمای ما رح جواب میدهند ومیگویند که ف قیاس رجم بر تازیانه قیاس مع الفارق ست زیراچه
ھ هرکس خوب نمیداند زدن تازیانه را پس اگر تازیانه زند شاید وحال آنکه او خوب نمیداند آنرا شاید که آن موجب هلاکت شود و بسبب
آن بمیرد مشهود علیه حال آنکه اهلاک آن واجب نیست بخلاف رجم چه آن اهلاک ست ف وهرکس میداند آنرا ھ پس اگر ابا نمایند
گواهان از ابتدا نمودن رجم ساقط میشود حد زیراچه ابای آنها دلالت میکند بر رجوع آنها وهمچنین حد ساقط میشود وقتیکه میرند گواهان یا غائب
شوند چه درینصورت فوت میشود شرط ف که ابتدا نمودن آنهاست برجم ھ واینکه مذکور شد وقتی ست که زنا ثابت شده باشد بگواهی گواهان
واما در صورتیکه ثابت شود زنا باقرار زانی پس درینصورت باید که ابتدای رجم نماید امام یا قاضی وبعد ازان سنگ زنند آن را مردمان دیگر زیراچه
همچنین مرویست از علی رض ونیز پیغمبر علیه السلام زده است زن غامدیه را بسنگ ریزه خورد مانند نخود وغامدیه مذکوره اقرار نموده بود بزنا و آنچه
مذکور شد ظاهر روایت ست **مسئله ۲؛** مرجوم بسبب زنا غسل وکفن داده میشود ونماز جنازه گذارده میشود برو بجهت قول پیغمبر علیه السلام
در حق ماعز رض که بکنید با این آنچه می کنید با مردهای دیگر از مسلمانان وبجهت آنکه مرجوم مذکور بحق کشته شده است پس غسل او ساقط نخواهد شد
مانند مقتول بسبب قصاص ونیز رسول خدا صلعم نماز جنازه گزارده است بر غامدیه مذکوره بعد از رجم آن **مسئله ۳؛** اگر زانی حر باشد و محصن
نباشد پس حد در حق وی صد تازیانه ست بنابر آنکه در قرآن مجید آمده است که زانیه وزانی را صد تازیانه زنید ولیکن این آیت منسوخ ست در حق
محصن پس در حق غیر محصن مطابق آن عمل نموده خواهد شد وباید که صد تازیانه زده شود بامر قاضی بتازیانه که ثمره نداشته باشد ف یعنی گره
نباشد ھ ولیکن باید که زده شود ضرب متوسط زیراچه علی رض هرگاه اراده اقامت حد میکرد ثمره تازیانه را می شکست وضرب متوسط آنست
که میان ضرب مولم بالم شدید ومیان ضرب غیر مولم باشد زیراچه اول مفضی بهلاکت ست ودوم خالی ست از مقصود که انزجار ست

وينزع عنه ثيابه معناه دون الإزار لأن عليا رضي الله عنه كان يأمر بالتجريد في الحدود ولأن التجريد أبلغ في إيصال الألم إليه وهذا الحد مبناه على الشدة في الضرب وفي نزع الإزار كشف العورة فيتوقاه ويفرق الضرب على أعضائه لأن الجمع في عضو واحد قد يفضي إلى التلف والحد زاجر لا متلف قال إلا رأسه ووجهه وفرجه لقوله عليه السلام للذي أمره بضرب الحد اتق الوجه والمذاكير ولأن الفرج مقتل والرأس مجمع الحواس وكذا الوجه وهو مجمع المحاسن أيضا فلا يؤمن فوات شيء منها بالضرب وذلك إهلاك معنى فلا يشرع حدا وقال أبو يوسف رحمه الله يضرب الرأس أيضا رجع إليه وإنما يضرب سوطا لقول أبي بكر رضي الله عنه اضربوا الرأس فإن فيه شيطانا قلنا تأويله أنه قال ذلك فيمن أبيح قتله ويقال إنه ورد في حربي كان من دعاة الكفرة والإهلاك فيه مستحق ويضرب في الحدود كلها قائما غير ممدود لقول علي رضي الله عنه يضرب الرجال في الحدود قياما والنساء قعودا ولأن مبنى إقامة الحد على التشهير والقيام أبلغ فيه ثم قوله غير ممدود فقد قيل المد أن يلقى على الأرض ويمد كما يفعل في زماننا وقيل أن يمد السوط فيرفعه الضارب فوق رأسه وقيل أن يمده بعد الضرب وذلك كله لا يفعل لأنه زيادة على المستحق وإن كان عبدا جلده خمسين جلدة لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في الإماء ولأن الرق

و باید که هرگاه تازیانه زنند بر کسی برهنه نمایند او را یعنی پارچه بدن او کشند سوای ازار بجهت آنکه علی رض در وقت اقامت حدود بآنها امر میفرمود و بجهت آنکه در صورت برهنه نمودن بوجه احسن الم با و میرسد و بنای حد مذکور بر شدت ست پس برهنه نمودن بهتر ست ولیکن کشیدن ازار از بدن موجب کشف عورت ست لهذا گذاشته خواهد شد مسئله ۴ - باید که متفرق زنند تازیانه را بر اعضای محدود و نباید که صد تازیانه همه بر یک عضو زنند چه این گاهی موجب هلاکت می شود **ف** پس باید که تازیانه متفرق زده شود بر اعضای محدود **ص** مگر بر سر و روی و فرج او بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده بود بزننده حد پرهیز کنید در زدن تازیانه از روی و از ذکر و خصیه و بجهت آنکه فرج مقتل ست **ف** یعنی ضرب در فرج موجب هلاکت ست **ص** و سر مجمع حواس ست و همچنین روی مجمع بعض حواس و مجمع محاسن ست پس تازیانه زدن بر سر و روی خوف آنست که بعضی از حواس ضائع و فوت شود و آلات بعض حواس آن شخص و معنی اهلاک آن شخص ست پس آن در باب حد مشروع نخواهد شد چه حد برای تادیب ست نه برای هلاک. ابو یوسف رح گفته ست که یک دو تازیانه بر سر هم زده شود زیرا که ابوبکر صدیق رض می گفت بزننده حد که بزنید بر سر بدرستیکه در سر شیطانی ست و جواب آن این ست که صدیق رض آن را در حق کسی فرموده ست که قتل او مباح بود و چه مرویست که فرموده بود آن را در حق کافر حربی که دعوت میکرد مردمان را بسوی کفر کشتن آن روا بود مسئله ۵ - وقتیکه تازیانه زنند بر مرد بجهت حد باید که استاده نمایند او را بجهت آنکه علی رض فرموده است که حد زده شود بر مردان در حالت قیام و حد زده شود بر زنان در حالت قعود و بجهت آنکه بنای اقامت حد بر اعلان و تشهیر ست و قیام مناسب تر ست بآن و زن عورت ست پس در حد زدن آن در حالت قیام خوف کشف عورت ست و باید دانست که مد نباید کرد و در معنی مد اختلاف ست بعضی گفته اند که مد عبارت از آنکه بر روی انداخته شود شخص بر روی زمین و دراز کرده شود و هر دو پای او چنانچه درین زمانه میکنند و بعضی گفته اند که مد عبارت ست از آنکه بلند کند زننده حد تازیانه را بالای سر خود و بعضی گفته اند که مد عبارت ست از آنکه زننده حد بکشد تازیانه را بعد از زدن آن بر عضو محدود و باید دانست که مد نباید کرد و هیچ یکی ازین معنیها چه آن زیاده ست بر آنچه واجب ست مسئله ۹ - زانی اگر بنده و یا کنیز باشد پس حد آن پنجاه تازیانه است بجهت آنکه خدای تعالی فرموده ست در حق کنیزان که بر آنهاست نصف آنچه بر محصنات ست از عذاب و بنده در معنی کنیز ست و بجهت آنکه رقیت

منتقص للنعمة فيكون منقصا للعقوبة لان الجناية عند توافر النعم افحش فيكون ادعى الى التغليظ والرجل والمرأة في ذلك سواء لان النصوص تشملهما غير ان المرأة لا ينزع من ثيابها الا الفرو والحشو لان في تجريدها كشف العورة والفرو والحشو يمنعان وصول الالم الى المضروب والستر حاصل بدونهما فينزعان وتضرب جالسة لما روينا ولانه استر لها **قال** وان حفر لها في الرجم جاز لانه عليه السلام حفر للغامدية الى ثندوتها وحفر علي رض لشراحة الهمدانية وان ترك لا يضره لانه عليه السلام لم يأمر بذلك وهي مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استر ويحفر الى الصدر لما روينا ولا يحفر للرجل لانه عليه السلام ما حفر لماعز رض ولان مبنى الاقامة على التشهير في الرجال والربط والامساك غير مشروع ولا يقيم المولى الحد على عبده الا باذن الامام وقال الشافعي رح له ان يقيمه لان له ولاية مطلقة عليه كالامام بل اولى لانه يملك من التصرف فيه ما لا يملكه الامام فصار كالتعزير ولنا قوله عليه السلام اربع الى الولاة وذكر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالى لان المقصد منها اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا يسقط باسقاط العبد فيستوفيه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزير لانه حق العبد ولهذا يعزر الصبي وحق الشرع موضوع عنه

قال واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان

موجب تنقیص نعمت ست پس موجب تنقیص عقوبت خواهد بود زیراچه جنایت با وجود کثرت نعمت جنایت عظیم ست پس این جنایت عظیم موجب شدت عقوبت خواهد بود و باید دانست که حد زنا در حق مرد و زن هر دو برابر ست زیراچه نصوص صریحه که درین باب آمده ست هر دو را برابر شامل ست ولیکن برهنه نمی شود و زن کشیده نمیشود از بدن او پارچه مگر پوستین و جامه که دران حشو باشد زیراچه در کشیدن جامه از بدن او کشف عورت ست و هرگاه بسبب پوستین و جامه مذکور رسیدن الم متعسر بود بمضروب و ستر عورت بدون آن حاصل ست لهذا پوستین و جامه مذکور کشیده می شود از بدن او و باید دانست که تازیانه زده شود بر زن در حالیکه نشسته باشد بنا بر قول علی رض که مذکور شد و بنابر آنکه دران ستر ست و ستر آن واجب ست لهذا اگر در صورت سنگسار نمودن زن کنده شود گو برای او تا سینه او جائز ست چه پیغمبر صلعم گو چنین کنده بود برای غامدیه که ذکر آن سابق شد و اینچنین علی رض گو کنده بود برای شراحه همدانیه و اگر نکنند گو و ترک آن نمایند مضائقه نیست زیراچه پیغمبر صلعم بآن امر نفرموده است و ستر عورت در حق زن حاصل ست بسبب جامهای او ولیکن کندن گو برای او احسن ست چه دران ستر بیشتر ست و برای مرد کندن گو در کار نیست چه پیغمبر صلعم گو نکنده بود برای ماعز رض و باید دانست که بستن و گرفتن مرد برای زدن حد مشروع نیست مگر وقتیکه اقامت حد بدون آن نتوانند مسئله ۷

نمیرسد خواجه را که اقامت حد نماید بر بنده و کنیز خود مگر باذن قاضی و شافعی رح گفته است که خواجه را میرسد که اقامت حد نماید بر بنده و کنیز خود زیراچه خواجه را ولایت مطلق ست در حق انها مانند قاضی بلکه زیاده اولی ست از قاضی زیراچه خواجه مالک تصرفیست در مملوک خود که قاضی مالک آن نیست پس آن مانند تعزیر ست **ف** یعنی خواجه را میرسد که اقامت حد نماید بر مملوک خود مانند تعزیر ش و دلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که چهار چیز مفوض ست بسوی والی یکی ازانجمله حدود را بیان نموده است و دوم اینست که حد حق الله تعالی ست چه مقصود ازان خالی کردن عالم ست از فساد و چون حد حق الله ست لهذا ساقط نمیشود حد بسبب ساقط کردن کسی پس خواهد گرفت حق مذکور را نائب شرع که والی ست یا نائب والی که قاضی ست بخلاف تعزیر چه آن حق عباد ست لهذا تعزیر نموده شود صبی و حال آنکه صبی مرفوع القلم ست از حق الله مسئله ۸ احصان که شرط رجم ست عبارتست ازینکه زانی عاقل و بالغ و مسلمان و حر باشد و بنکاح صحیح زنی را وطی کرده باشد در حالیکه آن زن نیز عاقل و بالغ و مسلمان و حره باشد **ف** و این نزد متقدمین ست و اما نزد متاخرین پس احصان مذکور عبارتست از دو چیز یکی زانی مسلمان و حر باشد دوم آنکه بنکاح صحیح وطی کرده باشد زنی را که مثل آن باشد و این شرط دوم مرکب ست از سه چیز یکی نکاح صحیح دوم دخول سوم اسلام منکوحه

فالعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما وراءهما يشترط لتكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة اذ كفران النعمة يتغلظ عند تكثرها وهذه الاشياء من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فيناط به بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالرأي متعذر ولان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكن من الوطي الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام يمكنه من نكاح المسلمة ويؤكد اعتقاد الحرمة فيكون الكل مزجرة عن الزنا والجناية بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعي رح يخالفنا في اشتراط الاسلام وكذا ابو يوسف رح في رواية لهما ما روي ان النبي عليه السلام رجم يهوديين قد زنيا قلنا كان ذلك بحكم التوراة ثم نسخ يؤيده قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن والمعتبر في الدخول الايلاج في القبل على وجه يوجب الغسل وشرط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتى لو دخل بالمنكوحة الكافرة او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصنا وكذا اذا كان الزوج موصوفا باحدى هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلك تتكامل اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقلما يرغب في الصبية لقلة رغبتها وفي المملوكة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف في الدين وابو يوسف رح يخالفهما في الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية

ص واما عقل و بلوغ پس آن شرط اهلیت عقوبت است چه بدون عقل و بلوغ انسان قابل خطاب شرع نیست و شرطهای دیگر سوای عقل بلوغ برای این است که تا کامل شود جنایت زنا بواسطه کامل شدن نعمت چه کفران نعمت عظیم و شدید می شود وقتیکه نعمت وافر باشد و اشیای مذکوره ف یعنی اسلام و حریت و وطی زن بنکاح صحیح ص از نعمتهای عظیم است و رجم بسبب زنا مشروع شده است در صورتیکه جمیع شرطهای مذکوره یافته شود در زانی پس رجم آن مشروط خواهد شد بشرطهای مذکوره بخلاف شرافت نسب و حسب چون علم و ادب و جمال و مال چه آن شرط نیست بجهت آنکه شرع اعتبار آن نکرده است و بجهت آنکه شرائط مذکوره کافی است برای عظیم گشتن جنایت زنا حتی که مستحق رجم شود زانی زیرا چه بسبب حریت انسان قادر میشود بر نکاح صحیح و بسبب نکاح صحیح قادر میشود بر وطی حلال و آسودگی حاصل میشود بحلال و بسبب اسلام قادر میشود بر نکاح مسلمه و هم بسبب آن موکد میشود اعتقاد حرمت زنا پس این چیزها زاجر و مانع است مر انسان را از ارتکاب زنا و جنایت بعد از کثرت زواجر و موانع آن عظیم میگردد و مذهب شافعی رح مخالف مذهب علمای ما رح است در اشتراط اسلام و یک روایت از ابی یوسف رح نیز موافق مذهب شافعی رح آمده است و دلیل ایشان این است که در عهد پیغمبر علیه السلام یک مرد یهودی زنا کرده بود با زنی یهودیه و پیغمبر علیه السلام آن هر دو را رجم کرده بود و علمای ما رح جواب میدهند که آن بنا بر حکم توریت بود و بعد از آن منسوخ شده است و قول پیغمبر علیه السلام که هر که شرک نماید بخدا پس او محصن نیست موید آنست و بدانکه معتبر در وطی که شرط احصان است همین قدر است که داخل کند ذکر خود را در فرج زن بر وجهیکه موجب غسل باشد و هرگاه شرط نموده شد برای تحقق احصان که زن در وقت وطی مثل شوهر باشد در عقل و بلوغ و اسلام و حریت پس اگر وطی کند کسی منکوحه خود را که کافره است یا کنیز است یا مجنونه است یا صبیه است پس آنکس محصن نمیگردد زیرا چه بسبب این چیزها نعمت جماع ناقص میشود بجهت آنکه طبیعت انسان از صحبت مجنونه متنفر است و رغبت جماع در صبیه کم است از آنها بسبب آنکه صبیه در شهوت آن نیست و همچنین رغبت جماع کنیز منکوحه کم میباشد از انسان بسبب آنکه فرزند آن مملوک میشود و همچنین صحبت با زن کافره کم است مر مسلمان را بسبب اختلاف در دین پس در هر صورت تمام نعمت جماع ناقص است لهذا شوهر زنهای مذکوره بسبب وطی آنها محصن نمیگردد و همچنین است حکم وقتیکه شوهر کافر یا مملوک یا مجنون یا صبی باشد و زنش مسلمه و بالغه و عاقله باشد و ابو یوسف رح گفته است که در صورتیکه زن کافره باشد شوهر مسلمان بوطی آن محصن میگردد و حجت بر ابی یوسف رح یکی آن دلیل است که مذکور شد و دوم این است که پیغمبر علیه السلام فرموده است که محصن نمیگرداند مسلمان را زن یهودیه

ولا النصرانية ولا الأمة ولا الحرة العبد قال ولا يجمع في المحصن بين الرجم والجلد لأنه عليه السلام لم يجمع ولأن الجلد يعرى عن المقصود مع الرجم لأن زجر غيره يحصل بالرجم إذ هو في العقوبة أقصاها وزجره لا يحصل بعد هلاكه قال ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي رحمه الله يجمع بينهما حدا لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولأن فيه حسم باب الزنا لقلة المعارف ولنا قوله تعالى فاجلدوا جعل الجلد كل الموجب رجوعا إلى حرف الفاء أو إلى كونه كل المذكور ولأن في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناها مكسبة وهو من أقبح وجوه الزنا وهذه الجهة مرجحة لقول علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة والحديث منسوخ كشطره وهو قوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد عرف طريقه في موضعه إلا أن يرى الإمام في ذلك مصلحة فيغربه على قدر ما يرى وذلك تعزير وسياسة لأنه قد يفيد في بعض الأحوال فيكون الرأي فيه إلى الإمام وعليه يحمل النفي المروي عن بعض الصحابة ثم وإذا زنى المريض وحده الرجم رجم لأن الإتلاف مستحق فلا يمتنع بسبب المرض وإن كان حده الجلد لم يجلد حتى يبرأ كيلا يفضي إلى الهلاك ولهذا لا يقام القطع عند شدة الحر والبرد وإذا زنت الحامل لم تحد حتى تضع حملها كيلا يؤدي إلى هلاك الولد وهو نفس محترمة وإن كان حدها الجلد لم تجلد حتى تتعالى من نفاسها أي ترتفع يريد به تخرج منه لأن النفاس نوع مرض فيؤخر إلى زمان البرء بخلاف الرجم لأن التأخير لأجل الولد وقد انفصل وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه يؤخر إلى أن يستغني ولدها عنها إذا لم يكن أحد يقوم بتربيته لأن في التأخير صيانة الولد عن الضياع وقد روي أنه عليه السلام قال للغامدية بعد ما وضعت ارجعي حتى يستغني ولدك ثم الحبلى

و نه نصرانیه و نه محصن میگردد اند حر کنیز منکوحه و نه محصن میگردد اند زن حره را شوهر که بنده است مسئله ۹ جائز نیست جمع نمودن میان تازیانه و رجم در محصن بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام جمع نکرده است آن هر دو را بجهت آنکه اگر جمع نموده شود پس زدن تازیانه بیفائده است چه مقصود از حد زجر است و زجر در حق غیر محدود حاصل است بسبب رجم چه رجم عقوبت شدید است بنسبت تازیانه و زجر در حق محدود حاصل نمیشود بعد از هلاک او مسئله ۱۰ اگر زانیه باکره باشد جمع کرده نشود در حق آن میان تازیانه و نفی ف یعنی شهربدر کردن ف و نزد شافعی رح جمع کرده میشود در حق آن میان تازیانه و نفی بطریق حد ف یعنی نفی نیز داخل حد است ف بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر مرد که نکاح نکرده باشد زنا کند با زن باکره پس حد آن صد تازیانه و بیرون کردن از شهر تا مدت یکسال و بجهت آنکه در شهربدر کردن سد باب زناست بسبب آنکه در مسافرت یار و آشنا کم بدست می آید تا زنا کند و دلیل علمای ما رح این است که خدا تعالی فرموده است که الزانیة والزانی فاجلدوا یعنی زانیه و زانی را صد تازیانه بزنید و از این معلوم میشود که تمام حد آنها صد تازیانه است چه اگر چیزی زیاده میبود آنرا بیان میفرمود و اکتفا بصد تازیانه نمیکرد دوم آنست که در نفی فتح باب زناست زیرا چه در مسافرت انسان را حیا کم میشود بسبب بعد از خویش و اقربا چه انسان غالباً حیا از اقربا می کند و نیز در مسافرت و دیار غیر در حصول احتیاج اسباب یعنی ماکول و ملبوس تنگی دست میدهد پس گاهی تحصیل ماکول و ملبوس کسب زنا را اختیار خواهد کرد و این قبیح ترین وجوه زناست و باید دانست که قول علی رض که نفی فتنه است موید این وجه دوم است و حدیثیکه دلیل آورده است از شافعی رح منسوخ است چنانچه نصف دیگر آن حدیث منسوخ است و آن نصف دیگر اینست که اگر ثیب یعنی مردیکه بنکاح وطی کرده با زن زنا کند یا ثیبه پس حد آنها صد تازیانه و سنگسار نمودن است و طریق نسخ آن معلوم است در موضع آن و حاصل کلام اینست که نفی در حق آنها بطریق حد جائز نیست لیکن اگر امام یا قاضی در نفی آنها مصلحتی ببیند نفی کند آنها را بقدریکه در آن مصلحت بیند ف مثلاً تا یکسال یا کم از آن یا زیاده ف لیکن این نفی بطریق تعزیر و سیاست است چه نفی گاهی مفید زجر میشود در بعض احوال پس تفویض است بسوی امام و قاضی و آنچه مروی است از بعض اصحاب رض که نفی نموده اند پس آن محمول بر تعزیر و سیاست است مسئله ۱۱ اگر زنا کند مریضی که حد آن رجم است رجم نموده میشود زیرا چه هلاک آن واجب است پس مانع نخواهد شد بسبب مرض و اگر حد آن تازیانه باشد پس تازیانه زده نمیشود تا آن زمان که صحت یابد بجهت خوف هلاکت است لهذا قطع دست کرده نمیشود در شدت گرمی و سردی مسئله ۱۲ اگر زنا کند زن حامله و حد آن رجم باشد رجم کرده نمیشود تا آن زمان که بزاید چه اگر در حالت حمل رجم نموده شود در او هلاک میشود فرزندیکه در شکم اوست حالانکه خون آن فرزند مباح نیست و اگر حد آن تازیانه باشد تازیانه زده نمیشود تا آن زمان که از نفاس پاک گردد چه نفاس نوعی از مرض است پس انتظار نموده خواهد شد تا آن زمان که صحت یابد بخلاف رجم که موافق رنگ نموده نمیشود تا آن زمان که از نفاس پاک گردد چه تاخیر آن نموده نمیشود مگر بسبب فرزندیکه در شکم است و آن فرزند جدا شد از شکم و روایت است از ابی حنیفه رح که در رجم آن تاخیر نموده میشود تا آن زمان که فرزند مذکور مستغنی شود از او وقتیکه نباشد کسیکه متکفل باشد تربیت آن فرزند را زیرا چه در تاخیر آن فرزند مذکور از هلاکت محفوظ میماند و هم منقول است که غامدیه بعد از وضع حمل آمد نزد پیغمبر علیه السلام تا حد قائم کند بر او پیغمبر علیه السلام فرمود که بازگرد و باش تا آن زمان که مستغنی شود از تو فرزند تو باید دانست که اگر بینه ثابت شده باشد حد زنا بر زن حامله پس

وتحبس الى ان تلد ان كان الحد ثابتا بالبينة كيلا تهرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل فلا يفيد الحبس والله اعلم

باب الوطي الذي يوجب الحد والذي لا يوجبه

قال الوطي الموجب للحد هو الزنا وانه في عرف الشرع واللسان وطي الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك لانه فعل محظور والحرمة على الاطلاق عند التعري عن الملك وشبهته يؤيد ذلك قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ثم الشبهة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية فالاولى تتحقق في حق من اشتبه عليه لان معناه ان يظن غير الدليل دليلا ولا بد من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية تتحقق لقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا تتوقف على ظن الجاني واعتقاده والحد يسقط بالنوعين لاطلاق الحديث والنسب يثبت في الثانية اذا ادعى الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعاه لان الفعل تمحض زنا في الاولى وان سقط الحد لامر راجع اليه وهو اشتباه الامر عليه ولم يتمحض في الثانية فشبهة الفعل في ثمانية مواضع جارية ابيه وامه وزوجته والمطلقة ثلثا وهي في العدة وبائنا بالطلاق على مال وهي في العدة وام الولد اعتقها مولاها وهي في العدة وجارية المولى في حق العبد والجارية المرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الحدود ففي هذه المواضع لا حد اذا قال ظننت انها تحل لي ولو قال علمت انها علي حرام وجب الحد والشبهة في المحل في ستة مواضع جارية ابنه والمطلقة طلاقا بائنا بالكنايات والجارية المبيعة في حق البائع قبل التسليم والممهورة في حق الزوج قبل القبض والمشتركة بينه وبين غيره والمرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الرهن

و محبوس داشته شود تا آنزمان که بزاید تا نگریزد بخلاف آنکه اگر باقرار او ثابت شود چه شبهه رجوع ... زیرا که انکار او رجوع است ... اگر انکار کند پس حبس کردن فائده ندارد والله اعلم بالصواب

باب در بیان وطی که موجب حد است و وطی که موجب حد نیست **مسئله ۱** - وطی که موجب حد است زناست و آن در شرع و لغت عبارتست از وطی نمودن مرد در فرج زنیکه مملوکه نباشد نه بملک و نه بشبهه ملک باشد و این زیرا که زنا فعل حرام است و حرمت علی الاطلاق در وطی وقتی ثابت میشود که خالی باشد آن وطی از ملک و از شبهه آن مؤید این قول پیغمبر علیه السلام دفع کنید حدود را بسبب شبهات سوید نیست ف اینکه مذکور شد بیان زنا ... است ... زن مرد را ... فعل ص و بعد از آن باید دانست که شبهه دو نوع است یکی شبهه در فعل که آنرا شبهه اشتباه می نامند دوم شبهه در محل که آنرا شبهه حکمی ف و شبهه حکمیه ص می نامند نوع اول از شبهه متحقق و معتبر میشود مگر در حق کسیکه مشتبه شود بر او وطی حرام بوطی حلال زیرا که شبهه اشتباه عبارت است از اینکه وطی کننده وطی حرام کند بگمان آنکه آن حلال است ... اینکه غیر دلیل حلت را دلیل حلت گمان کند و ضروریست ... دلیل حلت گمان کند تا متحقق شود اشتباه لهذا شبهه مذکوره معتبر نیست مگر در حق کسیکه گمان آن نموده باشد نه در حق غیر او و نوع دوم از شبهه متحقق میشود بنا بر آنکه دلیل حلت وطی قائم است فی نفسه ف لیکن تا آن دلیل محل نموده شود بسبب مانعی ص و این موقوف نیست بظن و اعتقاد وطی کننده ... لهذا این شبهه معتبر است در حق جمیع کسان یعنی کسیکه ظن آن کند و کسیکه ظن آن نکند ص باید دانست که حد ساقط میشود بسبب دو نوع شبهه بسبب اطلاق حدیث مذکور **مسئله ۲** - در صورتیکه شبهه دوم باشد نسب فرزند ثابت میشود از وطی کننده مذکور اگر ادعوی آن فرزند نماید و در صورتیکه شبهه اول باشد نسب فرزند ثابت نشود از کننده مذکور اگرچه ادعوی آن فرزند نماید زیرا که در صورتیکه شبهه اول باشد فعل وطی در این صورت محض زناست اگرچه حد ساقط شده است بسبب امریکه راجع است بسوی وطی کننده مذکور و آن اینست که بر او مشتبه شده باشد امر وطی ف بنابر ظن او ص از فعل وطی و در صورت شبهه دوم زنای محض نیست و باید دانست که شبهه در فعل در هشت موضع است ف یکی ص کنیز پدر ف دوم ص کنیز مادر ف سوم ص کنیز زوجه ف چهارم ص مطلقه ثلثه که در عدت است ف پنجم ص مطلقه بائنه که بسبب طلاق بعوض مال بائنه شده است و در عدت نشسته است ف ششم ص ام ولد خواجه که در عدت نشسته است بسبب آزاد کردن خواجه او را در حق آن خواجه ف هفتم ص کنیز خواجه در حق بنده او ف هشتم ص کنیز مرهونه در حق مرتهن بنابر روایت کتاب الحدود و باید دانست که مستعیر للرهن ف یعنی کسیکه کنیز دیگری را برای رهن دادن مستعار گرفته باشد و با وی وطی کند ص در حکم بمنزله مرتهن است پس در این هشت موضع حد نیست بر وطی کننده اگر او بگوید که من گمان نموده ام که آن زن حلال است بر من و اگر بگوید که من میدانستم که آن زن بر من حرام است حد واجب میشود بر او و شبهه در محل در شش موضع است ف یکی ص کنیز پسر ف دوم ص مطلقه بطلاق بائن بالفاظ کنایت ف سوم ص کنیز مبیعه در حق بائع پیش از تسلیم آن بمشتری ف چهارم ص کنیز ممهوره ف یعنی کنیزیکه مهر زن گردانیده است ص در حق شوهر پیش از آنکه قبض کند آن را زن مذکوره ف پنجم ص کنیز مشترکه در حق یکی از شرکا ف ششم ص کنیز مرهونه در حق مرتهن بنابر روایت کتاب الرهن

ففي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علمت انها علي حرام ثم الشبهة عند ابي حنيفة رح تثبت بالعقد وان كان متفقا على تحريمه وهو عالم به وعند الباقين
لا تثبت اذا علم بتحريمه ويظهر ذلك في نكاح المحارم على ما ياتيك ان شاء الله تعالى اذا عرفنا هذا ومن طلق امرأته ثلثا ثم وطيها في العدة وقال علمت
انها علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء الحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف
فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة
فاعتبر ظنه في اسقاط الحد وام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام
بعض الآثار في العدة ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم يحد لاختلاف
الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها تطليقة رجعية وكذا الجواب في سائر الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك ولا حد على من وطي جارية ولده وولد
ولده وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجد ويثبت النسب منه
وعليه قيمة الجارية وقد ذكرناه واذا وطي جارية ابيه او امه او زوجته وقال ظننت انها تحل لي فلا حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انها علي حرام حد وكذا
العبد اذا وطي جارية مولاه لان بين هؤلاء انبساطا في الانتفاع فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه زنا حقيقة فلا يحد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية ظننت

پس در هر شش موضع حد واجب نيست بر وطى كننده اگرچه او بگويد كه من ميدانستم كه آن زن برمن حرام است مسئله ٣ ـ بايد دانست كه نزد ابو حنيفه رح شبهه ثابت ميشود بسبب عقد نكاح اگرچه حرمت
آن نكاح متفق عليه باشد و نكاح كننده نيز ميداند كه آن حرام است و نزد باقى علما شبهه ثابت نميشود بسبب عقد نكاح وقتيكه ميداند نكاح كننده كه آن حرام است و حكم اين اختلاف ظاهر ميشود در صورتيكه
نكاح كند كسى محارم خود را و ذكر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالى مسئله ۴ ـ اگر سه طلاق دهد شخصى زن خود را و بعد ازان وطى كند آن زن را در اثناى عدت و بگويد كه من ميدانستم كه آن حرام است
برمن پس حد واجب است براو زيرا چه درين صورت ملك نكاح كه موجب حلت وطى است بالكليه زائل شده است پس هيچ شبهه درينجا نيست چه نص قرآن دلالت ميكند براينكه حلت منتفى است در صورت
مذكوره و هم اجماع منعقد است براين پس قول كسيكه مخالف آن باشد معتبر نخواهد بود زيرا چه آن خلاف است ف يعنى قول بلا دليل ص نه اختلاف ف كه پيدا شود از دليل ص و اگر بگويد كه من
ظن نموده بودم كه آن زن برمن حلال است پس حد واجب نميشود زيرا چه ظن او درينجا معتبر است بجهت آنكه اثر ملك نكاح هنوز باقى است در حق ثبوت نسب فرزند و حبس و نفقه ف چه اگر
زن مذكوره فرزندى بزايد بعد از وقت طلاق تا دو سال نسب آن فرزند ثابت ميشود و همچنين او محبوس است بجهت حق نكاح و نفقه او نيز واجب است برشوهر پس ظن مذكور درينجا معتبر است براى
اسقاط حد بجهت شبهه اشتباه ص و بايد دانست كه ام ولد كه در عدت نشسته است بسبب آزاد كردن خواجه اش و زنيكه خلع نمايد و مطلقه بعوض مال كه اينها در عدت نشسته اند بمنزله مطلقه ثلثه اند
بجهت آنكه حرمت اينها مجمع عليها است و بعضى آثار نكاح باقيست در عدت ف چنانچه در مطلقه ثلثه ص مسئله ۵ ـ اگر گفت شخصى بزن خود كه انت خلية يا گفت كه انت برية يا گفت كه
امرك بيدك و اختيار كرد زن مذكوره ذات خود را و بعد ازان وطى كرد آن زن را در اثناى عدت و گفت كه من ميدانستم كه آن زن برمن حرام است حد واجب نميشود زيرا چه درين صورت اختلاف صحابه رض است
چه مذهب عمر رض اين است كه درين صورت مذكوره يك طلاق رجعى واقع ميشود و همين حكم است در جميع الفاظ كنايت و همچنين است حكم اگر نيت سه طلاق نمايد زيرا چه عمر رض درين صورت نيز ميگويد كه يك طلاق رجعى
واقع ميشود و نيت سه طلاق معتبر نيست مسئله ۶ ـ حد واجب نيست بر كسيكه وطى كند كنيز پسر را يا كنيز پسر پسر را اگرچه بگويد كه من ميدانستم كه آن كنيز برمن حرام است زيرا چه درين صورت شبهه حكميه است
چه آن شبهه درينجا ناشى است از دليل كه آن قول رسول الله صلعم است چه او فرموده است مخاطب كه تو و مال تو مر پدر راست و بايد دانست كه جد در حكم پدر است چه او نيز پدر است و درين صورت فرزنديكه متولد شود نسب آن
ثابت است از پدر مذكور و لازم مى آيد بر او قيمت كنيز مذكور ف براى مالك كنيز كه پسر وى است ص مسئله ۷ ـ اگر وطى كند كسى كنيز پدر يا كنيز مادر يا كنيز زوجه خود را و گويد كه من ظن نموده بودم
كه آن كنيز حلال است برمن پس حد واجب نميشود بر او و نه بر قاذف او و اگر گويد كه من ميدانستم كه كنيز مذكوره برمن حرام است پس حد واجب ميشود بر او و همين حكم است در صورتيكه وطى كند بنده كنيز
خواجه خود را زيرا چه ميان اينها با يكديگر انبساط ف اختلاط ص است در گرفتن نفع پس ظن كردن وطى كننده در صورتهاى مذكوره در استمتاع كه اين نوع انتفاع نيز جائز است پس لاحق شد و يا شبهه
اشتباه وليكن آن وطى در حقيقت زنا است لهذا بر قاذف آن حد واجب نيست و همچنين حكم است بحسب ظاهر روايت اگر در صورتها كنيز مذكوره بگويد كه من ظن كرده بودم

وقال في الجامع الصغير ويودع في السجن وقالا هو كالزنا فيحد وهو احد قولي الشافعي رح وقال في قول يقتلان بكل حال لقوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ويروى فارجموا الاعلى والاسفل ولهما انه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه تمحض حراما لقصد سفح الماء وله انه ليس بزنا لاختلاف الصحابة في موجبه من الاحراق بالنار وهدم الجدار والتنكيس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وغير ذلك ولا هو في معنى الزنا لانه ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب وكذا هو اندر وقوعا لانعدام الداعي في احد الجانبين والداعي الى الزنا من الجانبين وما رواه محمول على السياسة او على المستحل الا انه يعزر عنده لما بيناه ومن وطي بهيمة فلا حد عليه لانه ليس في معنى الزنا في كونه جناية وفي وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب ستره الا انه يعزر لما بينا والذي يروى انه تذبح البهيمة وتحرق فذلك لقطع التحدث به

و در جامع صغیر مبالغه نموده است و تعزیر آن و گفته است که آن شخص را بسته میشود و در بندخانه ف تا آن زمان که توبه کند ھ و صاحبین رح گفته اند که فعل مذکور مانند زناست پس بر فاعل آن حد واجب است و این یک قول شافعی رح ست و قول دیگر این ست که فاعل و مفعول هر دو قتل کرده شوند در هر حال ف یعنی آنها محصن باشند یا غیر محصن ھ زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که بکشید فاعل و مفعول را و در یک روایت آمده است که سنگسار نمائید اعلی و اسفل را و دلیل صاحبین رح این ست که وطی مذکور در معنی زناست چه آن تقضای شهوت ست در محل مشتهی بر سبیل کمال بر وجهیکه آن وطی حرام محض ست و مقصود از آن انزال منی است و دلیل ابوحنیفه رح این ست که جماع مذکور زنا نیست زیرا چه اصحاب رض اختلاف نموده اند در حکم آن چه بعضے از آنها گفته اند که حکم آن این ست که مرتکب جماع مذکور را باید سوخت و بعضے گفته اند که بروی دیوار باید انداخت و بعضے گفته اند که وی را از مکان بلند ف چون سر بام ھ سرنگون باید انداخت بعد ازو سنگها باید ریخت و سوای این چیزها گفته اند و نیز جماع مذکور در معنی زنا هم نیست چه آن سبب وانه نیست تا آن جماع موجب اضاعت ولد و اشتباه نسب شود ف مانند زنا ھ و نیز جماع مذکور نادر الوقوع ست به نسبت زنا بسبب آنکه رغبت آن از جانب فاعل ست نه از جانب مفعول و در زنا رغبت از هر دو جانب ست و حدیثی که آورده اند از شافعی رح محمول بر سیاست ست یا محمول ست بر صورتیکه مرتکب آن مستحل آن باشد یعنی آن را حلال داند ف و در روضه امام زندویسی مذکور ست که اختلاف امام و صاحبین در جماع مرد با مرد ست و در جماع مرد با زن در دبر حد واجب ست بلا خلاف لیکن اصح آن ست که در هر دو صورت اختلاف ست کذا فی فتح القدیر ھ مسئله ۱۱ اگر شخصے وطی کرد بهائم را ف چون گوسفند مثلا ھ پس بر وے حد نیست چه آن در معنی زنا نیست چه زنا جنایت عظیم ست آنکه تقضای شهوت ست بر سبیل کمال که طبع انسان خواهشمند آن ست و این معنی یافته نمیشود در جماع بهائم چه طبع سلیم متنفر ست از آن لهذا واجب نیست ستر فرج بهائم و باعث جماع بهائم نیست مر انسان را اگر نهایت سفاهت او یا کمال جوش شهوت حیوانی پس حد نیست بر شخص مذکور ولیکن تعزیر ست بر وے بنابر وجهیکه بار با مذکور شد ف که او مرتکب جریمه است ھ بایدا که مروی ست که آن بهائم را ذبح کرده باید سوخت ف و باید دانست که این حکم وقتیست که آن بهائم غیر ماکول اللحم باشند و اگر ماکول اللحم باشند خورده میشود و نزد ابوحنیفه رح سوخته نمیشود و نزد امام ابی یوسف رح سوخته میشود و ضمان آن واجب میشود بر فاعل آن فعل اگر آن بهائم مملوک غیر وے باشد

ومن زنى في دار الحرب أو في دار البغي ثم خرج إلينا لا يقام عليه الحد وعند الشافعي رہ يحد لأنه التزم بإسلامه أحكامه أينما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لا يقام الحدود في دار الحرب ولأن المقصود هو الانزجار وولاية الإمام منقطعة فيهما فيعرى الوجوب عن الفائدة ولا يقام بعد ما خرج لأنها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزى من له ولاية الإقامة بنفسه كالخليفة وأمير المصر يقيم الحد على من زنى في معسكره لأنه تحت يده بخلاف أمير العسكر والسرية لأنه لم يفوض إليهما الإقامة وإذا دخل حربي دارنا بأمان فزنى بذمية أو زنى ذمي بحربية يحد الذمي والذمية عند أبي حنيفة رہ ولا يحد الحربي والحربية وهو قول محمد رہ في الذمي يعني إذا زنى بحربية فأما إذا زنى الحربي بذمية لا تحد الذمية عند محمد رہ وهو قول أبي يوسف رہ أولا وقال أبو يوسف رہ يحدون كلهم وهو قوله الآخر لأبي يوسف رہ أن المستأمن التزم أحكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات كما أن الذمي التزمها مدة عمره ولهذا يحد حد القذف ويقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لأنه يعتقد إباحته ولهما أنه ما دخل للقرار بل لحاجة كالتجارة ونحوها فلم يصر من أهل دارنا ولهذا يمكن من الرجوع إلى دار الحرب ولا يقتل المسلم ولا الذمي به فإنما التزم من الحكم

ص میکند حفص آن اسب نیست دیگر این نیست که سنجیده شود تا گنهگار آن عمل بکرده منقطع گردد و عار لاحق نشود و بنا علیہ مذکور بسبب اقامت حد ... **مسئلہ**

اگر مسلمانی زنا کند در دار حرب یا در دار البغی و بعد از آن آن شخص در دار اسلام آید پس حد جاری کرده نمیشود بر او و نزد شافعی رح حد جاری کرده میشود بر او زیرا چه او بسبب اسلام خود التزام نموده است احکام شرع را هر جا که باشد و دلیل علمای ما رح یکی آن است که رسول صلعم فرموده است که اقامت حد کرده نمیشود در دار حرب و دوم این است که مقصود وجوب از حد انزجار است و ولایت حاکم اهل اسلام نیست در دار حرب و در دار البغی پس اگر حد واجب شود بر مرتکب زنا در دار حرب و دار البغی در وجوب آن هیچ فائده نیست **ف** چه فائده آن این است که اقامت حد نموده شود و چون ولایت حاکم نیست در دار حرب و دار البغی پس اقامت آن در اینجا متعذر نیست پس ثابت شد که ارتکاب زنا در دار حرب و دار البغی موجب حد نیست **متن** و چون آن اگر شخص مذکور باز از دار حرب به دار اسلام آید حد بر او جاری کرده نخواهد شد زیرا چه زنای او در وقتیکه مرتکب آن شده بود موجب حد نبود پس بعد از آن موجب آن نخواهد گشت **مسئلہ ۱۶** شخصی که او را ولایت اقامت حد است بنفسه چون خلیفه وقت و امیر مصر هرگاه برای جهاد امام لشکر بیرون رود پس او را میرسد که اقامت حد نماید بر کسیکه زنا کند در لشکرگاه او زیرا چه آن مرتکب زنا زیر ولایت امیر مذکور است بخلاف امیر لشکر یا امیر سریه **ف** یعنی امیر پاره از لشکر حتی آنها را نمیرسد که اقامت حد نمایند بر کسیکه زنا کند در لشکرگاه آنها زیرا چه اقامت حد بسوی آنها مفوض نیست **مسئلہ ۱۷**

اگر حربی در دار اسلام در آید بامان پس زنا کند با ذمیه یا ذمی زنا کند با حربیه پس نزد ابو حنیفه رح اقامت حد نموده میشود بر ذمی و ذمیه نه بر حربی و حربیه و همین قول محمد رح است در حق ذمی وقتیکه زنا کند با حربیه و اگر زنا کند حربی با ذمیه پس درین صورت نزد محمد رح حد نیست بر هیچ یکی از آنها و همین قول اول ابو یوسف رح است و بعد از آن ابو یوسف رح قائل شده است باینکه اقامت حد واجب است بر جمیع آنها **ف** یعنی حربی و حربیه و ذمی و ذمیه **متن** و دلیل ابی یوسف رح این است که مستامن مدتیکه اقامت مینماید در دار اسلام التزام احکام شرع می نماید در معاملات چنانچه ذمی التزام آن نموده است تا مدت عمر خود و لهذا حد قذف جاری نموده میشود بر حربی مستامن و کشته میشود بقصاص بخلاف حد شراب چه در اعتقاد او شراب مباح است و دلیل ابی حنیفه و محمد رح این است که حربی مستامن در دار اسلام برای سکونت نیامده است بلکه برای حاجت چون تجارت و مانند آن پس او از اهل دار اسلام نیست لهذا او متمکن است که باز بدار حرب مراجعت نماید و لهذا اگر قتل کند مستامن را مسلمانی یا ذمی قصاص گرفته نمی شود از آنها و مستامن از احکام شرع التزام آن حکم نموده

لا یرجع الی تحصیل مقصودہم وہو حقوق العباد لانہ لما طمع فی الانصاف یلتزم الانصاف والقصاصُ وحدُّ القذف من حقوقہم اما حد الزنا فحق الشرع ولمحمد رہ وہو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأۃ تابعۃ لہ علی ما نذکرہ انشاء اللّٰہ تعالی فامتناعُ الحد فی حقِّ الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الامتناع فی حق التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرُہ اذا زنی البالغ بصبیۃٍ او مجنونۃ وتمکینُ البالغۃ من الصبی والمجنون ولابی حنیفۃ رہ فیہ ان فعل الحربی المستامن زنا لانہ مخاطب بالحرمات علی ما ہو الصحیح وان لم یکن مخاطبا بالشرائع علی اصلنا والتمکینُ من فعلٍ ہو زنا موجبٌ للحد علیہا بخلاف الصبی والمجنون لانہما لا یخاطبان ونظیر ہذا الاختلاف اذا زنی المکرَہ بالمطاوعۃ تحد المطاوعۃ عندہ وعند محمد رہ لا تحدّ **قال** واذا زنی الصبی والمجنون بامرأۃ طاوعتہ فلا حد علیہ ولا علیہا وقال زفر والشافعی رہ یجب الحد علیہا وہو روایۃ عن ابی یوسف رہ وان زنی صحیح بمجنونۃٍ او صغیرۃٍ تجامع مثلہا حد الرجل خاصۃ وہذا بالاجماع لہما ان العذر من جانبہا لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فکذا العذرُ من جانبہ وہذا لان کلا منہما مواخذٌ بفعلہ ولنا ان فعل الزنا یتحقق منہ وانما ہی محلّ الفعل ولہذا یسمی ہو واطئا وزانیا والمرأۃ موطوءۃً ومزنیا بہا الا انہا سمیت زانیۃ مجازا تسمیۃً للمفعول باسم الفاعل کالراضیۃ فی معنی المرضیۃ او لکونہا مسببۃً بالتمکین فتعلق الحد فی حقہا بالتمکین من قبیح الزنا وہو فعل من ہو مخاطبٌ بالکفّ عنہ ومؤثمٌ علی مباشرتہ وفعل الصبی لیس بہذہ الصفۃ

کہ مفید ست در مقصود او و آن حقوق عباد ست چہ او ہرگاہ طمع می نماید کہ انصاف او شود در غیر او پس التزام انصاف خواہد کرد کہ انصاف برای غیر نیز نمودہ شود در او و قصاص و حد قذف از جملہ حقوق عباد ست و اما حد زنا پس آن حق شرع ست و دلیل محمد رح این ست کہ اصل در باب زنا فعل مرد ست و زن تابع ست بنا بر آنچہ مذکور خواہد شد پس امتناع حد در حق اصل موجب امتناع انست در حق تابع و اما امتناع حد در حق تابع موجب امتناع آن نیست در حق اصل **ف** پس در صورتیکہ زنا کند حربی مستامن با ذمیہ حد نیست بر حربی مذکور پس حد نخواہد شد بر ذمیہ مذکورہ نیز و در صورتیکہ ذمی زنا کند با حربیہ مستامنہ حد واجب ست بر ذمی مذکور نہ بر حربیہ مذکورہ و سقوط حد در حق حربیہ مذکورہ موجب این نیست کہ ساقط شود در حق ذمی مذکور چہ زن تابع ست **ص** و نظیر آن این ست کہ اگر زنا کند بالغی با صبیہ یا مجنونہ حد جاری کردہ میشود در بالغ مذکور نہ در صبیہ یا مجنونہ و اگر تمکین زنا کند بالغہ صبی یا مجنون را حد واجب میشود بر آنہا نہ بر بالغہ مذکورہ و دلیل ابی حنیفہ رح این ست کہ فعل مستامن زنا ست زیرا چہ او مخاطب نہی ست **ف** بجہت عقوبت و عذاب آخرت **ص** بنا بر مذہب صحیح اگرچہ مخاطب نیست بعبادات و شروع در حق احکام دنیا و تمکین زنا موجب حد ست بر زنیکہ تمکین آن نماید بخلاف صبی و مجنون چہ ایشان مخاطب و مکلف نیستند و نظیر این اختلاف آن ست کہ اگر زنا کند مکرہ با زنیکہ او مکرہ نیست پس حد جاری کردہ میشود بر زن مذکورہ نزد ابی حنیفہ رح و جاری کردہ نمیشود نزد محمد رح **مسئلہ ۱۸** اگر زنا کند صبی یا مجنون با زن عاقلہ و بالغہ و زن مذکورہ راضی باشد بآن در ینصورت حد نیست نہ بر صبی و نہ بر مجنون و نہ بر زن مذکورہ زیرا چہ زنا مذکور واحد ست و زفر و شافعی رح گفتہ اند کہ حد واجب ست بر زن مذکورہ و این یک روایت ست از ابی یوسف رح و اگر عاقل و بالغ زنا کند با زن مجنونہ یا صغیرہ کہ قابل جماع ست پس درینصورت حد واجب ست بر زانی مذکور فقط باجماع و دلیل زفر و شافعی رح این ست کہ عذر از جانب زن موجب سقوط حد نیست در حق مرد و ہمچنین عذر از جانب مرد موجب سقوط حد نیست در حق زن زیرا چہ ہر واحد ماخوذ ست بفعل خود و دلیل علمای ما رح این ست کہ فعل زنا صادر میشود از جانب مرد و زن نیست مگر محل آن فعل لہذا مرد را وطی کنندہ و زانی میگویند و زن را موطوءہ و مزنیہ **ف** سوال زن را نیز زانیہ میگویند چنانچہ در قرآن آمدہ است **جواب ص** زن را زانیہ مجازاً میگویند بطریق تسمیہ مفعول باسم فاعل چنانچہ راضیہ بمعنی مرضیہ آمدہ است مجازاً یا بسبب آنکہ زن سبب فعل زنا ست بسبب تمکین آن از فعل زنا پس حد در حق زن متعلق ست بتمکین آن از زنا و فعل صبی زنا نیست چہ زنا فعلی ست کہ صادر شود از کسیکہ مخاطب ست باینکہ او باز ماند از ان و فاعل آن گنہگار شود بسبب ارتکاب آن و فعل صبی چنین نیست

فلا يناط به الحد قال ومن اكرهه السلطان حتى زنا فلا حد عليه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يحد وهو قول زفر رح
لان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد انتشار الآلة وذلك دليل الطواعية ثم رجع عنه فقال لا حد عليه لان سببه الملجئ قائم ظاهرا
والانتشار دليل متردد لانه قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعا لا طوعا كما في النائم فاورث شبهة وان اكرهه
غير السلطان حد عند ابي حنيفة رح وقالا لا يحد لان الاكراه عندهما قد يتحقق من غير السلطان لان المؤثر خوف الهلاك
وانه يتحقق من غيره وله ان الاكراه من غيره لا يدوم الا نادرا لتمكنه من الاستعانة بالسلطان او بجماعة المسلمين ويمكنه
دفعه بنفسه بالسلاح والنادر لا حكم له فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج
بالسلاح عليه فافترقا ومن اقر اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها
فلا حد عليه وعليه المهر في ذلك لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث شبهة واذا سقط الحد وجب
المهر تعظيما لخطر البضع ومن زنى بجارية فقتلها فانه يحد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى جنايتين فيوفر على
كل واحد منهما حكمه وعن ابي يوسف رح انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة

پس بفعل او حد متعلق نخواهد شد مسئله ۱۹ اگر اکراه کند سلطان شخصی را بفعل زنا حتی که او زنا کند پس آن شخص را حد نیست و ابو حنیفه رح اول قائل بود باینکه او را حد است و باین
قائل است زفر رح زیرا چه زنا از مرد صادر نمیشود مگر بعد از انتشار آلت و این علامت طوع و رغبت است ف پس اکراه متحقق نیست در حق او ص و بعد ازین رجوع آورد ازین ست
ف که در صورت مذکوره سبب ملجی که موجب اکراه است موجود است حقیقة و ظاهرا و انتشار آلت دلالت میکند بر طوع و رغبت ص چه انتشار گاهی بلا قصد هم میشود چنانچه در حالت نوم
پس دلالت انتشار اعتبار ندارد در مقابل امر یقینی که دلیل اکراه است و اگر اکراه نماید غیر سلطان شخصی را بفعل زنا پس آن شخص را حد است نزد ابو حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که
بر شخص مذکور حد نیست زیرا چه ف مانع وجوب حد که ص اکراه است ص متحقق میشود از غیر سلطان نیز زیرا چه اثر اکراه که خوف هلاکت است از غیر سلطان هم متحقق میشود
و ابو حنیفه رح میگوید که اکراه از غیر سلطان متحقق نمیشود بجهت آنکه غیر سلطان قادر نیست بر اینکه قائم و دائم باشد بر سبب اکراه و چه دفع آن موجود است در حق غیر سلطان نیز
و شرع برای دفع ظلم مقرر است و بجهت آنکه غیر سلطان از سلطان متمرد و جبر ممکن است استعانه بجماعه مسلمانان و هم دفع سبب اکراه بسلاح میتواند شد پس اکراه
از وی متحقق نخواهد شد و استعانه از سلطان نیز و دیگری نمیتواند شد و همچنین بر آوردن سیف هم بر سلطان امکان ندارد ف و باید دانست که
فقها گفته اند که این اختلاف میان ابی حنیفه رح و صاحبین رح بنا باختلاف عصر و زمان است چه در زمان ابو حنیفه رح غیر سلطان را آن قدرت نبود که
سلطان دفع آن تواند کرد و در زمان صاحبین رح قوت متغلب ظاهر شد پس اکراه غیر سلطان نیز درین زمانه مورث شبهه است که بسبب آن حد ساقط
میشود ص مسئله ۲۰ اگر چهار بار اقرار کند مردی در چهار مجلس مختلف باینکه او زنا کرده است بفلان زن و زن مذکوره بگوید که او نکاح کرده است
مرا یا اقرار کند زن باینکه با او زنا کرده است فلان شخص و شخص مذکور بگوید که من نکاح کرده ام آن زن را پس درین صورت حد نیست بر هیچکس و بر شخص مذکور مهر
واجب میشود زیرا چه دعوی نکاح احتمال صدق دارد و نکاح قائم میشود بطرفین یعنی زن و مرد پس آن مورث شبهه خواهد شد و هرگاه ساقط شد حد بسبب شبهه
واجب خواهد شد مهر چه تصرف در بضع رایگان نمیرود زیرا چه بضع امر شریف و محترم است مسئله ۲۱ اگر شخصی زنا کرد با کنیز کسی حتی که کنیز مذکور مرد
بسبب زنای او پس واجب میشود بر شخص مذکور دو چیز یکی حد زنا و دوم قیمت آن کنیز زیرا چه او دو جنایت کرده است ف یکی زنا و دوم قتل ص پس با
حکم هر یک جاری نموده خواهد شد. و از ابی یوسف رح مرویست که بر شخص مذکور حد واجب نیست زیرا چه وجوب ضمان بر او سبب ملکیت کنیز مذکور است
و حدوث سبب ملک پیش از اقامت موجب سقوط حد است چنانچه در صورتیکه خرید کند دزد مال دزدی را از مالکش پیش از بریدن دست او

فصار كما اذا اشترى نجابعد ما زنى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجبه فانما يوجبه في العين كما في هبة المسروق لا في منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت مستندًا فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة وهذا بخلاف ما اذا زنى بها فاذهب عينها يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجثة العمياء وهي عين فاورثت شبهة **قال** وكل شيء صنعه الامام الذي ليس فوقه امام فلا حد عليه الا القصاص فانه يؤخذ به وبالاموال لان الحدود حق الله تعالى واقامتها اليه لا الى غيره ولا يمكنه ان يقيم على نفسه لانه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لانه يستوفيه ولي الحق اما بتمكينه او بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص والاموال منها واما حد القذف قالوا المغلب فيه حق الشرع فحكمه كحكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

قال واذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنعهم عن اقامته بعدهم عن الامام لم تقبل شهادتهم الا في حد القذف خاصة وفي الجامع الصغير واذا شهد عليه الشهود بسرقة او بشرب خمر او بزنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة والاصل ان الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم خلافا للشافعي رح وهو يعتبرها

و چنان است که زنا کند کسی با کنیزی و بعد از آن خرید کند او را از مالکش درینصورت حد واجب نیست و امام ابو حنیفه و محمد رح میگویند که ضمان در صورت مذکوره ضمان قتل است و موجب ملک نیست چه اگر موجب ملک میبود پس واجب میشد ملک در عین کنیز با نه به سپردن نه در منافع بضع چه استیفای آن منافع کرده شده است و ملکیکه ثابت میشود بسبب دادن ضمان آن ملک مستند است پس معتبر نخواهد بود آن ملک در چیزیکه استیفای آن کرده شده است چه آن کنیز معدوم است بخلاف مسئله که بعد ازین مذکور است مسئله ۴۴ اگر زنا کرد شخصی با کنیز کسی حتی که رفت چشم او بسبب زنای او پس درینصورت واجب میشود بر شخص مذکور قیمت آن کنیز و حد ساقط میشود زیرا چه شخص مذکور بسبب ضمان مالک آن کنیز نابینا میشود و کنیز مذکور عین است پس این ملک مورث شبهه میشود و لهذا حد ساقط میشود مسئله ۴۵ حاکمی که بالای او حاکمی نیست چون خلیفه وقت هرگاه مرتکب میشود بعملی که در آن عقوبت واجب است چون زنا و دزدی و شرب خمر پس واجب نمیشود بر او حد آن و لیکن اگر قتل کند انسانی را قصاص گرفته میشود از او و همچنین مواخذه نموده می شود از و باموال مردمان زیرا چه حد حق الله تعالی است و اقامت آن بسوی خلیفه مفوض است نه بسوی غیر آن و ممکن نیست او را که خود اقامت حد نماید بر خود چه درین فائده نیست ف بجهت آنکه فائده آن انزجار خلق است و آن حاصل نمی شود از جاری نمودن حد بر خود بدست خود ص و بخلاف حقوق عباد ف چون قصاص و اموال چه بآن مواخذه نموده می شود خلیفه ص زیرا چه استیفای آن می نماید ولی حق بانطور که خلیفه تمکین دهد ولی حق را بر خود برای گرفتن حق یا باینطور که ولی حق استعانت نماید از جماعه مسلمانان و اما حد قذف پس حکم آن مانند حکم حدود دیگر است که حق الله است چه گفته اند که در حد قذف حق الله غالب است والله اعلم

باب در بیان شهادت بر زنا و رجوع از آن

مسئله ۱ اگر گواهی دهند گواهان بحد متقادم با وجودیکه چیزی مانع آن نبود چون بعد مسافت میان آنها و میان خلیفه یا قاضی پس درینصورت مقبول نیست گواهی آنها مگر در حد قذف فقط و در جامع صغیر مذکور است که اگر گواهی دهند گواهان بر کسی بدزدی یا بشرب خمر یا بزنا بعد از مدتی معتبر نیست این گواهی و لیکن آن کس ضامن مال دزدی میشود و اصل این مسئله این است که گواهی در حدود یکه خالص حق الله تعالی است باطل میشود بسبب تقادم و نزد شافعی رح باطل نمیشود و او قیاس میکند

يتحقق في العباد وبالاقرار الذي هو احد الحجتين ولنا ان الشاهد مخير بين الحسبتين من اداء الشهادة والستر فالتاخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء بعد ذلك لضغينة هيجته ولعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التاخير لا للستر يصير فاسقا آثما فتيقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا يعادي نفسه فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا وحد القذف فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم غير مانع في حقوق العباد ولان الدعوى فيه شرط فيحمل تاخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم بخلاف حد السرقة لان الدعوى ليست بشرط للحد لانه خالص حق الله تعالى على ما مر وانما شرطت للمال ولان الحكم يدار على كون الحد حقا لله فلا يعتبر وجود التهمة في كل فرد ولان السرقة تقام على الاستسرار على غرة من المالك فيجب على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا آثما ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الاقامة

بر حقوق عباد در باب اقرار بحد ف چه تقادم مانع صحت اقرار نیست بجهت تقادم زیراکه تقادم مانع قبول گواهی نیست در حقوق عباد بعلت آنکه ظاهر این ست که گواهان صادق و این علت یافته میشود در حدود که خالص حق الله تعالی ست ص و دلیل علمای ما بر این ست که گواه در صورت حد مخیر ست میان دو امر مطلوب ف یکی ص ادای شهادت ف دوم ص ستر و عیب پوشی مسلم پس در صورت مذکور اگر تاخیر در ادای شهادت بجهت آن ست که گواهان مذکوران اختیار نموده اند ستر و عیب پوشی را پس اقدام بر ادای شهادت بعد از آن بسبب کینه و عداوت ست که در حرکت و جوش آورده است آنها را پس آنها درین هنگام متهم اند در ادای شهادت و اگر تاخیر آنها در ادای شهادت بجهت ستر و عیب پوشی نیست پس آنها فاسق خواهند شد بسبب آنکه آنها بغیر عذر ترک نموده اند امر واجب را که ادای شهادت ست پس حاصل این ست که بعد از گذشتن مدت تقادم متهم می شوند یقینا یا بکذب یا بفسق و این تهمت مانع قبول شهادت ست بخلاف اقرار چه انسان عداوت نمیکند بر ذات خود و حد زنا و حد شرب خمر و حد دزدی خالص حق الله ست لهذا صحیح ست رجوع مقر از اقرار بحدود مذکوره پس تقادم دران مانع قبول شهادت خواهد شد و حد قذف از حقوق عباد ست بسبب آن دفع میشود عار از کسیکه قذف نموده بود و قاذف در حق او و لهذا صحیح نیست رجوع مقر از اقرار آن و تقادم در حقوق عباد مانع قبول شهادت نیست زیرا چه گواهان بسبب تاخیر شهادت در حقوق متهم بفسق نمیشوند چه دعوی شرط قبول شهادت ست در حقوق عباد پس تاخیر آنها در ادای شهادت محمول خواهد شد برانکه مدعی دعوی آن ننموده بود بخلاف حد سرقه ف چه گواهی گواهان بر آن بسبب تقادم مقبول نمی شود بجهت آنکه گواهان آن بسبب تاخیر نمودن آنها در ادای شهادت متهم بفسق میشوند ص زیرا چه دعوی برای حد مذکور شرط نیست چه این حد خالص حق الله تعالی ست و جز این نیست که دعوی شرط ست برای مال و بجهت آنکه مدار عدم قبول شهادت در صورت تقادم بر این ست که حد خالص حق الله ست چه آن سبب اتهام گواهان ست بفسق و تحقق تهمت در هر فرد آن معتبر نیست و بجهت آنکه دزدی واقع میشود غالبا در شب تاریک در حالیکه مالک مال در خواب و غفلت می باشد پس واجب ست بر گواهان که مطلع گردانند مالک را بران ف و گواهی دهند بران ص چون در صورت تقادم آنها فی الحال گواهی ندادند پس بسبب ترک آن فاسق و گنهگار میگردند و بعد ازان باید دانست که تقادم چنانچه مانع قبول شهادت ست در ابتدا همچنین مانع اقامت حد ست

بعد القضاء عندنا خلافاً لزفر رح حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه الحد لان الامضاء من القضاء في باب الحدود واختلفوا في حد التقادم واشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد حين وهكذا اشار الطحاوي رح وابو حنيفة رح لم يقدر في ذلك وفوضه الى راي القاضي في كل عصر وعن محمد رح انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف رح وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضي وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا يتحقق التهمة والتقادم في حد الشرب كذلك عند محمد رح وعندهما يقدر بزوال الرائحة على ما يأتي في بابه انشاء الله تعالى

واذا شهدوا على رجل انه زنى بفلانة وفلانة غائبة فانه يحد وان شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبة ينعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا

بعد از قضای قاضی نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح پس اگر بگریزد مشهود علیه بعد از زدن بعض حد بعد از ان گرفته آورده شود بعد از تقادم زمان پس استیفای باقی حد نموده نمیشود درین هنگام زیرا چه در باب حدود جاری نمودن تمام حد ف و داخل ست در قضای قاضی آنچنه هی از تتمه آن ست ف چه مقصود از قضا در حقوق عباد یا اعلام شخص مقضی له است یا قادر گردانیدن شخص مقضی له ست بر استیفای حق او واین هر دو معنی بمجرد قضا حاصل میشود و تمام شدن آن بر استیفا موقوف نمی باشد اما او تعالی در حقوق خود مستغنی و بی نیاز ست ازین دو معنی چه او خود عالم و قادر ست و مقصود از قضا در حقوق الله نیابت قاضی ست از خدای تعالی در استیفای آن بنا بران استیفا از تتمه قضاست در حقوق الله تعالی هی پس بسبب تقادم چنانچه حکم نمیکند قاضی بحد همچنین اتمام و امضای آن نیز نخواهد شد و باید دانست که فقها اختلاف نموده اند در حد تقادم و در جامع صغیر اشاره کرده است بانیکه حد آن شش ماه است زیرا چه بلفظ حین که در باب تقادم مذکور ست مقدار همین شش ماه است و همچنین اشاره نموده است بآن طحاوی رح و ابو حنیفه رح حد آن مقرر نکرده است بلکه مفوض نموده آن را بسوی قاضی هر عصر و زمان و از محمد رح مرویست که او حد آن یکماه مقرر نموده است چه کمتر از ان عاجل ست و این یک روایت ست از ابی حنیفه و ابی یوسف رح و همین اصح ست و این وقتی ست که نباشد میان گواهان و میان قاضی مسافت یکماه و اما وقتیکه باشد میان آنها و میان قاضی مسافت یکماه پس درین صورت گواهی آنها مقبول ست زیرا چه درین صورت مانع ادای شهادت در حق آنها متحقق ست و آن بعد مسافت ست از مکان قاضی پس آنها درین صورت متهم نیستند و حد تقادم در حد شرب نیز همچنین ست نزد محمد رح و نزد شیخین رح اندازه آن بزوال رائحه خمر ست و همین صحیح ست بنا بر آنچه ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۲ + اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی بانیکه او زنا کرده است بفلان زن و زن مذکوره غائب ست پس حد جاری نموده میشود بر شخص مذکور و اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی بانیکه او دزدی نموده است مال فلان کس را و حال آنکه آنکس غائب ست پس دست آن شخص بریده نشود و فرق میان این هر دو مسئله این ست که تقدم دعوی شرط قبول شهادت ست در صورت دزدی نه در صورت زنا و بسبب غائب بودن صاحب مال دعوی متحقق نمیشود ف سوال باید که در صورت زنا نیز حد قائم کرده نشود بر شخص مذکور زیرا چه احتمال ست که زن مذکوره اگر حاضر شود دعوی نماید که موجب شبهه باشد جواب

وبالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم وان شهدوا انه زنى بامرأة لا يعرفونها لم يحد لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر وان اقر بذلك حد لانه لا يخفى عليه امته او امرأته وان شهد اثنان انه زنى بفلانة فاستكرهها وآخران انها طاوعته درئ الحد عنهما جميعا عند ابي حنيفة رح وهو قول زفر رح وقالا يحد الرجل خاصة لاتفاقهما على الموجب وتفرد احدهما بزيادة جناية وهو الاكراه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهما وله انه اختلف المشهود عليه لان الزنا فعل واحد يقوم بهما ولان شاهدي الطواعية صارا قاذفين لهما وانما يسقط الحد عنهما بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرهة يسقط احصانها فصارا خصمين في ذلك وان شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة وآخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود

ص احتمال مذکور موهوم ست واعتبار ندارد مسئله ۳ • اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی بانکه او زنا کرده است زنی را که آنها نمی شناسند آنرا پس حد واجب نمیشود بر شخص مذکور زیراچه احتمال ست که آن زن منکوحه او باشد یا کنیز او بلکه همین احتمال ظاهر ست ف از حال مسلمان ص واگر کسی اقرار کند بانکه زنا کرده است زنی را که او نمی شناسد آن را حد جاری کرده میشود بران کس چه اگر زن مذکوره منکوحه یا کنیز او می بود او می شناخت مسئله ۴ • اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی بانکه او زنا کرده است فلان زن را با کراه نموده است آنرا در فعل زنا و دو گواه دیگر گواهی دهند بانکه زن مذکوره بآن راضی بود پس درینصورت حد از هر دو ساقط میشود نزد ابو حنیفه رح و همین قول زفر رح ست وصاحبین رح گفته اند که جاری نموده میشود حد بر شخص مذکور فقط زیراچه هر دو فریق گواهان متفق اند بانکه شخص مذکور زنا کرده است و آن موجب حد ست بر شخص مذکور و جز این نیست که یک فریق فقط گواهی داد بگناه زائد یعنی بانکه اکراه نیز نموده است زن مذکوره را بر فعل زنا ف و این موجب سقوط حد نیست از شخص مذکور ص بخلاف جانب زن مذکوره چه حد در حق او ساقط ست زیراچه اگر رضامندی او شرط وجوب حد ست در حق او پس رضامندی او ثابت نشد بسبب اختلاف گواهان و دلیل ابو حنیفه رح یکی این ست که مشهود به درصورت مذکوره مختلف شد در حق شخص مذکور زیراچه زنا فعل واحد ست که قائم میشود بزن و مرد ف و مشهود به در جانب زن مذکوره مختلف ست پس همچنین مختلف خواهد شد در جانب شخص مذکور ص دوم این ست که دو گواه که گواهی داده اند بر رضامندی زن مذکوره قاذف شده در حق آن زن اند ف پس آنها مدعی و خصم گشته اند لهذا گواهی آنها مقبول نخواهد شد سوال پس باید که حد قذف بر آنها واجب شود و حال آنکه چنین نیست جواب ص حد قذف ساقط میشود از آنها بسبب گواهی دو گواه دیگر که گواهی داده اند بر اکراه زیراچه زن مذکوره محصنه نیست چه صفت احصان از زن منتفی میشود وقتیکه باکراه زنا کند از او کسی پس دو گواه رضامندی زن مذکوره مدعی و خصم زن مذکوره شده اند در قذف آنها زن مذکوره و شهادت خصم مقبول نیست پس نصاب شهادت زنا یافته نشد مسئله ۵ • اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی بانکه او زنا کرده است زنی را در کوفه و دو گواه دیگر گواهی دهند بانکه او زنا کرده است زن مذکوره را در بصره پس درینصورت حد از زن و مرد هر دو ساقط میشود زیراچه مشهود به فعل زنا ست و آن مختلف شد بسبب اختلاف مکان و در هیچ یکی از آن در فعل زنا نصاب شهادت تمام یافته نشد ولیکن حد قذف ساقط ست از گواهان مرد

خلافا لزفر لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة والمرأة وان اختلفوا في بيت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهذا استحسان والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية اخرى بالاضطراب او لان الواقع في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده وان شهد اربعة انه زنى بامرأة بالنخيلة عند طلوع الشمس واربعة انه زنى بها عند طلوع الشمس بدير هند درئ الحد عنهم جميعا اما عنهما فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين غير عين واما عن الشهود فلاحتمال صدق كل فريق وان شهد اربعة على امرأة بالزنا وهي بكر درئ الحد عنهما وعنهم لان الزنا لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسئلة ان النساء نظرن اليها فقلن انها بكر وشهادتهن حجة في اسقاط الحد وليست بحجة

بخلاف زفر رح بسبب شبهه اینکه فعل زنا درینجا واحد ست بنظر اتحاد زن وصورت نسبت زنا بزعم شهود وجه زنا یک کس ست ومزنیه نیز یک کس ست در گواهی هر دو فریق گواهان واگر اختلاف نمایند برین وجه که گواهی دهند دو کس بر شخصی بآنکه او زنا کرده ست آن زن را در فلان زاویه خانه و دو کس دیگر گواهی دهند که او زنا کرده ست با آن زن در زاویه دیگر از خانه مذکور پس درینصورت حد واجب میشود بر شخص مذکور و بر زن مذکوره نیز واین بنابر استحسان ست ومقتضای قیاس این ست که حد واجب نشود چه مکان زنا درینصورت نیز مختلف ست حقیقةً ووجه استحسان این ست که توفیق میان هر دو گواهی درینجا ممکن ست باینطور که جائز ست که ابتدای فعل زنا شده باشد در یک زاویه از آن خانه وبعد ازان انتهای آن در زاویه دیگر شده باشد بسبب اضطراب ف وحرکات فاعل ومفعول ص یا ونیز احتمال ست که فعل زنا واقع شده باشد در وسط آن خانه ولیکن کسیکه در مقدم آن خانه ست گمان میبرد که آن فعل متحقق شده ست در جانب مقدم آن خانه وکسیکه در موخر آن خانه باشد گمان میبرد که فعل مذکور واقع شده در جانب موخر آنخانه پس هر فریق گواهی میدهد موافق زعم خود **مسئله** ۶ اگر چهار گواه گواهی دهند بر شخصی بآنکه او زنا کرده ست فلان زن را در وقت طلوع آفتاب در دیر هند ف وآن موضعی ست قریب از کوفه که آنرا دیر عبد الرحمن میگویند ص وچهار کس دیگر گواهی دهند بآنکه زنا کرده ست زن مذکوره را در وقت طلوع آفتاب در نخیله ف وآن نیز موضعی ست قریب کوفه ص پس درینصورت حد زنا ساقط ست از زن و مرد هر دو ونیز حد قذف ساقط ست از گواهان مذکوران اما سقوط حد زنا از زن و مرد مذکوران پس بجهت آن ست که بیقین معلوم ست که یکی از دو فریق گواهان کاذب ست لیکن آن فریق معین نیست ف بلکه شبهه کذب دائر ست میان هر دو فریق ص واما سقوط حد قذف از گواهان مذکوران پس بجهت آن ست که صدق یکی از دو فریق گواهان محتمل ست واین احتمال در هر فرقه جاری ست ف پس بر هیچ یکی ازان دو فرقه حد قذف جاری کرده نخواهد شد ص **مسئله** ۷ اگر چهار گواه گواهی دادند بر زنی بآنکه او زنا کرده ست با فلان کس وحال آنکه زن مذکوره باکره ست یعنی نظر کردند زنان بسوی آن وگفتند که او باکره ست پس درینصورت حد زنا ساقط میشود از زن و مرد مذکوران وحد قذف نیز ساقط میشود از گواهان مذکوران زیراچه گواهی زنان حجت ست برای اسقاط حد زنا از زن و مرد مذکوران وحجت نیست

فی ایجابه فلهذا سقط الحد عنهما ولا یجب علیهم وان شهد اربعة علی رجل بالزنا وهم عمیان

او محدودون فی قذف او احدهم عبد او محدود فی قذف فانهم یحدون ولا یحد المشهود

علیه لانه لا یثبت بشهادتهم المال فکیف یثبت الحد وهم لیسوا من اهل اداء الشهادة والعبد لیس

باهل للتحمل والاداء فلم یثبت شبهة الزنا لان الزنا یثبت بالاداء وان شهدوا بذلك وهم فساق

او ظهر انهم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان کان فی ادائه نوع قصور لتهمة

الفسق ولهذا لو قضی القاضی بشهادة فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشهادتهم شبهة الزنا وباعتبار قصور

فی الاداء لتهمة الفسق یثبت شبهة عدم الزنا فلهذا امتنع الحدان وسیاتی فیه خلاف الشافعی بناء علی اصله ان

الفاسق لیس من اهل الشهادة فهو کالعبد عنده وان نقص عدد الشهود عن اربعة حدوا لانهم قذفة اذ لا حسبة عند نقصان

العدد وخروج الشهادة عن القذف باعتبارها وان شهد اربعة علی رجل بالزنا فضرب بشهادتهم ثم وجد احدهم

عبدا او محدودا فی قذف فانهم یحدون لانهم قذفة اذ الشهود ثلثة ولیس علیهم ولا علی بیت المال ارش الضرب

برای ثبوت حد قذف در حق گواهان مذکوران اند اسا قط می شود و حد زنا از زن و مرد مذکوران و حد قذف واجب نمیشود بر گواهان مسئله ۸ اگر چهار

گواه گواهی دهند بر شخصے بانکه او زنا کرده است فلان زن را و حال آنکه آن گواهان نابینا اند یا محدود اند بحد قذف یا یکی از انها بنده است

یا محدود است بحد قذف پس درینصورت حد قذف واجب میشود بر گواهان مذکوران و بر شخص مذکور حد زنا واجب نیست زیراچه بگواهی گواهان مذکوران

مال ثابت نمیشود پس چگونه بگواهی آنها ثابت خواهد شد حد و گواهان مذکوران ف درصورتیکه همه نابینا اند یا محدود اند بحد قذف ص پس انها

اهلیت ادای شهادت ندارند و درصورتیکه یکی از انها بنده باشد پس او اهلیت تحمل و ادای گواهی اصلا ندارد و همچنین اگر یکی از انها محدود باشد

بحد قذف اهلیت ادای شهادت ندارد و پس بسبب گواهی آنها شبهه زنا ثابت نمیشود زیراچه زنا ثابت میشود نزد امام باداء گواهی از گواهان

ف لهذا گواهی آنها منقلب بقذف گشته و آنها قاذف شدند پس حد قذف بر آنها لازم آید ص مسئله ۹ اگر چهار گواه گواهی دادست

بزنا درحالیکه آنها فاسق اند یا فسق آنها بعد از ادای شهادت ظاهر شود پس درصورت حد قذف بر آنها لازم نمی آید زیراچه در ادای شهادت

فاسق اگر چه نوعی از قصوریست بسبب متهم بودن او بکذب بنابر فسق ولیکن او از اهل ادای شهادت و تحمل آن است لهذا اگر حکم کند قاضے

بنابر گواهی فاسق نافذ میشود و حکم او نزد علمای مارح پس درصورت مذکوره بسبب گواهی آنها شبهه زنا ثابت خواهد شد ف پس حد قذف

از انها ساقط خواهد شد ص و باعتبار قصور در ادای شهادت آنها بنابر فسق آنها ثابت می شود شبهه عدم زنا لهذا ساقط میشود حد زنا از

مشهود علیه و باید دانست که درین مسئله اختلاف شافعی رح مصوریست بنابر آنکه نزد او رح فاسق از اهل شهادت نیست پس آن مانند بنده

است نزد او رح مسئله ۱۰ اگر گواهی دهند بزنا کمتر از چهار کس بر آنها حد قذف لازم می آید زیراچه آنها قاذف اند بجهت آنکه ادای شهادت

اگر چه طلب اجر مطلوب است لیکن ادای شهادت بزنا وقتی شمرده میشود که آن شهادت شهادت باشد و گواهی کمتر از چهار کس درین باب

شهادت نیست تا اجر مطلوب شمرده شود پس گواهی کمتر از چهار کس درین باب قذف است مسئله ۱۱ اگر چهار کس گواهی دادند بر شخصے

بزنا و حد زنا زده باو قاضی بنابر گواهی آنها بعد از آن معلوم شد که یکی از انها بنده یا محدود است بحد قذف پس درینصورت بر گواهان مذکوران حد

قذف لازم می آید چه گواهان درینصورت سه کس اند و باید دانست که لازم نیست درینصورت بر گواهان مذکوران و نه بر بیت المال ارش تازیانه زدن

وان رُجِمَ فدیتہ علی بیت المال وهذا عند ابی حنیفة رہ و قالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمه الله معناه اذا کان جرحه وعلی هذا الخلاف اذا مات من الضرب وعلی هذا اذا رجع الشهود لا یضمنون عنده وعندهما یضمنون لهما ان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجارح وغیره فیضاف الی شهادتهم فیضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانه ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وهو عامل للمسلمین فتجب الغرامة فی مالهم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفة رہ ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مؤلم غیر جارح ولا مهلك فلا یقع جارحا ظاهرا الا لمعنی فی الضارب وهو قلة هدایته فاقتصر علیه الا انه لا یجب علیه الضمان فی الصحیح کیلا یمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة وان شهد اربعة علی شهادة اربعة علی رجل بالزنا لم یحد لما فیها من زیادة الشبهة ولا ضرورة الی تحملها فان جاء الاولون فشهدوا علی المعاینة فی ذلك المکان لم یحد ایضا معناه شهدوا علی ذلك الزنا بعینه لان شهادتهم قد ردت من وجه بِرد

واگر در صورت مذکوره رجم کرده باشد قاضی شخص مذکور را ف بنابر گواهی گواهان مذکوران ص پس دیت آن واجب میشود در بیت المال و اینکه مذکور شد نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که ارش زدن تازیانه نیز واجب ست بر بیت المال قال رض این اختلاف ست در صورتیکه بسبب زدن تازیانه مجروح شده باشد مشهود علیه و همچنین اختلاف ست اگر بمیرد مشهود علیه بسبب زدن تازیانه ف پس دیت آن واجب ست بر بیت المال نزد صاحبین رح بخلاف قول ابی حنیفه رح ص و همچنین اگر رجوع نمایند گواهان ف بعد از آنکه مجروح شود مشهود علیه بسبب زدن تازیانه یا بمیرد ص پس آنها ضامن ارش جراحت میشوند در صورت اول و ضامن دیت آن میشوند در صورت دوم نزد صاحبین رح بر خلاف قول ابی حنیفه رح و دلیل صاحبین رح این ست که بسبب گواهی آنها واجب شده ست مطلق ضرب ف خواه جارح باشد یا غیر جارح ص چه احتراز از جرح خارج ست از طاقت و وسعت زننده پس ضربیکه واجب شده ست بسبب گواهی گواهان شامل ست جارح و غیر جارح هر دو را ف جراحت منسوب خواهد شد بسوی گواهی گواهان لهذا ص ضامن آن خواهند شد ف وقتیکه رجوع نمایند از گواهی ص و در صورتیکه آنها رجوع ننمایند و واجب خواهد شد دیت آن بر بیت المال زیرا چه فعل جلاد منسوب ست بسوی قاضی و قاضی عمل میکند برای مسلمانان پس واجب خواهد شد تاوان فعل مذکور در مال مسلمانان ف که مال بیت المال ست ص چنانچه در صورت رجم و قصاص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که واجب نیست ف بسبب گواهی گواهان ص مگر حد که عبارت ست از ضرب مولم که جارح و مهلك نباشد و جارح نمیشود ظاهرا مگر بسبب قصور زننده و آن این ست که زننده طریق زدن تازیانه را خوب نمیداند یا ترك احتیاط نموده ست پس جرح بسوی او منسوب خواهد شد فقط ف نه بسوی گواهی گواهان ص ولیکن بنابر روایت صحیح ضمان آن بر زننده واجب نمیشود تا مردمان از اقامت حد باز نمانند بجهت خوف ضمان **مسئله ۱۲** اگر گواهی دهند چهار کس بر گواهی چهار کس بر زنا بر شخصی پس حد زنا زده نمیشود بر شخص مذکور بجهت آنکه در گواهی بر گواهی زیاده شبهه ست ف چه هر گاه در نقل کلام واسطه کثیر باشد پس در آن شبهه زیاده واقع میشود ص و در ینجا هیچ ضرورت نیست در اینکه تحمل نمایند گواهان فرع شهادت اصل را پس اگر بعد از آن بیایند گواهان اول و گواهی دهند بر زنای مذکور بعینه در مکانیکه گواهان فرع گواهی داده بودند پس درین هنگام نیز حد زنا جاری کرده نمیشود بر مشهود علیه مذکور زیرا چه گواهی گواهان اول رد شده ست من وجه بسبب رد شدن

شهادة الفروع فی عین هذه الحادثة اذهم قائمون مقامهم فی الامر والتحمیل ولا یحد الشهود لان عدد الشهود كامل وامتناع الحد عن المشهود علیه لنوع شبهة وهی كافية لدرء الحد لا لایجابه واذا شهد اربعة
على رجل بالزنا فرجم فكلما رجع واحد حد الراجع وحده وغرم ربع الدية اما الغرامة فلانه بقی من یبقی بشهادته ثلثة ارباع الحق فیكون التالف بشهادة الراجع ربع الحق وقال الشافعی رح یجب القتل دون المال بناء على اصله فی شهود القصاص وسنبینه فی الدیات ان شاء الله تعالى واما الحد فمذهب علمائنا الثلثة رح وقال زفر رح لا یحد لانه ان كان الراجع قاذف حی فقد بطل بالموت وان كان قاذف میت فهو مرجوم بحكم القاضی فیورث ذلك شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تنفسخ شهادته فجعل للحال قذفا للمیت وقد انفسخت الحجة فینفسخ ما یبتنی علیه وهو القضاء فی حقه فلا یورث الشبهة بخلاف ما اذا قذفه غیره لانه غیر محصن فی حق غیره لقیام القضاء فی حقه فان لم یحد المشهود علیه حتى رجع واحد منهم حدوا جمیعا وسقط

گواهی گواهان فرع در عین حادثه مذکوره چه گواهان فرع قائم مقام گواهان اصل اند بسبب امر وتحمیل آنها مر گواهان فرع را ولیکن حد قذف زده نمیشود دیگر گواهان **ف** نه بر گواهان اصل ونه بر گواهان فرع **ص** زیرا چه عدد آنها تمام وکامل ست وممتنع شدن حد زنا جاری کرده نشد بر مشهود علیه بنابر نوعی از شبه وشبه مذکوره کافی ست برای دفع حد زنا نه برای وجوب حد قذف **ف** بر گواهان مذکوران **ص** مسئله ۲۳ اگر گواهی دادند چهار کس بر شخصی بزنا ورجم نموده شد آن شخص بعد از آن اگر رجوع نماید از گواهی مذکور یکی از گواهان حد قذف واجب میشود برا وفقط وهم ضمان ربع دیت اما وجوب ضمان ربع دیت پس بجهت آن ست که سه ربع حق باقی ماند بسبب باقی ماندن گواهی سه کس پس بسبب گواهی کسیکه رجوع کرد از گواهی خود تلف نشد مگر ربع حق وشافعی رح گفته ست که واجب میشود قتل آن کس که رجوع کرد نه مال بنابر قاعده شافعی رح در گواهان قصاص که بیان آن خواهد آمد در باب دیت ان شاء الله تعالى اما وجوب حد قذف پس آن مذهب سه علمای ما رح ست وزفر رح میگوید که حد قذف واجب نمیشود زیرا چه قاذف مذکور اگر قاذف زنده است پس آن باطل شد بسبب موت آن زنده **ف** چه آن مرد **ص** اگر قاذف مذکور قاذف مرده است پس آن مرده مرجوم ست بحکم قاضی وآن مورث شبهه است **ف** در وجوب حد قذف ودلیل علمای ما رح این ست که گواهی بزنا قذف نگردد بسبب رجوع مگر بجهت آنکه بسبب آن شهادت فسخ میشود پس آن گواهی در وقت رجوع قذف گردانیده می شود در حق میت **ف** وکسیکه قذف کند میت محصن را حد قذف زده میشود **ص** وآنچه زفر رح گفته است که میت مذکور مرجوم ست بحکم قاضی وآن مورث شبهه است پس جواب آن این ست که گواهی مذکور که حجت ست هرگاه فسخ شد بسبب رجوع پس حکم قاضی که بنا بر آن بود نیز فسخ خواهد شد در حق رجوع کننده پس حکم قاضی برجم مذکور مورث شبهه نخواهد شد **ف** برای سقوط حد قذف پس حد قذف جاری کرده خواهد شد بر رجوع کننده از گواهی خود **ص** بخلاف آنکه اگر قذف کند آن مرجوم را غیر رجوع کننده مذکور **ف** چه بران حد قذف قائم کرده نمیشود **ص** زیرا چه آن مرجوم محصن نیست در حق آن غیر بسبب آنکه حکم قاضی برجم آن مرجوم در حق غیر مذکور ثابت ومعتبر ست **ف** وآنچه مذکور شد وقتی ست که رجوع کند یکی از گواهان بعد از رجم **ص** واما اگر رجوع نماید یکی از گواهان پیش از اقامت رجم **ف** وبعد از حکم قاضی تا آن **ص** پس درین صورت حد قذف جاری نموده میشود بر جمیع آن گواهان وساقط میشود

الحد عن المشهود عليه وقال محمد رح حدّ الراجع خاصة لان الشهادة تاكدت بالقضاء فلا ينفسخ الا في حق الراجع كما اذا رجع بعد الامضاء ولهما ان الامضاء من القضاء فصار كما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولهذا سقط الحد عن المشهود عليه ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حُدّوا جميعا وقال زفر رح يحد الراجع خاصة لانه لا يصدّق على غيره ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما يصير شهادة باتصال القضاء به فاذا لم يتصل بقي قذفا فيحدون فان كانوا خمسة فرجع احدهم فلا شيء عليهم لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع فان رجع آخر حُدّا وغرما ربع الدية اما الحد فلما ذكرنا واما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقي لا رجوع من رجع على ما عرف وان شهد اربعة على رجل بالزنا فزكو فرجم فاذا الشهود مجوس او عبيد فالدية على المزكين عند ابي حنيفة رح معناه اذا رجعوا عن التزكية وقال ابو يوسف ومحمد رح هو على بيت المال وقيل هذا اذا قالوا تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم

حد از مشهود عليه و این نزد شیخین رح ست و محمد رح گفته ست که درینصورت نیز حد قذف جاری نموده می شود بر رجوع کننده فقط زیرا چه گواهی گواهان موکد شده ست بسبب حکم قاضی پس آن گواهی فسخ نخواهد شد مگر در حق رجوع کننده فقط چنانچه درصورتیکه رجوع کند یکی از گواهان بعد از اجرای رجم و دلیل شیخین رح این ست که اجرای حد از تتمه حکم قاضی ست پس رجوع درصورت مذکوره چنان شد که رجوع نماید یکی از گواهان پیش از حکم قاضی برجم لهذا درصورت مذکور ساقط میشود حد از مشهود علیه و اگر رجوع نماید یکی از گواهان پیش از حکم قاضی برجم حد قذف جاری نموده میشود بر جمیع گواهان و زفر رح میگوید که درینصورت نیز حد قذف جاری نموده میشود بر رجوع کننده فقط زیرا چه رجوع او تصدیق کرده نیست در حق غیر او و دلیل علمای ما رح این ست که کلام گواهان در اصل قذف ست و کلام آنها گواهی نمیگردد مگر بسبب حکم قاضی مطابق آن و هرگاه حکم قاضی یافته نشد پس آن کلام قذف باقی خواهد ماند ف چنانچه در اصل قذف بود ص پس حد قذف جاری نموده خواهد شد بر جمیع آنها و اگر پنج کس گواهی داده باشند ف و بعد از رجم رجوع کند یکی از پنج کس ص پس بر رجوع کننده مذکور هیچ لازم نمی آید زیرا چه بسبب باقی ماندن چهار گواه کل حق باقی ست و بعد از آن اگر رجوع نماید یکی از چهار گواه باقی پس درین هنگام حد قذف واجب میشود بر این هر دو رجوع کننده و واجب میشود بر این هر دو ربع دیت اما وجوب حد قذف پس بجهت آنست که مذکور شد ف که شهادت بزنا قذف میگردد بسبب رجوع ص و اما وجوب ربع دیت پس بجهت آنست که بسبب باقی ماندن سه گواه باقی ماند سه ربع حق چه معتبر بقای باقیان ست نه رجوع رجوع کنندگان بنابر آنچه مقرر ست و معلوم ف و در موضع آن پس درصورت مذکوره تلف نشده ست بسبب رجوع دو رجوع کننده مگر ربع حق پس آن هر دو رجوع کننده ضامن ربع دیت خواهد شد ص مسئله ۱۴ + اگر چهار کس گواهی بزنا دادند بر شخصی و تزکیه نموده شدند و بعد از آن رجم نموده شد شخص مذکور و بعد از آن معلوم شد که آن گواهان مجوسی اند یا بنده بانیطور که رجوع نمودند تزکیه کنندگان از تزکیه آنها و گفتند که آنها مجوسی اند یا بنده پس درینصورت دیت آن واجب می شود بر تزکیه کنندگان نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که درصورت مذکوره دیت آن بر بیت المال ست و بعضے گفته اند که این اختلاف وقتی ست که بگویند که ما یان باوجود اطلاع بر حال آن گواهان تزکیه نموده بودیم

لهما انهم اثنوا علی الشهود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی المشهود علیه خیرا بان شهدوا علی احصانه وله ان الشهادة انما تصیر حجة عاملة بالتزکیة فکانت التزکیة فی معنی علة العلة فیضاف الحکم الیها بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بینما اذا شهدوا بلفظة الشهادة او اخبروا وهذا اذا اخبروا بالحریة والاسلام اما اذا قالوا هم عدول وظهروا عبیدا لا یضمنون لان العبد قد یکون عدلا ولا ضمان علی الشهود لانه لم یقع کلامهم شهادة ولا یحدون حد القذف لانهم قذفوا حیا وقد مات فلا یورث عنه واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فامر القاضی برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبیدا فعلی القاتل الدیة وفی القیاس یجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغیر حق وجه الاستحسان ان القضاء صحیح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا علی دلیل مبیح

و دلیل صاحبین رح این ست که جز این نیست که آن تزکیه کنندگان ثنا گفته اند در حق آن گواهان مانند ثنا که بگویند در حق مشهود علیه بانطور که گواهی دهند آنها باحصان مشهود علیه ف و درین صورت بر آنها هیچ لازم نمی آید پس همچنین اینجا نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که گواهی گواهان حجت معتبر نشود مگر بسبب تزکیه ف تزکیه کنندگان ص پس تزکیه آنها در معنی علت علت ف حکم ص است پس حکم مضاف و منسوب خواهد شد بسوی علت علت ف که تزکیه ست ص بخلاف آنکه گواهی دهند آنها باحصان مشهود علیه چه احصان شرط محض ست و باید دانست که اگر تزکیه کنندگان تزکیه نمایند بلفظ شهادت ف بانطور که بگویند که گواهی میدهیم بانکه آن گواهان حر و مسلمان اند ص یا ف بلفظ شهادت نگویند بلکه ص بگویند که آنها حر و مسلمان اند پس حکم در هر دو صورت برابر ست و میان این هر دو صورت هیچ فرق نیست و اینکه مذکور شد وقتی ست که آنها گفته باشند در تزکیه گواهان که آن گواهان حر و مسلمان اند اما وقتیکه بگویند که آنها عادل اند و بعد ازان ظاهر شود که آنها بنده اند پس درین صورت تزکیه کنندگان ضامن دیت نمیشوند زیرا چه بنده نیز گاهی عادل میباشد و درین صورت بر گواهان نیز دیت واجب نیست چه کلام آنها گواهی نیست و حد قذف نیز بر آنها واجب نیست زیرا چه آنها قذف نموده اند زنده را و بعد ازان زنده مرد پس ارث او نمیرسد که حد قذف جاری کنند بر قاذف آن ف چه حد قذف میراث نمیشود و اگر تزکیه کنندگان قائم و ثابت باشند بر تزکیه خود یا نادانسته تزکیه نموده باشند و بعد ازان ظاهر شود که گواهان مجوسی اند یا بنده پس بر تزکیه کنندگان هیچ چیز لازم نمی آید بلکه درین صورت دیت آن بر بیت المال است ص مسئله ۱۵۱۰ اگر چهار کس گواهی بزنا دادند بر شخصی و حکم کرد قاضی بر رجم او پس کشت آن شخص را کسی و بعد ازان معلوم شد که این گواهان بنده اند پس درین صورت بر قاتل دیت لازم می آید ف بنابر استحسان ص و بمقتضای قیاس این ست که قصاص واجب شود زیرا چه قاتل بکشته است انسان معصوم را بغیر حق و وجه استحسان یکی این ست که حکم قاضی بر رجم آن در وقت قتل صحیح بود بحسب ظاهر پس بنابران شبهه ف اباحت قتل ص متحقق شد بخلاف آنکه اگر قتل کند آنرا پیش از حکم قاضی ف بر رجم آن ص زیرا چه گواهی گواهان هنوز حجت نشده است و وجه دوم این ست که قاتل مذکور ظن کرده است که قتل شخص مذکور مباح است بنابر آنکه او اعتماد نموده است بر دلیل اباحت آن که حکم قاضی ست بر رجم آن

فصار کما اذا ظنه حربیا وعلیه علامتهم وتجب الدیة فی ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد وتجب ذلك فی ثلث سنین لانه وجب بنفس القتل وان رجم ثم وجد واعبیداً فالدیة علی بیت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله الیه ولو باشره بنفسه یجب الدیة فی بیت المال لما ذکرنا کذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم یأتمر امره واذا شهدوا علی رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه یباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبیب والقابلة واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فانکر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه یرجم معناه ان ینکر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحکم بثبات النسب منه حکم بالدخول علیه ولهذا لو طلقها یعقب الرجعة والاحصان یثبت بمثله فان لم تکن ولدت منه وشهد علیه بالاحصان رجل وامرأتان رجم خلافا لزفر والشافعی رح فالشافعی مرّ علی اصله ان شهادتهن غیر مقبولة فی غیر الاموال وزفر یقول انه شرط فی معنی العلة لان الجنایة تتغلظ عنده فیضاف الحکم الیه فاشبه حقیقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فیه

پس چنان شد که قتل کند کسی شخصی را بگمان آنکه او حربی ست بنا بر آنکه بر آن شخص علامت حربیان است و درین صورت دیت لازم می آید بر آنکس همچنین درینجا نیز و باید دانست که درصورت مذکوره دیت لازم می آید در مال قاتل مذکور نه بر عاقله آن زیراچه قتل مذکور قتل عمد ست و دیت عمد بر عاقله واجب نمیشود و واجب میشود ادای آن دیت در سه سال زیراچه آن دیت واجب شده است بسبب نفس قتل و اگر درصورت مذکوره ف قتل نکرد کسے آن شخص را بلکه ط رجم کرد آنرا بحکم قاضی و بعد ازان معلوم شد که گواهان مذکوران بنده اند پس درینصورت دیت آن بر بیت المال ست چه رجم کننده امتثال امر قاضی نموده است پس فعل او که قتل ست برجم منسوب ست بسوی قاضی و اگر قاضی خود بدست خود رجم میکرد واجب میشد دیت آن بر بیت المال پس همچنین واجب خواهد شد دیت آن بر بیت المال درصورتیکه رجم کرد آنرا کسی بامر قاضی بخلاف آنکه حکم کند قاضی برجم آن شخص و گردن آن زند کسی چه درینصورت امتثال امر قاضی نکرده است آن کس مسئلہ ۱۲ اگر گواهی بزنا دهند گواهان بر شخصے و بگویند آنها که ما یان قصداً نظر کرده ایم ف بسوی موضع مخصوص در حالت زنا ط پس گواهی آنها مقبول ست ف و بسبب نظر کردن مذکور گواهی آنها مردود نمیشود ط زیراچه آنها را مباح ست آن نظر تا آنها تحمل شهادت نمایند پس آنها مانند طبیب و قابله اند مسئلہ ۱۳ اگر چهار کس گواهی بزنا داوند بر شخصے و او گفت که محصن نیستم و حال آنکه مر آن شخص را زنی ست که فرزند زائیده است آن زن از شخص مذکور یعنی آن شخص انکار وطی میکند بعد تحقق جمیع شرائط الا پس رجم نموده میشود شخص مذکور زیراچه حکم ثبوت نسب فرزند مذکور حکم ست باینکه شخص مذکور وطی نموده ست زن خود را و لهذا اگر طلاق دهد آنرا طلاق رجعی واقع میگردد و احصان ثابت میشود بسبب حکم مذکور و اگر زن آن شخص فرزند نزائیده است و لیکن گواهی دهند باحصان شخص مذکور یک مرد و دو زن پس درینصورت نیز رجم نموده میشود شخص مذکور و زفر و شافعی رح میگویند که درینصورت رجم نموده نمیشود آن شخص پس این قول شافعی رح بنا بر آن که قاعده نزد او این ست که گواهی زنان مقبول نیست در غیر دعوی مال و زفر رح میگوید که احصان اگرچه شرط حکم ست ولیکن در معنی علت ست چه بسبب آن جنایت شدید میشود پس حکم مضاف و منسوب میشود بسوی آن و هرگاه شرط مذکور در معنی علت و مشابه آن شد پس مقبول نخواهد شد دران گواهی زنان ف چنانچه مقبول نیست گواهی آنها باصل جنایت که زنا ست

فصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا تقبل لما ذكرنا ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة وانها مانعة من الزنا على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة بخلاف ما ذكر لان العتق يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم او يتضرر به المسلم فان رجع شهود الاحصان لا يضمنون عندنا خلافا لزفر وهو فرع ما تقدم

باب حد الشرب

ومن شرب الخمر فاخذ وريحها موجودة او جاؤا به سكران فشهد الشهود عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اقر وريحها موجودة لان جناية الشرب قد ظهرت ولم يتقادم العهد والاصل فيه قوله عليه السلام ومن شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحد وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحد فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غيره

پس چنان شد که اگر گواهی دهند دو ذمی بر ذمی در صورتیکه زنا کرده است بنده او که مسلمان است بانیکه ذمی مذکور آزاد کرده است بنده مذکور را پیش از ارتکاب زنا پس این گواهی آنها مقبول نیست بنابر آنچه مذکور شد که احصان چنان شرط است که در معنی علت است و دلیل علمای مارح این ست که احصان از خصائل حمیده است و آن مانع ست از ارتکاب زنا بنابر آنچه سابق مذکور شده است پس احصان در معنی علت آن نخواهد بود پس گواهی گواهان مذکوران باحصان شخص مذکور مانند گواهی آنهاست باحصان او در غیر حالت زنا ف وگواهی آنها باحصان او در حالت مذکوره مقبول ست پس همچنین مقبول خواهد شد در حالت زنا نیز ص بخلاف مسئله گواهی دو ذمی بر ذمی که نظیر آورده است آنرا زفر رح زیرا چه عتق بنده مذکور دران مسئله ثابت ست بگواهی دو گواه مذکور ولیکن سبقت تاریخ عتق آن از وقت زنا ثابت نیست زیرا چه انکار آن تاریخ می کند مسلمان یا بسبب آن ضرر میرسد بمسلمان پس اگر رجوع نمایند گواهان احصان پس آنها ضامن دیت نمیشوند بخلاف قول زفر رح بنابر آنچه مذکور شد والله اعلم

باب در بیان حد شرب مسئله ۱. اگر شراب خورد مسلمانی و بگیرند آنرا در حالیکه بوی شراب می آید از دهن او یا بیارند آنرا نزد قاضی در حالیکه او مست ست و گواهی دهند گواهان بانیکه او شراب خورده است و بوی شراب از دهن او یافته شده است پس واجب میشود بران حد شرب و همچنین واجب میشود بران حد در صورتیکه او اقرار نماید بشرب خمر در حالیکه بوی شراب می آید از دهن او زیرا چه جنایت شرب خمر ثابت شد برو و تقادم زمان نیست ف بسبب آنکه ص بوی آن موجود ست و اصل و دلیل برین مسئله حدیث پیغمبر صلعم ست که هر که شراب خورد پس تازیانه زنید او را و اگر بار دیگر شراب خورد بار دیگر تازیانه زنید مسئله ۲. اگر اقرار کند کسی بخوردن شراب بعد رفتن بوی آن پس درین صورت حد زده نمیشود نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که زده میشود و همچنین اختلاف ست در صورتیکه گواهی دهند گواهان بر شخصی بانیکه شراب خورده است بعد از زوال بوی آن و وجه آن این ست که تقادم مانع قبول شهادت ست در حد شرب باتفاق جمیع علمای مارح ولیکن محمد رح تقدیر داده از تقادم آن بزمان کرده است یعنی بیکماه بنابر روایت اصح بسبب قیاس آن بر حد زنا زیرا چه تاخیر متحقق میشود بسبب گذشتن زمان نه بسبب زوال بوی او وجود بوی و عدم آن اعتبار ندارد چه بوی غیر شراب نیز مشابه بوی شراب میشود

كما قيل شعر يقولون لي انكه شربت مدامة ❊ فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا ❊ وعندهما يقدر بزوال الرائحة
لقول ابن مسعود رض فيه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قيام الاثر من اقوى دلالة على الشرب وانما
يصار الى التقدير بالزمان عند تعذر اعتباره والتميز بين الروائح ممكن للمستدل وانما يشتبه على الجهال
واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد رح كما في حد الزنا على ما مر تقريره وعندهما لا يقام
الحد الا عند قيام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رض ولا اجماع الا برأي ابن مسعود رض وقد شرط
قيام الرائحة على ما روينا فان اخذه الشهود وريحها يوجد منه او هو سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام
فانقطع ذلك قبل ان ينتهوا به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يتهم
به في مثله ومن سكر من النبيذ حد لما روي ان عمر رض اقام الحد على اعرابي سكر من النبيذ
وسنبين الكلام في حد السكر ومقدار حده المستحق عليه ان شاء الله تعالى ولا حد على من وجد منه
رائحة الخمر او تقيأها لان الرائحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اكراه او اضطرار فلا يحد السكران

چنانچه شاعری گفته شعر مرا گفت هرکس که خوردی شراب ❊ بگفتم که نه بل بهی خورده ام ❊ ونزد شیخین رح تقدیر واندازهٔ تقادم آن بزوال
بوی ست بنا بر دو وجه یکی قول عبدالله بن مسعود رض ست در وقتیکه شخصے را آورده بودند بحضور او بتهمت خمر خوردن که طلب تنفس نمایید
از او پس اگر دریابید از و بوی شراب را پس تازیانه زنید او را دوم اینکه قیام اثر ف که عبارت از بوی آن ست ص دلیل قوی
ست بر قرب عهد شرب خمر وتقدیر بزمان نموده نمیشود مگر وقتیکه اعتبار اثر متعذر باشد ف چنانچه در باب زنا چه نیست در باب
زنا اثری که آنرا دلیل گردانیده شود بر قرب عهد آن ص وآنچه گفته است آنرا محمد رح که بوی غیر شراب نیز مشابه بوی شراب میشود هر
جواب آن این ست که تمیز میان بوی شراب ومیان بوی غیر آن ممکن ست مر صاحب تمیز وهوش را واشتباه آن نیست مگر بر جاهل
بی تمیز واما اقرار بشرب خمر پس آن باطل نمیشود بسبب تقادم نزد محمد رح چنانچه اقرار بزنا باطل نمیشود بسبب تقادم نزد او وبنابر آنچه
تقریر آن گذشت ونزد شیخین رح حد شرب قائم کرده نمیشود مگر بشرطیکه بوی آن موجود باشد بجهت آنکه ابن مسعود رض شرط کرده است
آنرا چنانچه مذکور شد وحد شرب باجماع صحابه رض ثابت ست واجماع صحابه بدون رای ابن مسعود رض منعقد نمیشود **مسئله ۳** +
اگر گرفتند گواهان شارب خمر را در حالی که بوی آن می آید از دهن او ویا او مست ست وبردند آن را بشهریکه در آن قاضی ست ودرین اثنا
بوی آن یا مستی او زائل شد پیش از آنکه برسند نزد قاضی پس درینصورت حد شرب بران جاری کرده میشود نزد جمیع علمای ما رح زیرا که
این عذر ست مانند بعد مسافت در حد زنا وگواهان متهم نمیشوند درصورتیکه چنین عذر یافته شود **مسئله ۴** + اگر شخصے مست شود بسبب
خوردن نبیذ پس حد لازم می آید بر او بجهت آنکه مرویست از عمر رض که او حد شرب قائم کرده است بر اعرابیکه مست شده بود بسبب خوردن نبیذ
وباید دانست که کلام در بیان حد مستی وبیان مقدار تازیانه حد شرب خواهد آمد ان شاء الله تعالی **مسئله ۵** + اگر بوی شراب آید از شخصے
یا قی کند او شراب را پس بر و حد شرب واجب نمیشود زیرا چه بوی شراب که می آید از و محتمل ست ف یعنی احتمال ست که آن بوی از و
بسبب خوردن شراب ست ص یا بسبب آنکه او میان شراب خواران نشسته بود ف چه بوی شراب می آید از کسیکه می نشیند میان
آنها ص وهمچنین خوردن شراب گاهی باکراه واضطرار اتفاق میشود ودرینصورت حد لازم نمی آید **مسئله ۶** + حد شراب واجب نمیشود بر مست

حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد ولا يحد حتى يزول عنه السكر تحصيلا لمقصود الانزجار وحد الخمر والسكر في الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابة رض يفرق على بدنه كما في حد الزنا على ما مر ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد رح انه لا يجرد اظهارا للتخفيف لانه لم يرد به نص ووجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة فلا يعتبر ثانيا وان كان عبدا فحده اربعون لان الرق منصف على ما عرف ومن اقر بشرب الخمر او السكر ثم رجع لم يحد لانه خالص حق الله تعالى ويثبت الشرب بشهادة شاهدين ويثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابي يوسف رح انه يشترط الاقرار مرتين وهو نظير الاختلاف في السرقة وسنبينها هناك ان شاء الله ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال لان فيها شبهة البدلية وتهمة الضلال والنسيان والسكران الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقا لا قليلا ولا كثيرا ولا يعقل الرجل من المرأة وقال العبد الضعيف هذا عند ابي حنيفة رح وقالا هو الذي يهذي ويختلط كلامه لانه هو السكران في العرف واليه مال اكثر المشايخ رح

مگر وقتیکه معلوم شود که او مست شده است بسبب خوردن نبیذ و خورده است آنرا بالطوع و رغبت زیراچه آدمی گاهی مستی می شود بسبب خوردن چیزیکه مباح است چون بنج و شیر اسپ ماده و نیز انسان گاهی شراب میخورد بسبب اکراه و آن موجب حد نیست **مسئله ۷** حد قائم کرده نمیشود بر شارب خمر در حالت مستی بلکه قائم کرده میشود بعد ازانکه مستی شراب ازو زائل گردد تا حاصل شود آنچه مقصود است از مشروعیت حد یعنی انزجار **مسئله ۸** حد شرب خمر و همچنین حد مسکر یکه غیر خمر باشد در حق حر هشتاد تازیانه است چه اجماع صحابه رض برین است و باید دانست که هشتاد تازیانه متفرق زده میشود بر بدن آن چنانچه در حد زنا بنا بر آنچه در انجا مذکور شده است و بعد ازان باید دانست که بنا بر روایت مشهوره برهنه نموده میشود شارب خمر در وقت زدن تازیانه و از محمد رح مرویست که برهنه کرده نمیشود زیراچه در باب حد شرب نص قاطع وارد نشده است پس ضرور است که برای اظهار تخفیف در حد مذکور ترک نموده شود برهنه کردن او و وجه روایت مشهور این است که اظهار تخفیف آن یکبار نموده است **ف** باینطور که عدد تازیانه دران کم مقرر نموده شده است یعنی هشتاد تازیانه بخلاف حد زنا چه دران صد تازیانه است **ص** پس حاجت نیست که بار دیگر تخفیف آن نموده شود و باید دانست که اگر شارب خمر بنده یا کنیز باشد پس حد شرب در حق او چهل تازیانه است زیراچه رقیت موجب تنصیف عقوبت است بنا بر آنچه بارها ذکر آن شده است **مسئله ۹** اگر اقرار کند شخصی بشرب خمر یا شرب مسکر دیگر **ف** چون نبیذ تمر مثلا **ص** و بعد ازان رجوع نماید از اقرار مذکور پس حد شرب بر او جاری کرده نمیشود چه حد شرب خالص حق الله تعالی است **مسئله ۱۰** ثابت میشود شرب خمر بگواهی دو گواه و نیز ثابت میشود باقرار یکبار و از ابی یوسف رح مرویست که او شرط میکند اقرار دو بار و این اختلاف مانند اختلاف است در سرقه که بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و باید دانست که گواهی زنان با مردان در حد شرب مقبول نیست زیراچه در گواهی زن شبهه بدلیت است و نیز تهمت نسیان و فراموشی هست **مسئله ۱۱** باید دانست که حد سکر که موجب حد است این است که سکر باین درجه باشد که صاحب سکر دریافت نکند کلام را اصلا نه قلیل را و نه کثیر را و فرق نکند میان زن و مرد **ف** یعنی نشناسد که این زن است یا مرد **ص** قال رض این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که حد سکر مذکور این است که صاحب سکر هذیان گوید و کلام مختلط گوید چه این را سکران و مست میگویند در عرف و باید دانست که اکثر مشائخ رح مائل اند بسوی قول صاحبین رح

وله انه يؤخذ في اسباب الحدود باقصاها درءً للحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز بين شيء وشيء وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو والمعتبر في القدح المسكر في حق الحرمة ما قالاه بالاجماع اخذاً بالاحتياط والشافعي رح يعتبر ظهور اثره في مشيته وحركاته واطرافه وهذا مما يتفاوت فلا معنى لاعتباره ولا يحد السكران باقراره على نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره فيحتال لدرئه لانه خالص حق الله تعالى بخلاف حد القذف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه كما في سائر تصرفاته ولو ارتد السكران لا تبين منه امرأته لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر وهذا قول ابي حنيفة ومحمد رح وفي ظاهر الرواية تكون ردة

باب حد القذف

واذا قذف الرجل رجلاً محصناً او امرأة محصنة بصريح الزنا وطالب المقذوف بالحد حده الحاكم ثمانين سوطاً ان كان حراً لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الى ان قال فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية والمراد الرمي بالزنا بالاجماع وفي النص اشارة اليه وهو اشتراط اربعة من الشهداء اذ هو مختص بالزنا ويشترط مطالبة المقذوف لان فيه

ودلیل ابی حنیفه رح این ست که شرب خمر از اسباب وجوب حد ست پس نهایت مرتبه آن اعتبار نموده خواهد شد چه در اسباب حد نهایت مرتبه سکر این ست که غالب شود سرور بر عقل باین درجه که باقی نماند او را تمیز میان این و آن و آنچه کمتر ازین مرتبه است پس آن خالی نیست از شبهه هشیاری و باید دانست که معتبر در حرمت مقدار سکر غیر خمر همان حد سکر ست که صاحبین رح آنرا ذکر نموده اند چه در باب حرمت همین احتیاط است و شافعی رح در حد سکر مذکور اعتبار نموده است ظهور اثر آن را در رفتار صاحب سکر و در حرکات و در اطراف او ف باینطور که جنبش کند پایهای او و مائل شود سر او در وقت رفتار ص و علمای ما رح میگویند که این اثر مختلف و متفاوت میشود ف اینکه گاهی اثر مذکور در مست پیدا نمیشود و گاهی در غیر مست ظاهر میشود بسبب ضعف شلاً ص پس اثر مذکور قابل اعتبار نیست مسئله ۱۲ اگر اقرار کند مست در حالت مستی بچیزیکه موجب حد ست چون زنا و غیره پس بر وحد جاری کرده نمیشود چه در اقرار مذکور احتمال کذب ست پس این احتمال اعتبار نموده خواهد شد برای دفع حد چه حد خالص حق الله تعالی ست بخلاف حد قذف چه اگر اقرار کند کسی بقذف در حالت مستی پس حد قذف جاری کرده میشود بر او زیراچه حد قذف خالص حق الله نیست بلکه در ان حق عباد نیز هست پس مست در ان مانند هشیار بجهت عقوبت چنانچه در جمیع تصرفات او ف چون طلاق و عتاق و غیره ص مسئله ۱۳ اگر مرتد شود مست در حالت مستی پس زن او بائن نمیگردد زیراچه کفر از باب اعتقاد ست و آن متحقق نمیشود در حالت مستی والله اعلم

باب در بیان حد قذف بدانکه معنی قذف در شرع این ست که نسبت زنا نماید کسی بسوی مرد محصن یا بسوی زن محصنه و آن کس را قاذف میگویند و آن زن و مرد را مقذوف ص مسئله ۱ اگر شخصی قذف بزنای صریح نماید مرد محصن یا زن محصنه را پس درینصورت اگر مقذوف درخواست نماید از قاضی که حد قذف جاری کند بر شخص مذکور پس لازم ست قاضی را که حد قذف بر ان جاری نماید و حد قذف هشتاد تازیانه است اگر قاذف حر باشد زیراچه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که کسانیکه رمی کنند محصنات را و چهار گواه نیارند بر ان پس بزنید آنها را هشتاد تازیانه و مراد از رمی دشنام بزنا ست باجماع و در نص هم اشاره است بآن چه اشتراط چهار گواه مخصوص ست بزنا و باید دانست که شرط اقامت حد قذف بر قاذف یکی این ست که مقذوف طلب آن نماید چه که در ان

حقه من حيث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا قال ويفرق على اعضائه لما مر في حد الزنا ولا يجرد من ثيابه
لان سببه غير مقطوع به فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا غير انه ينزع عنه الفرو والحشو لان ذلك يمنع
ايصال الالم به وان كان القاذف عبدا جلد اربعين سوطا لمكان الرق والاحصان ان يكون المقذوف حرا عاقلا
بالغا مسلما عفيفا عن فعل الزنا اما الحرية فلانه يطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب اي الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا يلحق بالصبي والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منهما
والاسلام لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن والعفة لان غير العفيف لا يلحقه العار وكذا
القاذف صادق فيه ومن نفى نسب غيره وقال لست لابيك فانه يحد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة
قذف لامه لان النسب انما ينفى عن الزاني لا عن غيره ومن قال لغيره في غضب لست بابن فلان لابيه الذي يدعى له
يحد ولو قال في غير غضب لا يحد لان عند الغضب يراد به حقيقة سبا له وفي غيره يراد به المعاتبة بنفي مشابهته اباه
في اسباب المروة ولو قال لست بابن فلان يعني جده لم يحد لانه صادق في كلامه ولو نسبه الى جده

حق اوست باین جهت که دفع عار می شود از وی و دوم این ست که مقذوف محصن باشد بسبب آنکه این شرط در قرآن مذکور ست مسئله ۲
باید که هشتاد تازیانه متفرق زده شود بر اعضای قاذف بنابر وجهیکه مذکور شده است در حد زنا و باید دانست که قاذف عریان کرده نشود
در وقت زدن تازیانه زیراچه سبب آن یقینی نیست ف چه احتمال ست که قاذف صادق باشد ص پس در اجرای آن شدت نموده نخواهد شد
بخلاف حد زنا ولیکن پوستین و پارچه که در آن حشو باشد از بدن او کشیده میشود زیراچه بسبب این نوع لباس الم باو نمیرسد مسئله ۳ واگر
قاذف بنده باشد پس حد قذف در حق او چهل تازیانه است چه رقیت موجب تنصیف عقوبت ست ف بنابر آنچه بارها مذکور شده است
ص و باید دانست که احصان عبارت ست از ینکه مقذوف حر و عاقل بالغ و مسلمان باشد و نیز عفیف باشد از فعل زنا ف یعنی از
تهمت زنا پاک باشد پس این پنج شرط احصان ست ص اما حریت مقذوف پس بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که
بر آنها یعنی بر کنیزان نصف آن عقوبت ست که بر محصنات ست یعنی بر حرائر پس ازین معلوم شد که اطلاق محصن بر حر است و اما عقل و بلوغ
پس بجهت آن ست که عار لاحق نمیشود مر صبی و مجنون را بسبب عدم تحقق فعل زنا از ایشان و اما اسلام پس بجهت آن شرط احصان ست که
پیغمبر صلعم فرموده است که مشرک محصن نیست و اما عفت از فعل زنا پس بجهت آن شرط است که عار لاحق نمیشود غیر عفیف را و نیز قاذف صادق
ست در حق او مسئله ۴. اگر نفی کند شخصی نسب کسی را باینطور که بگوید باو که تو فرزند پدر خود نیستی پس حد قذف لازم می آید بر شخص مذکور
و این وقتی ست که مادر آن کس محصنه باشد زیراچه نفی مذکور در حقیقت قذف ست در حق مادر آن کس چه نسب منتفی نمیشود مگر از زانی نه از غیر زانی
مسئله ۵. اگر شخصی در حالت غضب بگوید بکسی که تو نیستی پسر فلان و حال آنکه فلان پدر وی ست که نسب وی از او ثابت ست پس درین صورت
بر شخص مذکور حد قذف لازم می آید و اگر بگوید این چنین در غیر حالت غضب پس درین صورت برو حد قذف لازم نمی آید زیراچه در حالت غضب
مراد ازان سب و دشنام ست و در غیر حالت غضب مراد ازان عتاب ست باینطور که مقصود از نفی مذکور نفی مشابهت آن کس ست با پدر او در خصائل نیک
چون مروت وغیره مسئله ۶. اگر بگوید شخصی بکسی که تو پسر فلان نیستی و حال آنکه فلان جد وی ست پس درین صورت بر شخص مذکور حد قذف لازم
نمی آید چه او صادق ست در نفی مذکور و همچنین اگر نسبت کند کسی را بسوی جد او ف باینطور که بگوید باو که تو پسر فلان هستی و فلان جد او ست

لا يحد ايضا لانه قد ينسب اليه مجازا ولو قال له يا ابن الزانية وامه ميتة محصنة فطالب الابن بحده حد القاذف لانه قذف محصنة بعد موتها ولا يطالب بحد القذف للميت الا من يقع القدح في نسبه بقذفه وهو الوالد والولد لان العار يلتحق به لمكان الجزئية فيكون القذف متناولا له معنى وعند الشافعي رح يثبت حق المطالبة لكل وارث لان حد القذف يورث عنده على ما نبين وعندنا ولاية المطالبة ليس بطريق الارث بل لما ذكرناه ولهذا يثبت عندنا للمحروم عن الميراث بالقتل ويثبت لولد البنت كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد رح ويثبت لولد الولد حال قيام الولد خلافا لزفر رح واذا كان المقذوف محصنا جاز لابنه الكافر والعبد ان يطالب بالحد خلافا لزفر فهو يقول القذف يتناوله معنى لرجوع العار اليه وليس طريقه الارث عندنا فصار كما اذا كان متناولا له صورة ومعنى ولنا انه عيره بقذف محصن فياخذه بالحد وهذا لان الاحصان في الذي ينسب الى الزنا شرط ليقع تعييرا على الكمال ثم يرجع هذا التعيير الكامل الى ولده والكفر لا ينافي اهلية الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف نفسه لانه لم يوجد التعيير على الكمال لفقد الاحصان في المنسوب الى الزنا وليس للعبد ان يطالب مولاه بقذف امه الحرة ولا للابن ان يطالب اباه بقذف امه الحرة المسلمة لان المولى لا يعاقب بسبب عبده وكذا الاب بسبب ابنه

ص پس حد قذف برا و لازم نمی آید زیرا چه فرزند فرزند نسبت نموده میشود بسوی جد مجازا و ف گفته میشود که فرزند او ست ص مسئله ۷ اگر بگوید شخصی کسی را یا پسر زانیه در حالت آنکه مادر آنکس مرده است و محصنه بود پس اگر آنکس مطالبه حد قذف نماید از شخص مذکور حد قذف برو جاری نموده خواهد شد زیرا چه او قذف کرده است محصنه را بعد از موت آن و بدانکه مطالبه بحد قذف نمیرسد برای میت مگر کسی را که بسبب قذف جرح و قدح واقع میشود در نسب او و آن والد و ولد است زیرا چه عار لاحق میشود بولد مقذوف و بوالد او بسبب جزئیت پس قذف شامل میشود او را از روی معنی و نزد شافعی رح هر وارث را میرسد که مطالبه بحد قذف نماید برای میت زیرا چه حد قذف میراث میشود نزد او بنا بر انچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و نزد علمای ما رح ولایت مطالبه قذف برای میت بطریق میراث نیست بلکه بسبب وجهیکه مذکور شد که عار آن لاحق میشود بوی و لهذا مطالبه حد قذف برای میت میرسد مر کسی را که محروم شد از میراث بسبب قتل مورث نیز میرسد مر فرزند دختر را چنانچه میرسد مر فرزند پسر را بر خلاف قول محمد رح و همچنین میرسد مر فرزند فرزند را در حالت حیات فرزند بر خلاف قول زفر رح و همچنین اگر مقذوف میت محصن باشد جائز است مر پسر وی را که مطالبه نماید بحد قذف برای او اگرچه پسر مذکور کافر یا بنده باشد بر خلاف قول زفر رح و او میگوید که اگر بر سد حق مطالبه حد قذف مر پسر کافر را برای مقذوف میت پس آن خالی نیست از انکه حق مطالبه حد مذکور مر پسر مذکور را بطریق میراث است یا برای ذات او ست باین سبب که قذف مذکور شامل است مر او را از روی معنی چه عار آن لاحق میشود باو و این هر دو شق باطل است و اما بطلان شق اول پس بجهت آنست که حد قذف میراث نمیشود و اما بطلان شق دوم پس بجهت آنست که هرگاه قذف صریح در حق پسر مذکور موجب حد آن نیست بجهت آنکه او محصن نیست پس در صورتیکه قذف متحقق شود در حق او از روی معنی بطریق اولی موجب حد نخواهد شد و علمای ما رح میگویند که در صورت مذکوره قاذف مذکور قذف محصن عیب لاحق کرده است مر پسر مذکور را پس پسر مذکور مواخذه خواهد کرد او را بحد قذف و سر آن این است که احصان مقذوف شرط است تا نسبت نمودن زنا بوی نسبت عیب بسوی وی بر وجه کمال متحقق شود و بعد از ان همان نسبت عیب راجع میشود بسوی پسر مقذوف و در صورت مذکوره چنین است و کفر پسر مذکور اگرچه وی ز ... ولیکن کفر منافی اهلیت استحقاق نیست بخلاف وقتیکه قذف صریح متحقق شود در حق پسر مذکور چه در صورت حد قذف لازم نمی آید زیرا چه در صورت نسبت عیب بکمال یافته نمیشود بسبب نیافتن احصان در ذات مقذوف مسئله ۸ بنده را نمیرسد که مطالبه بحد قذف نماید خواجه خود را در صورتیکه خواجه مذکور قذف کند مادر آزاده او را و همچنین نمیرسد پسر را که مطالبه بحد قذف نماید پدر خود را در صورتیکه قذف نماید مادر آزاده را که مسلمه است زیرا چه خواجه عقوبت کرده نمیشود بسبب بنده خود و پدر عقوبت کرده نمیشود بسبب پسر خود

ولهذا لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده ولو كان لها ابن من غيره له ان يطالب لتحقق السبب وانعدام المانع ومن قذف غيره فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعي رح لا يبطل ولو مات بعدما اقيم بعض الحد بطل الباقي عندنا خلافا له بناء على انه يورث عنده وعندنا لا يورث ولا خلاف ان فيه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا آية حق الشرع وبكل ذلك تشهد الاحكام واذا تعارضت الجهتان فالشافعي رح مال الى تغليب حق العبد تقديما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان ما للعبد من الحق يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا به ولا كذلك عكسه لانه لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الشرع الا نيابة وهذا هو الاصل المشهور الذي يتخرج عليه الفروع المختلف فيها منها الارث اذ الارث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الشرع ومنها العفو فانه لا يصح عفو المقذوف عندنا ويصح عنده ومنها انه لا يجوز الاعتياض عنه ويجري فيه التداخل وعنده لا يجري وعن ابي يوسف رح في العفو مثل قول الشافعي رح ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحكام والاول اظهر ومن اقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان للمقذوف فيه حقا فيكذبه في الرجوع

ولهذا قصاص کرده نمیشود پدر برای پسر خود ونه خواجه قصاص کرده میشود برای بنده خود واگر مادر پسر مذکور را پسر دیگر باشد از جانب غیر پدر پس آن پسر دیگر را میرسد که مطالبه نماید بحد قذف مادر خود واز پدر مذکور زیراچه سبب آن که قذف است متحقق است درین صورت مذکوره ومانع از مطالبه آن متحقق نیست در حق مطالب

مسئله ۹ - اگر شخصے قذف کرد کسی را وبعد ازان مرد آنکس پس حد قذف ساقط میشود وشافعی رح گفته است که ساقط نمیشود وهمچنین اگر بمیرد مقذوف بعد از جاری نمودن بعض حد بر قاذف پس باقی حد ساقط میشود نزد علمای مارح ونزد شافعی رح ساقط نمیشود واین اختلاف بنا بر آن است که حد قذف میراث میشود نزد شافعی رح ومیراث نمیشود نزد علمای مارح وباید دانست که اختلاف نیست در اینکه در حد قذف حق الله است وهم حق عباد زیراچه حد قذف مشروع شده است برای دفع عار از مقذوف واین نفع مخصوص است بمقذوف فقط پس بایں جهت حد قذف از حق عباد است وهم مشروع است برای ازجار لهذا حد قذف را حد میگویند ومقصود از مشروعیت حد این است که عالم از فساد خالی شود واین علامت است بر اینکه حد قذف حق الله است وهمچنین بعضی از احکام آن دلالت میکند بر اینکه حد قذف حق عباد است ف از آن این است که حد قذف ثابت نمیشود مگر وقتیکه دعوی آن نماید کسی و این از لوازم حق عباد است و بعضے احکام آن دلالت میکند بر اینکه حد قذف حق الله است ف از آن این است که استیفای حد قذف مفوض است بسوی قاضی نه بسوی مقذوف

حاصل آنکه در حد قذف هر دو جهت متعارض است وهرگاه دو جهت متعارض شد پس شافعی رح ترجیح داد جهت اول را که حق عباد است و آن را غالب داشت بر حق الله بجهت آنکه حق العبد مقدم است زیراچه او محتاج است والله تعالی غنی و بی نیاز است وعلمای مارح ترجیح میدهند حق الله را و آن را غالب میدارند زیراچه آنچه از انسان از حق عباد پس متکفل ومتعهد آن مولای اوست پس رعایت حق العبد نیز در ضمن آن حاصل میشود وعکس آن چنین نیست زیراچه عبد را ولایت استیفای حق الله نیست مگر بطور نیابت واین قاعده جانبین مشهور است و بران متفرع میشود مسائل مختلف فیها بعضے از ان مسائل این است که حد قذف میراث میشود نزد شافعی رح ونزد علمای مارح میراث نمیشود ومیراث جاری میشود در حق عباد وجاری نمیشود در حق الله وبعضی از ان مسائل این است که عفو آن صحیح نیست نزد علمای مارح وصحیح است نزد شافعی رح وبعضے از ان این است که جائز نیست عوض گرفتن از ان وتداخل در ان جاری است نزد علمای مارح ونزد شافعی رح تداخل در ان جاری نیست ومروی است که قول ابی یوسف رح در عفو مثل قول شافعی رح است وبعض علمای ما گفته اند که در حد قذف حق العبد غالب است وتخریج احکام آن نموده اند لیکن اول اظهر است

مسئله ۱۰ - اگر شخصے اقرار کند بقذف وبعد ازان رجوع نماید از ان پس رجوع او مقبول نیست زیراچه در ان حق مقذوف است پس او تکذیب آن خواهد کرد

بخلاف ما هو خالص حق الله لانه لا مكذب له فيه ومن قال للعربي يا نبطي لم يحد لانه يراد به التشبيه في الاخلاق او عدم الفصاحة وكذا اذا قال لست بعربي لما قلنا ومن قال لرجل يا ابن ماء السماء فليس بقاذف لانه يراد به التشبيه في الجود والسماحة والصفاء لان ماء السماء لقب به لصفائه وسخائه وان نسبه الى عمه او خاله او الى زوج امه فليس بقاذف لان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا اما الاول فلقوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق واسماعيل كان عما له والثاني لقوله عليه السلام الخال اب والثالث للتربية ومن قال لغيره زنأت في الجبل وقال عنيت صعود الجبل حد وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يحد لان المهموز منه للصعود حقيقة قالت امرأة من العرب ع وارق الى الخيرات زنأ في الجبل. وذكر الجبل يقرره مرادا ولهما انه يستعمل في الفاحشة مهموزا ايضا لان من العرب من يهمز الملين كما يلين المهموز وحالة الغضب والسباب تعين الفاحشة مرادا بمنزلة ما اذا قال يا زاني او قال زنأت وذكر الجبل انما يعين الصعود مرادا اذا كان مقرونا بكلمة على اذ هو المستعمل فيه ولو قال زنأت على الجبل قيل لا يحد لما قلنا وقيل يحد للمعنى الذي ذكرناه ومن قال لآخر يا زاني فقال لا بل انت فانهما يحدان لان معناه لا بل انت زان اذ هي كلمة عطف

بخلاف حدیکه خالص حق الله است ف چه رجوع ازان مقبول ست ص زیرا چه دران کسی مکذب نیست مسئله ۱۱ + اگر شخصی بگوید بعربی یا نبطی پس حد قذف برو لازم نمی آید زیرا چه مراد از کلام مذکور تشبیه آن عربی ست با نبطی در اخلاق یا در عدم فصاحت همچنین اگر بگوید بعربی که تو عربی نیستی حد قذف لازم نمی آید بنا بر وجهیکه مذکور شد ف باید دانست که نبطی واحد نبط است و آن قومی ست در سواد عراق و خارج کوفه که معروف بخساست و دنائت اند ص مسئله ۱۲ + اگر بگوید شخصی بکسی که یا پسر آب آسمان پس او قاذف نمیشود زیرا چه مراد از کلام مذکور تشبیه است در سخاوت و جوانمردی و صفا چه آب آسمان موصوف و ملقب ست بصفا و سخاوت مسئله ۱۳ + اگر شخصی نسبت کند کسی را بسوی عم یا خال او یا بسوی شوهر مادر او ف باینطور که بگوید که تو پسر فلان هستی و حال آنکه فلان عم اوست یا خال اوست یا شوهر مادر اوست ص پس آن شخص قاذف نمیشود زیرا چه هر واحد ازینها را پدر گفته میشود اما اول پس بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است که گفته اند پسران یعقوب ع م خطاب به پدر خود که خواهیم پرستید با خدای ترا و خدای آبای ترا ابراهیم و اسمعیل و اسحاق را و حال آنکه اسمعیل ع م عم یعقوب ع م بود و اما دوم پس بجهت قول ع م که خال پدر ست و اما سوم پس بجهت آنکه شوهر ما در تربیت میکند ربیب را مسئله ۱۴ + اگر شخصی بگوید بکسی زنأت في الجبل ف بهمزه ص و بگوید که مراد من ازین آنست که صعود نمودی تو بر کوه پس او حد قذف زده می شود نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که حد قذف زده نمیشود زیرا چه زنأت بهمزه بمعنی صعود ست حقیقة و ذکر جبل دلالت میکند بر اینکه معنی صعود مراد است و دلیل شیخین رح این ست که زنأت بهمزه مستعمل ست در معنی زنا نیز زیرا چه بعض عرب لفظ معتل را مهموز و مهموز را معتل میخوانند و حالت غضب و دشنام دلالت میکند بر اینکه معنی زنا مراد است پس حد زده خواهد شد چنانچه در صورتیکه بگوید زنأت بهمزه بدون ذکر جبل و بگوید که مراد من صعود است و ذکر جبل دلالت نمیکند بر معنی صعود مگر وقتیکه مقرون باشد بکلمه علی زیرا چه زنأت بمعنی صعود بلفظ علی مستعمل میشود مسئله ۱۵ + اگر بگوید زنأت على الجبل پس نزد بعضی حد قذف واجب نمیشود زیرا چه لفظ زنأت مقرون است بعلی پس معنی صعود مراد است و نزد بعضی حد قذف واجب میشود زیرا چه حالت غضب و دشنام دلالت میکند بر اینکه معنی زنا مراد است مسئله ۱۶ + اگر شخصی گفت بکسی یا زانی و آنکس گفت بشخص مذکور که نه بلکه تو پس در ین صورت حد قذف بر هردو لازم می آید زیرا چه معنی قول که نه بلکه تو این ست که نه بلکه تو زانی هستی پس هردو قاذف شدند بسبب نسبت نمودن هر یک فعل زنا را بسوی دیگر و سر آن این ست که کلمه بل برای عطف ست

يسترك بها الغلط فيصير الخبر المذكور في الاول مذكورا في الثاني ومن قال لامرأته يا زانية فقالت لا بل انت حدت المرأة ولا لعان لانهما قاذفان وقذفه يوجب اللعان وقذفها الحد وفي البداءة بالحد ابطال اللعان لان المحدود في القذف ليس باهل له ولا ابطال في عكسه اصلا فيحتال للدرء اذ اللعان في معنى الحد ولو قالت زنيت بك فلا حد ولا لعان ومعناه قالت بعد ما قال لها يا زانية لوقوع الشك في كل واحد منهما لانه يحتمل انها ارادت الزنا قبل النكاح فيجب الحد دون اللعان لتصديقها اياه وانعدامه منه ويحتمل انها ارادت زنائي ما كان معك بعد النكاح لاني ما مكنت احدا غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة وعلى هذا الاعتبار يجب اللعان دون الحد على المرأة لوجود القذف منه وعدمه منها فجاء ما قلنا ومن اقر بولد ثم نفاه فانه يلاعن لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده صار قاذفا فيلاعن وان نفاه ثم اقر به حد لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروري صير اليه ضرورة التكاذب والاصل فيه حد القذف فاذا بطل التكاذب يصار الى الاصل والولد ولده في الوجهين لاقراره به سابقا او لاحقا

وسبب آن کلمه مشترک شود غلط. مسئله ۱۷ اگر شخصی گفت بزن خود یا زانیه وآن زن گفت با وکه نه بلکه تو پس درینصورت حد قذف لازم می آید بر زن مذکوره ولعان نیست درینصورت زیرا چه آن زن وشوهر هر دو قاذف اند لیکن قذف شوهر در حق زن موجب لعان است وقذف زن در حق شوهر موجب حد قذف است پس ابتدا نموده خواهد شد درینصورت باجرای حد قذف بر زن مذکوره تا باطل شود لعان زیرا چه محدود بحد قذف اهلیت لعان ندارد واگر عمل بر عکس نموده شود یعنی ابتدا نموده شود بلعان پس هیچیکی از حد ولعان باطل نمیشود پس ابتدا نموده خواهد شد بحد قذف تا ساقط شود لعان وحیله جستن برای اسقاط لعان مستحب است چه لعان در معنی حد است واگر گوید زن مذکوره در جواب شوهر مذکور که زنا کرده ام باتو پس درینصورت نه حد قذف است ونه لعان چه درینصورت در حد ولعان هر دو شک است زیرا چه احتمال است که مراد آن زن زنا قبل نکاح باشد پس واجب خواهد شد حد زنا بر زن مذکوره نه لعان چه او تصدیق نموده شوهر مذکور را در نسبت دادن فعل زنا بسوی او ودر شوهر هیچ لازم نمی آید چه او تصدیق نکرده است زن مذکوره را ونیز احتمال است که مراد او فعل زنا وطی بعد از نکاح باشد یعنی بگوید که زنای من همین است که وطی کرده تو مرا بعد از نکاح زیرا چه من تمکین وطی نکرده ام هیچکس را سوای تو وظاهر همین مراد وی است درینچنین حالت ودرینصورت واجب میشود لعان نه حد چه قذف درینصورت از جانب شوهر است نه از جانب زن پس بسبب دو احتمال مذکور شک واقع شد در حد ولعان هر دو پس هر دو ساقط خواهد شد. مسئله ۱۸ اگر شخصی اقرار کرد بنسب فرزند زوجه خود وبعد از ان نفی کرد آنرا از خود پس درینصورت لعان لازم است زیرا چه نسب فرزند مذکور لازم شده است مر او را بسبب اقرار او پس بسبب نفی کردن آن از خود لازم می آید قذف در حق زن مذکوره که مادر فرزند مذکور است پس لعان خواهد کرد واگر اول نفی کند فرزند مذکور را وبعد از ان اقرار کند بنسب آن پس درینصورت حد قذف لازم می آید بر او زیرا چه او هرگاه تکذیب خود نمود پس باطل شد لعان زیرا چه لعان حد ضروری است که جاری کرده میشود بسبب ضرورت تکاذب واصل دران حد قذف است پس درصورتیکه تکاذب مرتفع گشت جاری نموده خواهد شد آنچه اصل است ونسب فرزند مذکور ثابت است از ان شخص در هر دو صورت چه او اقرار کرده است بآن خواه اقرار او پیش از انکار است چنانچه درصورت اول یا بعد از انکار است چنانچه درصورت دوم. ف سوال درصورت اول هرگاه واجب است لعان پس باید که نسب فرزند مذکور ثابت نشود جواب حق قطع نسب از لوازم لعان نیست

واللعان يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون الولد وان قال ليس بابنى ولا بابنك

فلا حد ولا لعان لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذفا ومن قذف امرأة ومعها اولاد لا

يعرف لهم اب او قذف الملاعنة بولد والولد حى او قذفها بعد موت الولد فلا حد عليه

لقيام امارة الزنا منها وهى ولادة ولد لا اب له ففاتت العفة نظرا اليها وهى شرط الاحصان

ولو قذف امرأة لاعنت بغير ولد فعليه الحد لانعدام امارة الزنا قال ومن وطئ وطيا حراما

فى غير ملكه لم يحد قاذفه لفوات العفة وهى شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل

فيه ان من وطى وطيا حراما لعينه لا يجب الحد بقذفه لان الزنا هو الوطى المحرم لعينه وان كان

چه لعان صحیح می شود بدون قطع نسب فرزند چنانچه در صورتیکه نفی ولد کند کسے بعد از گذشتن مدت دراز

از وقت ولادت ف پس درین صورت لعان لازم مے آید و نسب ولد مذکور منقطع نمے شود

بلکه نسب او ثابت مے ماند و همچنین نسب فرزند منقطع میگردد و بے آنکه لعان واجب شود چنانچه

در صورتیکه نفی کند شوهر نسب فرزند زن خود را که کنیز ست پس درین صورت نسب فرزند مذکور

نفی مے شود و لعان واجب نمی شود ﴿مسئله ۱۹﴾ اگر بگوید کسی بزن خود که این فرزند که تو داری

نه فرزند من ست و نه فرزند تو پس درینصورت نه حد قذف ست و نه لعان چه شوهر مذکور درینصورت

انکار ولادت مینماید و شوهر بسبب انکار ولادت قاذف نمی شود و اگر شخصے قذف کند زنے

را که با آن زن اولاد آن زن ست ولیکن پدر آنها معلوم نیست یا قذف کند زنے را که لعان نموده است

بسبب نفی ولد خواه آن ولد زنده باشد هنوز یا زنده نباشد پس درینصورتها حد قذف لازم نمی آید

بجهت آنکه علامت زنا یافته می شود در زن مذکوره و آن فرزندی ست که آن را پدر نیست پس عفت آن

زن فوت شد بنظر علامت مذکوره و حال آنکه عفت معتبر و شرط وجوب حد قذف ست

بر قاذف و اگر قذف کند زنی را که لعان نموده است بسبب نسبت نمودن فعل زنا بوی نه بسبب

نفی ولد پس درینصورت حد قذف لازم می آید بر قاذف مذکور چه علامت زنا یافته نمی شود در زن مذکوره

﴿مسئله ۲۰﴾ اگر شخصے وطی حرام کند با زنے که او مالک وطی آن نیست پس بر قاذفش او حد قذف

لازم نمی آید بجهت آنکه عفت یافته نمی شود در مقذوف مذکور و آن شرط احصان ذی است و بجهت آن که

قاذف مذکور صادق ست و باید دانست که قاعده این ست که هر که مرتکب شود وطیے که حرام لعینه ست پس بسبب

قذفش از حد قذف لازم نمی آید زیراچه زنا عبارت ست از وطیی که حرام لعینه باشد و اگر مرتکب شده باشد

محرما لغیرہ بحد لانہ لیس بزنا فالوطی فی غیر الملک من کل وجہ او من وجہ حرام لعینہ وکذا الوطی فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمۃ موقتۃ فالحرمۃ لغیرہ وابو حنیفۃ رحمہ اللہ یشترط ان یکون الحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد وبیانہ ان من قذف رجلا وطی جاریۃ مشترکۃ بینہ وبین آخر فلا حد علیہ لانعدام الملک من وجہ وکذا اذا قذف امرأۃ زنت فی نصرانیتہا لتحقق الزنا منہا شرعا لانعدام الملک ولہذا وجب علیہا الحد ولو قذف رجلا اتی امتہ وہی مجوسیۃ او امرأتہ وہی حائض او مکاتبۃ لہ فعلیہ الحد لان الحرمۃ مع قیام الملک وہی موقتۃ فکانت الحرمۃ لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان وطی المکاتبۃ یسقط الاحصان وہو قول زفر رحمہ اللہ لان الملک زائل فی حق الوطی ولہذا یلزمہ العقر بالوطی ونحن نقول ملک الذات باق

بواسطے کہ حرام لغیرہ است پس بسبب قذف او حد قذف لازم می آید چہ وطیکہ حرام لغیرہ است زنا نیست وباید دانست کہ وطی انسان با زنیکہ مملوک وی نیست بہیچ وجہ **ف** چون زن اجنبیہ **ص** یا مملوک او نیست من وجہ چون کنیز مشترکہ حرام لعینہ است وہمچنین وطی او با زنیکہ مملوک او ست ولیکن وطی آن حرام ست وبہ ابد حرمت موبدہ **ف** چون کنیز وے کہ خواہر رضاعی وے است **ص** واما وطی با مملوکہ کہ حرام ست وطی آن بسبب غیرہ بودہ **ف** چون کنیزیکہ خواہر آن موطوءہ او ست بملک نکاح **ص** یا ملک یمین پس آن حرام لغیرہ است وباید دانست کہ ابو حنیفہ رح در صورت وطی حرام بحرمت موبدہ شرط نمودہ است کہ حرمت موبدہ ثابت باشد باجماع یا بحدیث مشہور تا آن حرمت ثابت شود بغیر شک وتردد وبیان آن این ست کہ اگر قذف کند کسے شخصی را کہ وطی کردہ است کنیز مشترکہ را در ینصورت حد قذف لازم نمی آید بر قاذف مذکور بسبب آنکہ شخص مذکور وطی کردہ است کنیزی را کہ **ف** من وجہ مملوک وی است **ص** ومن وجہ مملوک وے نیست وہمچنین حد قذف لازم نمی آید بر قاذف در صورتیکہ قذف کند زن مسلمہ را کہ زنا کردہ بود در حالیکہ زن مذکورہ نصرانیہ بود مثلا زیرا چہ از زن مذکورہ زنا صادر شدہ است در غیر ملک من جمیع وجہ لہذا حد زنا واجب می شود بر زن مذکورہ واگر قذف کند کسی شخصے را کہ وطی کردہ است کنیز خود را کہ مجوسیہ است یا وطی کردہ است زن خود را در حالت حیض یا وطی کردہ است مکاتبہ خود را پس بر قاذف مذکور حد قذف لازم می آید زیرا چہ حرمت وطی در ینصورتہا باوجود ثبوت ملک حرمت موقتہ است **ف** تا آن زمان کہ زائل گردد عوارض مذکورہ یعنی کفر وحیض وعقد کتابت **ص** پس این حرمت حرمت لغیرہ است لہذا آن زنا نخواہد بود واز ابی یوسف رح مرویست کہ وطی مکاتبہ موجب سقوط احصان است وہمین قول زفر رح ست زیرا چہ مکاتبہ مملوک خواجہ نیست در حق وطی لہذا اگر وطی کند خواجہ مکاتبہ خود را لازم می آید برا او عقر آن وعلمای ما رح میگویند کہ ذات مکاتبہ مملوک خواجہ است

والحرمة لغيره اذ هي موقتة ولو قذف رجلا وطئ امته وهي اخته من الرضاعة لا يحد لان
الحرمة مؤبدة وهذا هو الصحيح ولو قذف مكاتبا ومات وترك وفاء لا حد عليه لتمكن الشبهة في
الحرية لمكان اختلاف الصحابة رض ولو قذف مجوسيا تزوج بامه ثم اسلم يحد عند ابي حنيفة رح
وقالا لا حد عليه وهذا بناء على ان تزوج المجوسي بالمحارم له حكم الصحة فيما بينهم عنده
خلافا لهما وقد مر في النكاح واذا دخل الحربي دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فيه حق العبد
وقد التزم ايفاء حقوق العباد ولانه طمع في ان لا يؤذى فيكون ملتزما ان لا يؤذي وموجبا
اذاه واذا حد المسلم في قذف سقطت شهادته وان تاب وقال الشافعي رح تقبل
اذا تاب وهي تعرف في الشهادات واذا حد الكافر في قذف لم تجز شهادته على اهل الذمة
لان له الشهادة على جنسه فترد تتمة لحده فان اسلم قبلت شهادته عليهم
وعلى المسلمين لان هذه شهادة استفادها بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد

و وطی آن در حق خواجه حرام لغیره است چه آن حرمت موقت ست ف تا آن زمان که عاجز شود و مکاتبه از ادای
بدل کتابت یا عقد کتابت فسخ نموده شود وهی و اگر قذف کند کسی شخصی را که وطی کرده است کنیز خود را که خواهر
رضاعی وی ست پس حد قذف لازم نمی آید بر قاذف مذکور زیرا چه وطی کنیز مذکوره حرام ست در حق خواجه مذکور
بحرمت مؤبده و همین صحیح ست مسئله ۴۱ + اگر قذف کند کسی مکاتبی را که مرده است و گذاشته است مال
را بقدر بدل کتابت پس بر قاذف مذکور حد لازم نمی آید زیرا چه در آزادی مکاتب مذکور شبهه است بنا بر آنکه در آزادی
آن اختلاف صحابه رض ست مسئله ۴۲ + اگر قذف کند کسی مسلمانی را که در حالت کفر خود نکاح کرده بود
مادر خود را پس بر قاذف مذکور حد آن لازم می آید نزد ابو حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که حد قذف بر و لازم نیست این
اختلاف بنا بر آن ست که نکاح مجوسی با محارم خود صحیح ست میان مجوسیان نزد ابو حنیفه رح و نزد صاحبین رح
صحیح نیست و بیان آن گذشته است در کتاب النکاح مسئله ۴۳ + اگر کافر مستامن در دار اسلام
قذف کند مسلمانی را حد قذف بر او لازم می آید زیرا چه در حد قذف حق عباد ست و مستامن مذکور ایفای حقوق عباد را
التزام نموده است چه او طمع این دارد که ایذا داده نشود پس التزام نموده است که او هم ایذا ندهد کسی را و هم التزام نموده است
موجب آنرا اگر ایذا دهد کسی را مسئله ۴۴ + اگر حد قذف زده شود بر مسلمانی پس گواهی او مقبول نیست اگر چه
او توبه نموده باشد و شافعی رح گفته است که گواهی او مقبول ست وقتیکه توبه نموده باشد و بیان آن خواهد آمد در باب
شهادت مسئله ۴۵ + اگر حد قذف زده شود بر کافری پس گواهی او مقبول نشود در حق ذمیان زیرا چه
وی را اهلیت شهادت ست بر جنس او که ذمیان اند پس این شهادت رد نموده خواهد شد چه رد شهادت از تتمه حد قذف
است و بعد از ان او اگر مسلمان شود پس گواهی او درین هنگام مقبول خواهد شد بر هر دو فریق یعنی ذمی و مسلمان
زیرا چه او را بعد از اسلام اهلیت شهادت نو حادث شده است که پیشتر از ان نبود پس رد این شهادت از تتمه حد قذف نیست

بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حيث لاتقبل شهادته لانه لاشهادة له اصلا في حال الرق
فرد شهادته بعد العتق من تمام حده فان ضرب سوطا في قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقي جازت
شهادته لان رد الشهادة متمم للحد فيكون صفة له والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا
يكون رد الشهادة صفة له وعن ابي يوسف رح انه ترد شهادته اذ الاقل تابع للاكثر و
الاول اصح **قال** ومن قذف او زنى او شرب غير مرة فحد فهو لذلك كله اما الآخران فلان المقصد
من اقامة الحد حقا لله تعالى الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فيتمكن شبهة فوات المقصود
في الثاني وهذا بخلاف ما اذا زنى وقذف وسرق وشرب لان المقصود من كل
جنس غير المقصود من الآخر فلا يتداخل واما القذف فالمغلب فيه عندنا حق الله فيكون ملحقا

بخلاف آنکه اگر بنده حد قذف زده شود و بعد ازان آزاد شود چه گواهی او درین هنگام مقبول نیست زیرا که
او را اهلیت شهادت نبود در حالت رقیت تا رد آن از تتمه حد قذف می گشت پس رد گواهی او
که بعد آزادی وی ست از تتمه حد قذف خواهد بود در حق وی • مسئله ۱۲ • اگر یک تازیانه زده شود
بکافری بسبب قذف و بعد ازان مسلمان شود آن کافر و بعد از اسلام باقی تازیانه زده شود او پس
درینصورت گواهی او مقبول ست زیرا که رد شهادت موجب اتمام و اکمال حد ست پس آن صفت است
وا نقدر حد که قائم کرده شده ست بعد از اسلام بعض حد ست نه حد پس رد شهادت صفت آن نخواهد شد
و از ابی یوسف رح مروی ست که رد کنند شهادت او چه آنقدر حد که قائم کرده شده ست بعد از اسلام
اکثر ست و اقل تابع اکثر می شود و آنچه اول مذکور شد صحیح ست • مسئله ۲ • اگر زنا کرد شخصے چند بار
یا شراب خورد چند بار و بعد ازان حد آن جاری کرده شد برا او پس آن حد بمقابل جمیع آن زناهای
سابق واقع می شود در صورت اول و بمقابل جمیع آن خوردن شراب واقع میشود در صورت دوم و همچنین اگر
قذف کند چند بار و بعد ازان حد آن زده شود و دلیل صورت زنا و صورت شرب خمر آن ست که
حد درین دو صورت محض خالص حق الله ست و مقصود از اقامت آن انزجار خلق ست از ارتکاب چنین کار
و احتمال حصول این مقصود بسبب اقامت حد یکبار قائم ست پس در حصول آن بسبب اقامت حد بار دیگر شک
واقع شد **ف** پس حد بار دیگر قائم نبوده نخواهد شد بسبب شک مذکور **ص** بخلاف آنکه اگر زنا کند
کسی و بهم قذف نماید و سرقه کند و شراب خورد چه درینصورت برای هر یک ازین امور حد علحده قائم نموده می شود زیرا که
این چیزها هر یک جنس علحده ست و مقصود از هر جنس علحده ست پس میان حد این امور تداخل نخواهد شد بعد
زنا و حد شرب خمر و دلیل صورت قذف آنست که نزد علمای ما در حد قذف حق الله غالب ست بنابران ملحق خواهد شد

بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله ان اختلف المقذوف او المقذوف به وهو الزنا لا يتداخل لان المغلب فيه حق العبد عنده ۔ **فصل في التعزير**

حد قذف بحد زنا و حد شرب و شافعی رح گفته است که اگر در صورت تکرار قذف مقذوف مختلف باشد ف باشد و گر که مقذوف اول زید باشد مثلا و دیگر عمرو یا مختلف باشد مقذوف به که فعل زنا است ف باشد و گر آنکه او را ذکر قذف کرده باشد اول زید را بانکه او زنا کرده است بفلان زن بعد از آن بار دیگر قذف نماید ورا بانکه او زنا نموده است با زن دیگر غیر اول پس درین صورت تداخل نیست بلکه بر هر قذف حد جدا جداگانه زده خواهد شد نزد شافعی رح زیرا که در قذف حق عباد غالب است والله اعلم

فصل در بیان تعزیر ف و آن در لغت بمعنی منع و تادیب است و در شرع عبارت است از عقوبتی که مقدر نیست شرعا بجهت حق الله یا بجهت حق العباد بسبب آن معصیتی است که در آن حد مقرر نیست خواه فعلی باشد آن معصیت یا قولی و باید دانست که تعزیر مشروع است و مشروعیت آن ثابت است از آنچه خدای تعالی در قرآن مجید امر کرده است بزدن زوجات برای تادیب و تهذیب ایشان همچنین در حدیث نیز آمده است که پیغمبر علیه السلام تعزیر نموده است شخصی را که گفته بود بخصمی یا مخنث و در این اجماع صحابه رض است و مقتضای عقل و قیاس این است که زیرا از افعال قبیحه واجب است تا او را منع کرده شود و اگر منع کرده نشود آخر تدریج مرتکب شود و گناهی که اقبح و افحش است و در فتاوی قاضیخان از امام سرخسی منقول است که تعزیر چیزی معین و مقدر نیست بلکه آن مفوض است بسوی قاضی زیرا چه مقصود از تعزیر زجر است و احوال مردمان در آن مختلف است بعضی از آن زجر پذیر میشود بسبب نصیحت و در حق بعضی از ایشان احتیاج میشود بسوی زدن طمانچه تا باز آید و در حق بعضی از ایشان احتیاج است بسوی حبس و در فتاوی شافعی مذکور است که تعزیر بر چهار مرتبه است یکی تعزیر اشراف است و ایشان علوی و علما اند و تعزیر ایشان باعلام است باین طور که قاضی بگوید بر یکی از ایشان که بمن خبر رسیده است که تو چنین کار کرده و او پشیمان شود بسبب گفتن قاضی و دوم تعزیر اشراف است و ایشان امرا اند و دهقانیان اند که تعزیر ایشان بدو طریق است یکی اعلام دوم جر یعنی کشیدن ایشان تا بدروازه قاضی و خصومت نمودن با ایشان و سوم تعزیر اوسط الناس است و ایشان بازاریان اند و تعزیر ایشان بجر و حبس است و چهارم تعزیر اخسه و ارذال است و تعزیر ایشان بجر و حبس و هم بضرب و از ابی یوسف رح مروی است که جایز است سلطان را که تعزیر بمال نماید باین طور که قدری از مال بگیرد و نزد ابی حنیفه و محمد رح و نزد امام مالک و شافعی و امام احمد بن حنبل رح تعزیر بمال جایز نیست امام تمرتاشی رح گفته است که تعزیری که واجب میشود برای حق الله تعالی اقامت آن جایز است هر مرد واحد را و ابو جعفر هندوانی رح را پرسیدند که اگر ببیند شخصی مردی را که با زن او فعل زنا میکند آیا میرسد آن شخص را که قتل کند آنرا جواب داد که اگر او میداند که آن مرد باز خواهد ماند از ارتکاب زنا بفریاد و زدن بغیر سلاح باید که قتل نکند آنرا و اگر بداند که آن مرد باز نخواهد ماند از فعل زنا مگر بقتل پس درین صورت جایز است آن شخص را که قتل کند آن مرد را و اگر زن مذکوره راضی باشد بفعل زنا پس جایز است آن شخص را که بکشد آن زن را نیز و از مسئله مذکوره معلوم میشود که تعزیر بضرب جایز است انسان را اگرچه حاکم و محتسب نباشد و باین تصریح کرده است در منتقی و وجه آن این است که تعزیر مذکور از باب ازالة منکر است و پیغمبر صلعم امر کرده است هر کسی را بانکه ازاله منکر نماید بدست چنانچه آن حضرت صلعم فرموده است که هر که از شما ببیند منکری را پس باید که تغییر دهد آنرا بدست خود و اگر قادر نباشد بر آن پس باید که منع کند بزبان تا آخر حدیث بخلاف حد که ثابت نیست ولایت اقامت آن بغیر والی و قاضی و بخلاف تعزیری که واجب شود بجهت حق عباد بسبب قذف و مانند آن چه آن موقوف است بر دعوی و مدعا اقامت نمیکند آنرا مگر حاکم یا حکم یعنی هر دو مدعی علیه حکم نمایند کسی را و باید دانست که تعزیر در چیزی که مشروع است و قتیکه مصلحت بیند در آن امام واجب است زیرا که این قول امام مالک و امام احمد حنبل رح است و نزد شافعی [illegible]

ومن قذف عبدا او امة او ام ولد او كافرا بالزنا عزر لانه جناية قذف

وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزير وكذا اذا قذف مسلما بغير الزنا

فقال يا فاسق او يا كافر او يا خبيث او يا سارق لانه اذاه والحق الشين به

ولا مدخل للقياس في الحدود فوجب التعزير الا انه يبلغ بالتعزير غايته في الجناية الاولى لانه

من جنس ما يجب به الحد وفي الوجه الثانية الراي الى الامام ولو قال يا حمار او يا خنزير لم يعزر لانه

ترجمہ: اگر شخصی قذف بزنا کند بندہ یا کنیز یا ام ولد را یا کافر را تعزیر کردہ می شود زیرا چہ قذف مذکور جنایت قذف

است وحد قذف دران واجب نیست بسبب آنکہ شرط آنکہ احصان مقذوف ست یافتہ نمی شود پس تعزیر واجب خواہد شد ہمچنین اگر قذف کند

کسی مسلمان را بغیر زنا یعنی دشنام دہد او را بایں طور کہ بگوید او را فاسق یا کافر یا خبیث یا دزد پس تعزیر لازم می آید بر آنکس زیرا چہ او ایذا داد بسبب مسلمان را و عیب

لاحق کردہ بآن و متصور نیست کہ حد واجب گردانیدہ شود از روی قیاس چہ قیاس را در ایجاب حد دخل نیست پس تعزیر واجب خواہد شد لیکن در صورت

قذف بندہ وغیرہ رسانیدہ خواہد شد تعزیر بنہایت آن و در صورت دشنام مسلمان بفاسق وغیرہ مقدار تعزیر مفوض برای قاضی و بر رای است ف قلیل

یا کثیر ص ...ست و اند جاری کند و اگر دشنام دہد بایں طور کہ بگوید او را حمار یا خنزیر پس در ین صورت تعزیر لازم نمی آید زیرا چہ گفتن حمار یا خنزیر

ما الحق الشین به للتیقن بتعدیه وقیل فی عرفنا یعزر لانه یعد سبا وقیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقهاء والعلویة یعزر لانه یلحقهم الوحشة بذلک وان کان من العامة لا یعزر وهذا احسن والتعزیر اکثره تسعة وثلثون سوطا واقله ثلث جلدات وقال ابو یوسف رح یبلغ التعزیر خمسا وسبعین سوطا والاصل فیه قوله علیه السلام من بلغ حدا فی غیر حد فهو من المعتدین واذا تعذر تبلیغه حدا فابو حنیفة ومحمد رح نظرا الی ادنی الحد وهو حد العبد فی القذف فصرفاه الیه وذلک اربعون فنقصا منه سوطا وابو یوسف رح اعتبر اقل الحد فی الاحرار اذ الاصل هو الحریة ثم نقص سوطا فی روایة عنه وهو قول زفر رح وهو القیاس وفی هذه الروایة نقص خمسة وهو ماثور عن علی رض فقلده ثم قدر الادنی فی الکتاب بثلث جلدات لان ما دونها لا یقع به الزجر وذکر مشائخنا ان ادناه علی ما یراه الامام یقدر بقدر ما یعلم انه ینزجر لانه یختلف باختلاف الناس وعن ابی یوسف رح انه علی قدر عظم الجرم وصغره وعنه انه یقرب کل نوع من بابه فیقرب اللمس والقبلة من حد الزنا والقذف بغیر الزنا من حد القذف قال وان رای الامام ان یضم الی الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانه صلح تعزیرا وقد ورد الشرع به فی الجملة حتی جاز ان یکتفی به فجاز ان یضم الیه

عیب لاحق نمی شود مر آن شخص را چه یقین معلوم است که او حمار و خنزیر نیست و بعضی گفته اند که در زمانه ما تعزیر نموده می شود چه در عرف زمانه ما گفتن حمار و خنزیر دشنام و ایذا شمرده میشود و بعضی گفته اند که اگر آن شخص که او را چنین گفته است کسی از جمله اشراف باشد مانند فقیه و علوی پس تعزیر در صورت تعزیر نموده میشود بر آنکس چه او بسبب گفتن مذکور در وحشت انداخته است آن مرد اشراف را و اگر آن شخص از قبیله عوام است پس تعزیر لازم نیست قال رض این قول احسن است و باید دانست که اکثر عدد تازیانه در تعزیر سی و نه تازیانه است و اقل آن سه تازیانه و این نزد ابو حنیفه رح و امام محمد رح است و امام ابو یوسف رح گفته است که اکثر عدد در تعزیر هفتاد و پنج تازیانه است و اصل در تعیین نمودن اکثر عدد تازیانه در تعزیر قول پیغمبر صلعم است که او صلعم فرموده است کسیکه تازیانه زند بقدر عدد در صورتیکه حد مقرر نیست پس آنکس از معتدان است ف یعنی از جمله تجاوز کنندگان از حد است ص پس ازین حدیث معلوم شد که رسانیدن عدد تازیانه در تعزیر بمقداریکه در حد است جائز نیست و هرگاه رسانیدن این مقدار حد جائز نگشت پس ابو حنیفه و محمد رح نظر کرده اند بسوی حدیکه ادنی است و آن حد قذف است در حق بنده و محمول کردند حدی را که در حدیث مذکور است بر همین حد که ادنی است و آن چهل تازیانه است پس یک تازیانه از ان کم نمودند و اکثر عدد تازیانه تعزیر سی و نه تازیانه مقرر نمودند و ابو یوسف رح اعتبار نموده است کمتر حدی را که در حق حر است چه حریت اصل است و این هشتاد تازیانه است و پنج تازیانه از ان کم نموده اکثر عدد تازیانه در تعزیر هفتاد و پنج تازیانه مقرر نمود زیرا چه همین منقول است از علی رض و ابو یوسف رح تقلید علی رض نمود و یک روایت از ابی یوسف رح این است که او یک تازیانه کم نموده است و گفته است که اکثر عدد تازیانه در تعزیر هفتاد و نه است و آن قول زفر رح است و همین موافق قیاس است و بعد ازان باید دانست که کمترین عدد تازیانه تعزیر را بر سه تازیانه اندازه نموده است محمد رح در کتاب زیرا چه کمتر ازان زجر متحقق نمیشود و مشائخ رح گفته اند ادنی درجه تعزیر مفوض است بسوی امام و قاضی پس بهر قدر که بداند که زجر حاصل میشود بهمان قدر اندازه نماید چه حصول زجر مختلف می شود باختلاف مردمان و از ابی یوسف رح مرویست که مقدار آن بنا بر مقدار عظم گناه و صغر آن است و نیز مرویست از ابی یوسف رح که تعزیر هر گناه نموده میشود قریب بحدیکه در ان باب است پس تعزیر لمس و بوسه نموده میشود قریب بحد زنا و تعزیر دشنام بغیر زنا قریب بحد قذف نموده میشود و باید دانست که اگر امام مصلحتی بیند درینکه جمع کند تعزیر میان ضرب تازیانه و حبس پس جائز است زیرا که هر دو نماید چه حبس صلاحیت این دارد که تعزیر شود و در شرع نیز فی الجمله آمده است چه مرویست که پیغمبر صلعم شخصی را حبس نمود و بسبب تعزیر چون حبس صلاحیت تعزیر دارد

ولهذا لم يشرع في التعزير بالتهمة قبل ثبوته كما شرع في الحد لانه من التعزير قال واشد الضرب التعزير لانه جرى التخفيف فيه من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف كيلا يؤدي الى فوات المقصود ولهذا لم يخفف من حيث التفريق على الاعضاء قال ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة رضي الله عنهم ولانه اعظم جناية حتى شرع فيه الرجم ثم حد الشرب لان سببه متيقن به ثم حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولانه جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة فلا يغلظ من حيث الوصف ومن حده الامام او عزره فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لانه مطلق فيه والاطلاقات تتقيد بشرط السلامة كالمرور في الطريق وقال الشافعي رحمه الله تجب الدية في بيت المال لان الاتلاف خطأ فيه اذ التعزير للتاديب غير انه تجب الدية في بيت المال لان نفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم في مالهم قلنا لما استوفى حق الله تعالى بامره صار كان الله اماته من غير واسطة فلا يجب الضمان

كتاب السرقة

السرقة في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل

لہذا در معصیتی کہ تعزیر واجب می شود بعد از ثبوت آن حبس جائز نیست پیش از ثبوت آن بسبب تہمت زیرا چہ حبس تعزیر ست بخلاف معصیتی کہ دران حد ست چہ دران حبس نمودہ می شود متہم بسبب تہمت زیرا چہ تعزیر کمتر از حد ست ولہذا جائز ست کہ اکتفا نمودہ شود در تعزیر بہ حبس ہرگاہ چنین شد پس جائز ست کہ جمع نمودہ شود حبس با ضرب ص **مسئلہ ۲**- اشد ضرب ہا در تعزیر زیرا چہ تخفیف باعتبار عدد تازیانہ دران اعتبار نمودہ شدہ ست پس تخفیف باعتبار وصف اعتبار نمودہ نخواہد شد وگرنہ مقصود فوت می شود لہذا تخفیف نمودہ نمیشود در تعزیر باینطور کہ متفرق زدہ شود تازیانہ بر اعضا و بعد ازان اشد ضرب معتبر ست در حد زنا چہ آن ثابت ست بنص قرآن و حد شرب ثابت ست بقول صحابہ رض و نیز زنا جرم عظیم ست حتی کہ رجم دران مشروع ست و بعد ازان شدت ضرب در حد شرب خمر ست چہ سبب آن متیقن ست و بعد ازان شدت ضرب معتبر ست در حد قذف بجہت آنکہ مشکوک ست در سبب آن کہ قذف ست چہ قاذف احتمال صدق و کذب ہر دو دارد و بجہت آنکہ شدت دران اعتبار نمودہ شدہ ست باینطور کہ گواہی قاذف مردود ست پس بار دیگر شدت از روی وصف اعتبار نمودہ نخواہد شد **مسئلہ ۳**- اگر حد زند کسی را امام یا تعزیر نماید و آنکس بمیرد بسبب آن حد و تعزیر پس خون او ہدر است یعنی بعوض آن ہیچ لازم نمی آید زیرا چہ امام مامور ست بان و آنچہ می کند بامر شرع می کند و فعل مامور مقید بشرط سلامت نیست مانند فصاد و بزاغ ای نشتر زن **ف** یعنی اگر کسی امر کند بفصاد کہ فصد نماید او را و آنکس فصد آن نماید و آنکس بمیرد پس بر فصاد مذکور ہیچ لازم نمی آید ہمچنین درینجا نیز ص بخلاف شوہر وقتیکہ تعزیر نماید زوجہ خود را پس فعل او مقید بسلامتی ست زیرا چہ شوہر را مباح ست کہ تعزیر نماید زوجہ خود را و اباحت فعل مقید ست بشرط سلامتی چون مرور در راہ و شافعی رحمہ اللہ میگوید کہ دیت مذکورہ واجب میشود و دیت آن در بیت المال ست زیرا چہ ہلاک و تعزیر مرد و قتل خطا ست چہ تعزیر برای تادیب ست نہ برای ہلاک لیکن دیت آن جنس بر بیت المال ست زیرا چہ نفع عمل امام عامہ مسلمانان ست پس تاوان او نیز در مال آنہا کہ مال بیت المال ست و علمای ما میگویند کہ امام ہرگاہ اقامت حق اللہ نمود بر کسی بامر حق تعالی و بسبب آن مرد آنکس پس چنان ست کہ گویا او بخدا حق تعالی مردہ باشد پس ضمان واجب نخواہد شد واللہ اعلم

كتاب در بيان سرقه

فائدہ بدانکہ سرقہ در لغت عبارت ست از گرفتن چیزی کہ از آن غیر ست بطریق

الخفية والاستسرار ومنه استراق السمع قال الله تعالى الا من استرق السمع وقد زيدت عليه اوصاف فى الشريعة على ما ياتيك بيانه انشاء الله تعالى والمعنى اللغوى مراعى فيها ابتداء وانتهاء او ابتداء لا غير كما اذا نقب الجدار على الاستسرار واخذ المال من المالك مكابرة على الجهار وفى الكبرى اعنى قطع الطريق مسارقة عين الامام لانه هو المتصدى لحفظ الطريق باعوانه وفى الصغرى مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه

قال واذا سرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فيه وجب عليه القطع والاصل فيه قوله تعالى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا الآية ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجناية لا تتحقق دونهما والقطع جزاء الجناية ولا بد من التقدير بالمال الخطير لان الرغبات تفتر فى الحقير وكذا اخذه لا يخفى فلا يتحقق ركنه ولا حكمة الزجر لانها فيما يغلب

خفیه و در شرع عبارت ست از انیکه انسان مکلف بطریق خفیه بگیرد مال غیر را بطریق خفیه درحالیکه آن مال محرز باشد یعنی محفوظ باشد از نیکه دست غیر بآن برسد و قیمت آن کم از ده درهم نباشد و مملوک غیر باشد بلا شبهه ف و باید دانست که احراز دو نوع ست یکی احراز بمکان یعنی بسبب مکانی که بنای آن برای محافظت مال ست چون خانه و دکان دوم احراز بحافظ ست یعنی بنگهبان ص و باید دانست که معنی لغوی سرقه یعنی بخفیه گرفتن مرعی و معتبر در معنی شرعی آن ابتدائً و انتهائً ف در صورتیکه سرقه نماید سارق در روز روشن ص و معنی لغوی ابتدا معتبر ست فقط ف در صورتیکه سرقه نماید سارق در وقت شب ص و صورت آن این ست که نقب زند در دیوار خانه خفیة و بعد از در آمدن در خانه بگیرد مال را آشکارا بزور و غلبه ف و وجه آن این ست که اکثر سرقه ها در وقت شب آخر منجر می شود باینکه بزور و غلبه می گیرد دزد مال را چه وقت شب وقتی ست که فریادرس نمیرسد بمظلوم پس اگر اکتفا نموده شود بجهت تحقق سرقه باینکه خفیه داخل شود دزد در حرز خانه مالک هر آئینه در اکثر سرقه ها ممتنع شود بریدن دست دزدان بخلاف وقتیکه سرقه متحقق شود در روز روشن چه در روز فریادرس میرسد بمظلوم پس سرقه در روز روشن منجر نمیشود بگرفتن مال بزور و غلبه آشکارا لهذا برای تحقق سرقه در روز معنی لغوی اعتبار نموده شد در ابتدا و انتها ص و باید دانست که در سرقه کبری اعنی قطع طریق خفیه گرفتن از چشم امام متحقق ست چه محافظت و نگهبانی راه بر امام ست باین طور که محافظت آن نماید باعانت اعوان و انصار خود و در سرقه صغری خفیه و پوشیدگی از چشم مالک یافته می شود یا از چشم کسی که قائم مقام مالک ست مسئله ۱- اگر دزدی نماید عاقل و بالغ از حرزیکه دران شبهه نیست ده درهم را یا چیزی را که قیمت آن ده درهم باشد پس بریدن دست او واجب میشود بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده ست که ببرید دست دزد را خواه مرد باشد یا زن ولیکن اعتبار نمودن شرط عقل و بلوغ ضرور ست زیرا چه جنایت متحقق نمیشود بدون آن و قطع دست جزای جنایت ست و نیز ضرور ست که شرط نموده شود که مال دزدیده مال خطیر و کثیر باشد ف نه قلیل و حقیر ص زیرا چه رغبت کم ست در گرفتن مال حقیر و نیز مال قلیل را بخفیه نمی گیرند ف بلکه بظاهر میگیرند ص پس رکن سرقه که عبارت ست از گرفتن مال بخفیه یافته نمیشود در صورت گرفتن مال قلیل و نیافته میشود حکمت زجر چه رعایت آن نموده میشود در چیزیکه کثیر الوقوع باشد و دزدی مال قلیل کثیر الوقوع نیست بسبب قلت رغبت ف پس ضرور ست که مالیکه بسبب دزدیدن آن دست دزد بریده شود کثیر و خطیر باشد

والنقد بعشرة دراهم مذهبنا وعند الشافعي رح النقد بربع دينار وعند مالك رح بثلثة دراهم لهما ان القطع على
عهد رسول الله عليه السلام ما كان الا في ثمن المجن واقل ما نقل في تقديره ثلثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتيقن به اولى غير ان
الشافعي رح يقول كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله عليه السلام اثنى عشر درهما والثلثة ربعها ولنا ان الاخذ
بالاكثر في هذا الباب اولى احتيالا لدرء الحد وهذا لان في الاقل شبهة عدم الجناية وهي دارئة للحد وقد تايد ذلك بقوله عليه السلام
لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم واسم الدراهم ينطلق على المضروبة عرفا فهذا يبين لك اشتراط المضروب كما قال في الكتاب وهو ظاهر
الرواية وهو الاصح رعاية لكمال الجناية حتى لو سرق عشرة تبرا قيمتها انقص من عشرة مضروبة لا يجب القطع والمعتبر وزن سبعة
مثاقيل لانه المتعارف في عامة البلاد وقوله او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم اشارة الى ان غير الدراهم تعتبر قيمته بها وان كان ذهبا
ولا بد من حرز لا شبهة فيه لان الشبهة دارئة وسنبينه من بعد ان شاء الله تعالى قال والعبد والحر في القطع سواء لان النص لم يفصل
ولان التنصيف متعذر فيتكامل صيانة لاموال الناس ويجب القطع باقراره مرة واحدة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح
لا يقطع الا بالاقرار مرتين ويروى عنه انهما في مجلسين مختلفين لانه احدى الحجتين فيعتبر بالاخرى وهي البينة كذلك اعتبرنا في الزنا

فصل ـ ولیکن در مقدار آن اختلاف ست پس نزد علمای ما رح مقدار آن ده درم ست و نزد شافعی رح
مقدار آن ربع دینار ست و نزد مالک رح سه درهم ست و دلیل امام مالک و شافعی رح اینست که قطع دست دزد در عهد رسول صلعم نبود
مگر در مقدار بهای سپر و کمتر قیمت سپر که منقول ست سه درم ست و اعتبار نمودن کمتر اولی ست چه آن متیقن ست ولیکن شافعی رح میگوید
که قیمت دینار در عهد رسول صلعم دوازده درم بود و ربع آن سه درم ست و علمای ما رح میگویند که اعتبار کردن مقدار اکثر درین باب
اولی ست چه دران حیله جستن ست برای دفع حد و سر آن اینست که در کمتر شبهه عدم جنایت ست و شبهه موجب سقوط حد ست و مؤید مذهب
علمای ما رح ست قول رسول صلعم که قطع نیست مگر در دینار یا ده درم و باید دانست که اسم درهم اطلاق نموده میشود در عرف بر مضروب و
ازین معلوم شد که مال سرقه ده درم مضروب باشد یا چیزی باشد که قیمت آن ده درم مضروب باشد چنانچه همین مذکور ست در کتاب و همین
ظاهر روایت ست و همین اصح ست چه دران رعایت کمال جنایت ست پس اگر بدزد کسی بوزن ده درم نقره را که مضروب نیست قیمت
آن کم ست از ده درم ضرب پس قطع دست او واجب نمیشود و باید دانست که معتبر در وزن درهم وزن سبعه ست چه همین وزن متعارف ست
در اکثر بلاد و باید دانست که در آنچه مذکور شد که یا بدزد چیزی را که قیمت آن ده درم باشد اشارت ست باینکه غیر درهم قیمت نموده میشود
بدرهم اگرچه آن طلا باشد و باید دانست که ضرور ست که دزدیده باشد مال را از حرزیکه دران شبهه نباشد زیرا چه شبهه دران موجب سقوط
حد ست بنابر آنچه ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۲ ـ بنده و آزاد در قطع دست برابر ست بجهت آنکه نصی که درین باب
آمده ست دران فرق نیست میان بنده و آزاد و بجهت آنکه تنصیف درینجا متعذر ست پس دست او بریده خواهد شد مانند دست آزاد
بجهت محافظت اموال مردمان مسئله ۳ ـ قطع دست واجب میشود بسبب اقرار یکبار نزد ابی حنیفه و محمد رح و ابو یوسف
رح گفته ست که دست دزد بریده نمیشود بسبب اقرار مگر وقتیکه دو بار اقرار کند و در روایت از ابی یوسف رح که اقرار دو بار در دو مجلس
مختلف باشد زیرا چه اقرار حجت ست مانند بینه پس قیاس نموده خواهد شد اقرار بر بینه و در بینه دو گواه ضرور ست پس همچنین در اقرار نیز دو بار
شرط نموده خواهد شد چنانچه در زنا قیاس نموده شده ست اقرار بر بینه ف لهذا دران اقرار چهار بار شرط نموده شده ست مانند گواه

ولهما ان السرقة قد ظهرت بالاقرار مرة فيكتفى به كما في القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزيادة تفيد فيها تقليل تهمة الكذب ولا تفيد في الاقرار شيئا لانه لا تهمة وباب الرجوع في حق الحد لا ينسد بالتكرار والرجوع في حق المال لا يصح اصلا لان صاحب المال يكذبه واشتراط الزيادة في الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع قال ويجب بشهادة شاهدين لتحقق الظهور كما في سائر الحقوق وينبغي ان يسألهما الامام عن كيفية السرقة وماهيتها وزمانها ومكانها لزيادة الاحتياط كما مر في الحدود ويحبسه الى ان يسال عن الشهود للتهمة قال واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع لان الموجب سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

ولا يقطع فيما يوجد تافها مباحا في دار الاسلام كالخشب والحشيش والقصب والسمك والطير والصيد والزرنيخ والمغرة والنورة والاصل فيه حديث عائشة رض قالت كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله عليه السلام في الشيء التافه اي الحقير وما يوجد جنسه مباحا في الاصل بصورته غير مرغوب فيه حقير تقل الرغبات فيه والطباع لا تضن به فقلما يوجد اخذه على كره من المالك فلا حاجة الى شرع الزاجر ولهذا لم يجب القطع في سرقة ما دون النصاب ولان الحرز فيها

حق دلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که سرقه ظاهر میشود به سبب اقرار یکبار پس اکتفا نموده خواهد شد بآن چنانچه اکتفا نموده میشود بآن در قصاص و حد قذف و قیاس آن بر گواهی معقول نیست چه بسبب زیادتی گواه در گواهی تهمت کذب کم میگردد در حق گواهان و تکرار اقرار هیچ فائده ندارد چه تهمت نیست در حق مقر تا آن تهمت بسبب تکرار اقرار کم شود و همچنین در تکرار اقرار فائده هم نیست که بعد از تکرار اقرار باب رجوع و انکار مسدود گردد چه باب رجوع و انکار در حق حد مسدود نمیشود به سبب تکرار اقرار و در حق مال صحیح نیست رجوع و انکار بعد از اقرار اگرچه یکبار باشد زیرا چه صاحب مال تکذیب انکار آن مینماید و اشتراط تکرار اقرار در زنا بر خلاف قیاس ست پس قیاس اقرار بسرقه بر آن صحیح نیست مسئله ۴ - قطع دست دزد واجب میشود به گواهی دو گواه بجهت آنکه به سبب گواهی دو گواه سرقه ظاهر میشود چنانچه در جمیع حقوق و باید دانست که سزاوار ست که بپرسد امام از گواهان کیفیت سرقه را و هم ماهیت آن و زمان و مکان آن بجهت زیادتی احتیاط چنانچه بیان آن گذشت در باب زنا وغیره و باید که امام دزد را در حبس نگاهدارد بجهت تهمت تا آن زمان که تفتیش نماید از احوال گواهان

مسئله ۵ - اگر جماعتی دزدی شوند و رسید بهر واحد از ایشان ده درم پس دست ایشان بریده میشود و اگر کمتر از ده درم رسید پس دست ایشان بریده نمی شود زیرا چه موجب آن دزدیدن نصاب سرقه است اعنی ده درم و قطع دست واجب می شود بر هر واحد بسبب جنایت مذکور و پس اعتبار نموده خواهد شد در حق هر واحد کمال نصاب سرقه که عبارت ست از ده درم والله اعلم

باب در بیان چیزی که به سبب دزدیدن آن دست دزد بریده میشود و چیزیکه به سبب دزدیدن آن دست او بریده نمیشود

مسئله ۱ - بریده نمیشود دست دزد به سبب دزدی چیز حقیر که مباح ست در دار اسلام چون هیزم و کاه و نی و ماهی و طیر و صید و زرنیخ و آهک و گلسرخ بجهت آنکه عائشه رض گفتست که در عهد رسول صلعم بریده نمیشد دست دزد بسبب دزدیدن تافه اعنی چیز حقیر و بجهت آنکه چیزیکه جنس آن مباح ست در اصل خلقت باعتبار صورت و هم مرغوب نیست چون اشیای مذکوره پس رغبت مردمان در آن کم ست و طبیعت انسان نیز بآن بخل نمیکند پس کمتر ست که بگیرد کسی چنین چیز را بدون مرضی مالک و هرگاه چنین شد پس حاجت نیست که در گرفتن چنین چیز زجری مقرر نموده شود اعنی حد و لهذا قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن کمتر از ده درم و بجهت آنکه حرز چیز مذکوره

ناقص لايرى ان الخشب تلقى على الابواب وانما يدخل فى الدار للعمارة لا للاحراز والطير يطير والصيد يفر وكذا الشركة العامة التى كانت فيه وهو على تلك الصفة تورث الشبهة والحديث يؤيد بها ويدخل فى السمك المالح والطرى وفى الطير الدجاج والبط والحمام لما ذكرنا لاطلاق قوله عليه السلام لاقطع فى الطير وعن ابى يوسف رح انه يجب القطع فى كل شئ الا الطين والتراب والسرقين وهو قول الشافعى رح والحجة عليه ما ذكرنا قال ولا قطع فيما يتسارع اليه الفساد كاللبن واللحم والفواكه الرطبة لقوله عليه السلام لا قطع فى ثمر ولا كثر والكثر الجمار وقيل الودى وقال عليه السلام لا قطع فى الطعام والمراد والله اعلم ما يتسارع اليه الفساد كالمهيا للاكل منه وما فى معناه كاللحم والثمر لانه يقطع فى الحنطة والسكر اجماعا وقال الشافعى رح يقطع فيها لقوله عليه السلام لا قطع فى ثمر ولا كثر فاذا اواه الجرين او الجران قطع قلنا اخرجه على وفاق العادة والذى يؤويه الجرين فى عادتهم هو اليابس من الثمر وفيه القطع قال ولا قطع فى الفاكهة على الشجر والزرع الذى لم يحصد لعدم الاحراز ولا يقطع فى الاشربة المطربة لان السارق يتاول

ناقص ست لهذا چوبها انداخته می شود بیرون در واندرون سرای داخل کرده میشود مگر برای بنای عمارت نه برای احراز و محافظت وطیر پرواز کند وصید می گریزد و همچنین هر چیزیکه جنس آن مباح ست در اصل چون اشیای مذکوره پس آن در اصل مشترک ست میان همه واین شرکت موجب شبهه است و بسبب آن حد ساقط میشود و باید دانست که ماهی خشک نمکین و ماهی تازه هر دو برابر ست و همچنین داخل ست در طیر ماکیان و بط و کبوتر بجهت قول پیغمبر صلعم که قطع نیست در طیر مطلق ست و شامل ست ماکیان وغیره را که مذکور شد و از ابی یوسف رح مروایت که قطع دست واجب ست بسبب دزدیدن هر چیز مگر بسبب دزدیدن تراب و گل و سرگین و همین قول شافعی رح ست لیکن حدیث ما یشبه بن که مذکور شد حجت ست برآنها **مسئله ۲** - قطع نیست در چیزیکه بشتاب فاسد و متغیر میگردد چون شیر و گوشت و فواکه رطب بجهت قول پیغمبر صلعم که بریده نمی شود دست دزد به سبب دزدیدن ثمر و کثر و کثر بمعنی جمار **ف** بضم جیم و تشدید میم ست اعنی مغز میانه درخت خرما که آنرا شحم النخل خوانند **ص** و بعضی گفته اند که کثر عبارت ست از ودی **ف** اعنی نونهال درخت **ص** و بجهت قول رسول صلعم که بریده نمی شود دست به سبب دزدیدن طعام و باید دانست که مراد از طعام که درین حدیث مذکور ست آن چیز ست که بشتاب متغیر فاسد میشود چون طعامیکه تیار نموده میشود برای خوردن و آنچه در معنی آنست چون گوشت و ثمر و مراد از طعام مذکور گندم نیست زیراچه اگر بدزد کسی گندم را یا شکر را دست او بریده میشود اجماعا و شافعی رح گفته است که بسبب دزدیدن چیزهای مذکور قطع دست ست بجهت قول پیغمبر صلعم که بریده نمیشود دست دزد به سبب دزدیدن ثمر و کثر و هر گاه نگاهدارند **ف** آنرا در جرین یا جران اعنی درجائیکه خرما خشک می کنند دران **ص** پس بسبب دزدیدن آن دست دزد بریده می شود و علمای ما میگویند که معنی حدیث مذکور اینست که بریده میشود دست دزد به سبب دزدیدن خرمای خشک بنابر عادت چه عادت آنها همین بود که خرمای خشک را نگاه میداشتند در جرین و به سبب دزدیدن خرمای خشک نزد ما یان نیز بریده میشود دست دزد **مسئله ۳** قطع دست واجب نیست به سبب دزدیدن ثمر که بر درخت ست و همچنین قطع دست نیست به سبب دزدیدن زراعتیکه هنوز درویده نشده چه این چیزها محرز نیست **مسئله ۴** - بریده نمیشود دست به سبب دزدیدن شرابهای مسکر بجهت آنکه دزد را میرسد که تاویل کند

في تناولها الاراقة ولان بعضها ليس بمال وفي مالية بعضها اختلاف فيتحقق شبهة عدم المالية قال ولا في الطنبور لانه من المعازف ولا في سرقة المصحف وان كان عليه حلية وقال الشافعي رح يقطع لانه مال متقوم حتى يجوز بيعه وعن ابي يوسف رح مثله وعنه ايضا انه يقطع اذا بلغت الحلية نصابا لانها ليست من المصحف فيعتبر بانفرادها ووجه الظاهر ان الآخذ يتاول في اخذه القراءة والنظر فيه ولانه لا مالية له على اعتبار المكتوب واحرازه لاجله لا للجلد والاوراق والحلية وانما هي توابع ولا معتبر بالتبع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تربو على النصاب ولا يقطع في ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار كباب الدار بل اولى لانه يحرز بباب الدار ما فيها ولا يحرز بباب المسجد ما فيه حتى لا يجب القطع بسرقة متاعه قال ولا الصليب من الذهب ولا الشطرنج ولا النرد لانه يتاول من اخذها الكسر نهيا عن المنكر بخلاف الدرهم الذي عليه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا يثبت شبهة اباحة الكسر وعن ابي يوسف رح انه ان كان الصليب في المصلى لا يقطع

در گرفتن آن باینطور که بگوید که بقصد ریختن گرفته بودم و بجهت آنکه بعضی از شرابهای مسکر مال نیست مثلا چون خمر و در مالیت بعضی ازان اختلاف ست چون منصف و باذق پس دران شبهه عدم مالیت ست مسئله — بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدیدن طنبور زیراچه آن از آلات لهو ست مسئله — قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن مصحف اگرچه بران مصحف حلیه باشد و این ظاهر روایت ست و شافعی رح میگوید که بسبب دزدیدن آن قطع دست واجب ست زیراچه مصحف مال متقوم ست لهذا جائز ست بیع آن و از ابی یوسف رح دو روایت ست یکی مثل قول شافعی رح ست و دوم اینست که دست دزد بریده میشود بسبب دزدیدن مصحف وقتیکه قیمت حلیه آن کم از ده درهم نباشد زیراچه آن حلیه داخل مصحف نیست پس آن علیحده اعتبار نموده خواهد شد و وجه ظاهر روایت یکی اینست که گیرنده مصحف را میرسد که تاویل کند و بگوید که من آنرا برای خواندن و دیدن گرفته بودم و دوم اینست که مصحف مال نیست باعتبار آنچه مکتوب ست دران و احراز و محافظت آن نموده نمیشود مگر برای آنچه مکتوب ست دران نه برای جلد آن و نه برای اوراق و حلیه آن و جز این نیست که این چیزها تابع ست و تابع اعتبار ندارد چنانچه اگر بدزدد کسی آوندی را که دران خمر ست و حال آنکه قیمت آن آوند زیاده از ده درم ست درینصورت بریده نمیشود دست دزد پس همچنین درینجا نیز مسئله — دست دزد بریده نمیشود بسبب دزدیدن دروازه مسجد چه آن محرز نیست پس آن مانند دروازه خانه است بلکه دروازه مسجد بطریق اولی محرز نیست چه بدروازه خانه احراز نموده میشود چیزیکه اندرون خانه است و بدروازه مسجد احراز نموده نمیشود چیزیکه اندرون مسجد ست لهذا قطع دست واجب نمیشود بسبب دزدیدن متاعی که در مسجد ست مسئله — قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن صلیب اگرچه از طلا باشد و نه بسبب دزدیدن شطرنج و نه بسبب دزدیدن نرد اگرچه آن از طلا باشد زیراچه دزد دزدنده را میرسد که تاویل کند و بگوید که من گرفته بودم این چیزها را برای شکستن بقصد نهی عن المنکر بخلاف درهمی که بران تمثال بت باشد چه بسبب دزدیدن آن قطع دست لازم می آید زیراچه درهم مذکوره برای عبادت موضوع نیست تا شکستن آن مباح باشد حتی که بگوید من برای شکستن گرفته بودم و از ابی یوسف رح مرویست که اگر صلیب مذکور در معبد نصاری باشد پس بسبب دزدیدن آن قطع دست واجب نیست

لعدم الحرز وان كان في بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز ولا قطع على سارق الصبي الحر وان
كان عليه حلي لان الحر ليس بمال وما عليه من الحلي تبع له ولانه يتأول في اخذه الصبي اسكاته
او حمله الى مرضعته وقال ابو يوسف رح يقطع اذا كان عليه حلي هو نصاب لانه يجب القطع بسرقته وحده
فكذا مع غيره وعلى هذا اذا سرق اناء فضة فيه نبيذ او ثريد والخلاف في صبي لا يمشي ولا يتكلم كيلا يكون
في يد نفسه ولا قطع في سرقة العبد الكبير لانه غصب او خداع ويقطع في سرقة العبد الصغير لتحققها
بحدها الا اذا كان يعبر عن نفسه لانه هو والبالغ سواء في اعتبار يده وقال ابو يوسف رح
لا يقطع وان كان صغيرا لا يعقل ولا يتكلم استحسانا لانه آدمي من وجه ومال من وجه ولهما
انه مال مطلق لكونه منتفعا به او بعرض ان يصير منتفعا به الا انه انضم اليه معنى الآدمية
ولا قطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس بمال الا في دفاتر الحساب لان ما فيها
لا يقصد بالاخذ فكان المقصود هو الكواغذ قال ولا في سرقة كلب ولا فهد لان من جنسهما يوجد

بجهت آنکه حرز یافته نمیشود و اگر درخانه دیگر باشد پس دینصورت بریده می شود دست دزد آن چه درین صورت هم مالیت و هم احراز
بوجه کمال یافته میشود مسئله ۹ ـ دست دزد بریده نمیشود بسبب دزدیدن بچه آزاد اگرچه در اعضای ان زیور باشد
بجهت آنکه حر مال نیست و زیور تابع آنست و بجهت آنکه دزد مذکور میرسد که تاویل نماید و گوید که صبی مذکور دیگری نیست من ادرا برای خاموش
گردانیدن گرفته بودم یا برای این گرفته بودم که ادرا برسانم نزد دایه او و ابو یوسف رح میگوید که دست او بریده میشود درصورتیکه قیمت زیور
آن کم از ده درم نباشد زیرا چه بسبب دزدیدن زیور فقط قطع دست واجب میشود پس همچنین واجب خواهد شد قطع دست وقتیکه
بدزدد آنرا مع شی زائد و همچنین اختلاف ست درصورتیکه بدزدد آوند نقره را که دران نبیذ ست یا ثرید و باید دانست که اختلاف درصورت
که صبی مذکور قادر بر مشی و تکلم نباشد چه این صبی در دست خود نیست مسئله ۱۰ ـ قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن بنده
کبیر چه آن دزدی نیست بلکه غصب ست یا فریب مسئله ۱۱ ـ دست دزد بریده می شود بسبب دزدیدن بنده صغیر چه معنی دزدی
یافته میشود درینصورت و لیکن اگر آن بنده صغیر چنان باشد که بیان احوال خود کند پس درینصورت قطع دست واجب نیست زیرا
صغیر مذکور و بالغ برابر ست در اینکه هر دو در دست خود اند و ابو یوسف رح گفته است که قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن
بنده اگرچه او صغیر غیر عاقل باشد و تکلم نمی کند و این استحسان ست زیرا چه بنده آدمی ست من وجه پس باین وجه مال نیست و مال
من وجه و دلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که آن بنده صغیر مال ست مطلقا چه آن منتفع بهست فی الحال ف بایطور که آنرا فروخته
بهای آن گرفته شود ص و نیز منتفع به است باعتبار مال باینطور که استخدام نموده شود از و بعد ازان که قابل خدمت گردد پس
آن مال ست و لیکن معنی آدمیت نیز دران یافته میشود مسئله ۱۲ ـ بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدیدن دفترها کتاب
خواه دفتر اشعار باشد خواه دفتر فقه زیرا چه مقصود نیست مگر انچه دران مکتوب ست و آن مال نیست و لیکن باید دانست که بسبب
دزدیدن دفتر حساب بریده میشود دست دزد زیرا چه انچه دران مکتوب ست گرفتن آن مقصود نیست بلکه مقصود گرفتن کاغذ آن
دفتر ست و آن مال متقوم ست مسئله ۱۳ ـ دست دزد بریده نمیشود بسبب دزدیدن سگ و یوز بجهت آنکه جنس آن

مباح الاصل غير مرغوب فيه ولان الاختلاف بين العلماء ظاهر في مالية الكلب فاورث شبهة ولا قطع
في دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لانه عندهما لا قيمة لها وعند ابي حنيفة رح آخذها يتأول الكسر فيها
ويقطع في الساج والقنا والآبنوس والصندل لانها اموال محرزة لكونها عزيزة عند الناس ولا توجد بصورتها
مباحة في دار الاسلام قال ويقطع في الفصوص الخضر والياقوت والزبرجد لانها من اعز الاموال
وانفسها ولا توجد مباح الاصل بصورتها في دار الاسلام غير مرغوب فيها فصارت كالذهب والفضة
واذا اتخذ من الخشب اواني وابواب قطع فيها لانه بالصنعة التحق بالاموال النفيسة الا ترى انها تحرز بخلاف
الحصير لان الصنعة فيه لم تغلب على الجنس حتى يبسط في غير الحرز وفي الحصير البغدادية قالوا يجب القطع
في سرقتها لغلبة الصنعة على الاصل وانما يجب القطع في غير المركب وانما يجب اذا كان خفيفا لا يثقل على الواحد
حمله لان الثقيل منه لا يرغب في سرقته ولا قطع على خائن ولا خائنة لقصور في الحرز ولا منتهب ولا مختلس لانه
يجاهر بفعله كيف وقد قال النبي عليه السلام لا قطع في مختلس ولا منتهب ولا خائن ولا قطع على النباش وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح

مباح الاصل است و هم مرغوب نيست و بجهت آنكه در ماليت سگ اختلاف ظاهر ست ميان علماي مانس پس اين صورت شبهه است در ماليت
آن مسئله ١٤ - دست دزد بريده نميشود بسبب دزديدن دف و نه بسبب دزديدن دهل و بربط و مزمار اما نزد صاحبين رح پس
بجهت آنكه نزد اوشان اين چيزها را قيمت نيست لهذا اگر ضائع كند آنرا كسي ضامن آن نميشود و اما نزد ابوحنيفه رح پس بجهت آنكه گيرنده
تاويل خواهد كرد و خواهد گفت كه من براي شكستن گرفته بودم آنرا مسئله ١٥ - بريده ميشود دست دزد بسبب دزديدن نيستان
و آبنوس و صندل و ساج ف كه بزبان هندي آنرا ساكن و ساگوان ميگويند ص زيرا چه اين چيزها مال محرز ست چه اين چيزها
عزيز ست نزد مردمان و باعتبار صورت خود مباح يافته نميشود در دار اسلام مسئله ١٦ - بريده ميشود دست دزد بسبب دزديدن
نگين سبز و ياقوت و زبرجد چه اين چيزها از اموال نفيس ست و يافته نمي شود باعتبار صورت خود مباح الاصل در دار اسلام و غير مرغوب
هم نيست پس اين چيزها مانند طلا و نقره است مسئله ١٧ - بريده ميشود دست دزد بسبب دزديدن ظروف چوبين و دروازه چوبين
كه مركب بديوار نباشد و صندوق چوبين ف اگرچه بسبب دزديدن چوب دست دزد بريده نميشود ص زيرا چه اين چيزها بسبب
صنعت بمنزله اموال نفيس گشته است لهذا اين چيزها در حرز نگاه داشته ميشود بخلاف بوريا زيرا چه صنعت دران غالب نيست بر جنس آن
لهذا بوريا فرش مينمايند در غير حرز و فقها گفته اند كه بسبب دزديدن بورياي بغدادي قطع دست واجب ميشود زيرا چه صنعت دران غالب است
بر اصل و بايد دانست كه بسبب دزديدن دروازه چوبين و چوب كه غير مركب ست قطع دست وقتي واجب ميشود كه آن دروازه چوب
سبک باشد باينطور كه برداشتن آن بر يک كس گران نباشد زيرا چه انچه ازان ثقيل و گران باشد پس رغبت دزديدن آن كم ست
مر دزدان را مسئله ١٨ - دست خائن و خائنه بريده نميشود ف در صورتيكه خيانت كند مودع در مال وديعت ص
زيرا چه مال وديعت در حرز مالک نيست و همچنين بريده نميشود دست غارتگر و مختلس ف اعني كسيكه مال از دست مردم بسرعت مي ربايد
ص زيرا چه فعل آنها دزدي نيست چه آنها مال را آشكارا مي برند نه بطريق خفيه و پيغمبر صلعم فرموده است كه بريده نميشود دست مختلس
و نه دست غارتگر و نه دست خائن و بريده نميشود دست نباش ف اعني كفن دزد ص اين نزد ابوحنيفه و محمد رح ست

وقال ابو یوسف والشافعی رح علیه القطع لقوله علیه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم
محرز بحرز مثله فیقطع فیه ولهما قوله علیه السلام لا قطع علی المختفی وهو النباش بلغة اهل المدینة
ولان الشبهة تمکنت فی الملک لانه لا ملک للمیت حقیقة ولا للوارث لتقدم حاجة المیت وقد تمکن الخلل
فی المقصود وهو الانزجار لان الجنایة فی نفسها نادرة الوجود وما رواه غیر مرفوع او هو محمول علی السیاسة وان
کان القبر فی بیت مقفل فهو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا وکذا اذا سرق من تابوت فی القافلة وفیه المیت
لما بینا ولا یقطع السارق من بیت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فیه شرکة لما قلنا و
من له علی آخر دراهم فسرق منه مثلها لم یقطع لانه استیفاء لحقه والحال والمؤجل فیه سواء استحسانا لان
التاجیل لتاخیر المطالبة وکذا اذا سرق زیادة علی حقه لانه بمقدار حقه یصیر شریکا فیه وان سرق منه
عروضا قطع لانه لیس له ولایة الاستیفاء منه الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رح انه لا یقطع لان له ان یاخذه عند بعض العلماء قضاء
من حقه او رهنا بحقه قلنا هذا قول لا یستند الی دلیل ظاهر فلا یعتبر بدون اتصال الدعوی به حتی لو ادعی ذلک درئ عنه الحد لانه ظن

وابو یوسف وشافعی رح گفته اند که بریدن دست نباش واجب ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه بدزدد کفن را قطع می کنیم دست
آنرا وبجهت آنکه کفن مال متقوم ومحرز بحرز مثل خود ست پس بریده خواهد شد دست دزد بسبب دزدیدن آن ٭٭ ولیکن ابوحنیفه ومحمد رح
یکی آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که بریده نمیشود دست مختفی یعنی نباش چه بزبان اهل مدینه نباش را مختفی میگویند ودوم آنست
که ... کم بودن کفن مملوک ست زیراچه میت مالک آن نیست حقیقةً (چه از جماد ست وارث نیز صاحب) مالک آن نیست چه حاجت میت
مقدم ست بر وارث ونیز خلل ست در چیزیکه مقصود ست از قطع دست یعنی انزجار زیراچه این جنایت نادر الوقوع ست وبدانکه
آنچه روایت کرده اند آنرا ابویوسف وشافعی رح مرفوع نیست یا محمول ست بر سیاست ودر صورتیکه قبر در خانه مقفل باشد نیز اختلاف
ست بر مذهب صحیح ست وهمین اختلاف ست در صورتیکه بدزدد کفن مرده را از تابوتیکه میان قافله است مسئله ۱۹ قطع دست
نیست بسبب دزدیدن مال بیت المال زیراچه آن مال عامه مسلمانان ست ودزد نیز شریک ست دران مسئله ۲۰ -
اگر بدزد کسی از مالیکه او شریک ست دران پس درین صورت بریدن دست او واجب نمیشود مسئله ۲۱ - اگر بدزد
از مال مدیون خود مثل دین خود را پس قطع دست او واجب نمیشود زیراچه آن دزدی نیست بلکه استیفای حق خود ست ودین
موجل وغیر موجل دران برابر ست زیراچه تاجیل برای تاخیر مطالبه است وهمین ست حکم اگر بدزد چیزی زیاده از حق خود زیراچه او
شریک ست دران بمقدار حق خود واگر بدزد از مال مدیون متاع ورخت او را پس درین صورت قطع دست واجب میشود زیراچه
نمیرسد آنرا که بگیرد حق خود را از متاع ورخت مدیون مگر بطوریکه آنرا فروخته بگیرد برضای مدیون واز ابی یوسف رح مرویست
که درین صورت نیز قطع دست او واجب نیست زیراچه نزد بعض علما میرسد او را که بگیرد متاع رخت مدیون را بطریق استیفای
حق خود یا بطریق رهن لیکن ما جواب میگوئیم که برین قول بعض علما دلیل ظاهر نیست پس گرفتن آن بطریق استیفا یا رهن
معتبر نخواهد بود بدون دعوی پس اگر دعوی آن نماید واین مذکور ف باینطور که بگوید گرفته ام من آن رخت مدیون را مگر
بطریق رهن بمقابل حق خود یا بجهت استیفای حق خود ص پس درین صورت حد سرقه ساقط میشود از وی مذکور چه او ظن کرد بسبب

في موضع الخلاف ولو كان حقه دراهم فسرق منه دنانير قيل يقطع لانه ليس له حق الاخذ وقيل لا يقطع لان النقدين جنس واحد ومن سرق عينا فقطع فيها فردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف رح وهو قول الشافعي رح لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولان الثانية متكاملة كالاولى بل اقبح لتقدم الزاجر وصار كما اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل على ما يعرف من بعد ان شاء الله تعالى وبالرد الى المالك ان عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد الملك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فيه بخلاف ما ذكر لان الملك قد اختلف باختلاف سببه ولان تكرار الجناية منه نادر لتحمله مشقة الزاجر فيعرى الاقامة عن المقصود وهو تقليل الجناية وصار كما اذا قذف المحدود في القذف المقذوف الاول قال فان تغيرت عن حالها مثل ان يكون غزلا فسرقه وقطع فرده ثم نسج فعاد فسرقه قطع لان العين قد تبدلت ولهذا يملكه الغاصب به

در موضع اختلاف و اگر باشد حق او درهم و بدزدد دینار را پس درین صورت نیز اختلاف ست بعضی گفته اند که دست او بریده میشود زیرا چه آن دینار حق او نیست و بعضی گفته اند که دست او بریده نمیشود زیرا چه نقود یعنی درهم و دینار جنس واحد ست مسئله ۴۲ - اگر شخصی دزدید متاع معین را و بسبب آن بریده شد دست او و بعد ازان واپس داد شخص مذکور آن متاع را بمالکش و باز دزدید شخص مذکور آن متاع را بعینه یعنی آنکه حال آن متاع متغیر نشده باشد پس بسبب این دزدی دوم پای او بریده نمیشود بنابر استحسان و مقتضای قیاس این ست که پای وی بریده شود و این یک روایت ست از ابی یوسف رح و همین قول شافعی رح ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده ست که اگر باز دزدی نماید باز ببرید پای او را و درین هیچ فرق نیست در بیان آنکه مسروق دوم عین مسروق اول باشد یا غیر آن ص و بجهت آنکه سرقه دوم سرقه کامل ست مانند سرقه اولی بلکه قبیح تر ست از اولی زیرا چه با وجود دیکه دست او بریده شده ست بار اول سبب دزدی کردن است بار دیگر چنان شد که بفروشد آن شی را مالکش بدست دزد آن و باز خرید کند آنرا ازو و بعد ازان بدزدد آن رخت را دزد مذکور و وجه استحسان یکی این ست که بسبب قطع دست دزد ساقط میشود عصمت محل که مسروق ست فـ یعنی بسبب بریدن دست سارق مال مسروق غیر معصوم میشود بجهت حق عباد ص بنابر آنچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و بعد از واپس دادن آن بمالکش اگرچه عصمت آن عود میکند و باز معصوم میشود ولیکن شبهه سقوط عصمت یعنی بنظر اینکه آن مال همان مال ست که عصمت آن ساقط شده بود و مالک آن نیز همان مالک اول ست و موجب سقوط آن که قطع دست دزد ست نیز قائم ست بخلاف مسئله که نظیر آورده ست آنرا شافعی رح زیرا چه ملک دران مختلف شده بسبب اختلاف سبب آن و وجه دوم اینست که تکرار دزدی مال مذکور از دزد مذکور بعد از بریده شدن دست او نادر الوقوع ست پس اقامت حد براو بار دیگر خالی از مقصود میشود و مقصود از اقامت حد تقلیل جنایت مذکوره است و آن حاصل ست بغیر اقامت حد بار دیگر پس چنان شد که قذف کند محدود بحد قذف مقذوف اول را بار دیگر ف یعنی زنای اول حد او حد قذف زده نمیشود بار دیگر ص و این همه که مذکور شد وقتیست که عین مسروق متغیر نشده باشد بعد از واپس دادن آن نزد مالکش

وهذا هو علامة التبدل في كل محل وإذا انتفت شبهة الناشئة من اتحاد المحل والقطع فيه وجب القطع ثانياً فصل

في الحرز والاخذ منه ومن سرق من ابويه او ولده او ذي رحم محرم منه لم يقطع فالاول هو الولاد للبسوطة

في المال وفي الدخول في الحرز والثاني للمعنى الثاني ولهذا اباح الشرع النظر الى مواضع الزينة الظاهرة منها

بخلاف الصديق لانه عاداه بالسرقة وفي الثاني خلاف الشافعي رح لانه يلحقها بالقرابة

البعيدة وقد بيناه في العتاق ولو سرق من بيت ذي رحم محرم متاع غيره ينبغي ان لا يقطع ولو سرق

ماله من بيت غيره يقطع اعتبارا للحرز وعدمه وان سرق من امه من الرضاعة قطع وعن ابي يوسف

انه لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة بخلاف الاخت من الرضاعة لانعدام هذا المعنى فيها عادة وجه الظاهر

واگر متغیر گردد عین مسروق از حال سابق باین طور که دزدی نمود کسی ریسمان را و بسبب آن دست او بریده شد و واپس

داد آن ریسمان را به مالکش و بعد از آن پارچه بافته شد از آن ریسمان و بعد از آن بار دیگر دزدی نمود آن پارچه را

دزد مذکور پس درین صورت بار دیگر پای او بریده میشود زیرا چه عین مسروق متغیر و متبدل گشته است بسبب بافتن لهذا اگر غصب

کند کسی ریسمان را و بافد آن را پس تمام صاحب ملک آن میشود بسبب بافتن آن و همین علامت تبدل و تغیر است در هر چیز و هر گاه متبدل

گشت عین مسروق پس منتفی شد شبهه که ناشی شده بود بسبب اتحاد محل یافتن قطع دست بسبب آن پس واجب خواهد شد قطع

بار دیگر والله اعلم

فصل در بیان حرز و گرفتن چیزی از آن **مسئله ۱** اگر شخصی بدزدد چیزی را از مال مادر یا پدر یا پسر دست

او بریده نمیشود بجهت آنکه یکی از ایشان مال دیگر را بالطریق انبساط میگیرد و تصرف می نماید و بجهت آنکه یکی از ایشان در حرز دیگر بلطریق انبساط داخل

میشود همچنین اگر بدزدد از مال ذی رحم محرم خود دست او بریده نمیشود بنا بر وجه دوم لهذا مباح است در شرع نظر کردن بسوی بعض

از اعضای محارم بخلاف دو کس که باهم دوست اند یعنی اگر یکی از آن بدزدد چیزی را از مال دیگر دست او بریده میشود چه او بسبب

دزدیدن مال دیگر دوست او نماند و باید دانست که در صورت دزدیدن مال ذی رحم محرم خود خلاف شافعی رح است چه او قرابت

محارم را که سوای مادر و پدر و فرزند است قرابت بعیده میشمرد و بحث در بیان آن در کتاب العتاق گذشته است **مسئله ۲** اگر

شخصی بدزدد از خانه ذی رحم محرم متاع غیر ذی رحم محرم را پس سزاوار نیست که دست او بریده شود و اگر بدزدد مال ذی رحم

محرم را از خانه غیر او دست او بریده میشود زیرا چه در صورت اول دزدیدن از حرز یافته نمیشود و در صورت دوم حرز یافته میشود **مسئله ۳**

اگر دزدی کسی چیزی را از مال مادر رضاعی خود دست او بریده میشود و این ظاهر روایت است و از ابی یوسف رح مرویست که دست او

بریده نمیشود زیرا چه انسان داخل میشود نزد مادر رضاعی خود بدون استیذان و بدون حشمت بخلاف خواهر رضاعی چه وجهی که مذکور

شد در صورت مادر رضاعی یافته نمیشود درین صورت از روی عادت و وجه ظاهر روایت اینست که میان انسان و مادر رضاعی او اگر چه محرمیت

لا قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا والتقبيل عن شهوة واقرب من ذلك الا من الرضاعة وهذا لان الرضاع قلما يشتهر فلا بسوطة تحرزا عن موقف التهمة بخلاف النسب واذا سرق احد الزوجين من الآخر والعبد من سيده او من امرأة سيده او من زوج سيدته لم يقطع لوجود الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجين من حرز الآخر خاصة لا يسكنان فيه فكذلك الجواب عندنا خلافا للشافعي رح لتبسوطة بينهما في الاموال عادة ودلالة وهو نظير الخلاف في الشهادة ولو سرق المولى من مكاتبه لم يقطع لان له في اكسابه حقا وكذلك السارق من المغنم لان له فيه نصيبا وهو ماثور عن علي رضه درءا وتعليلا قال والحرز على نوعين حرز لمعنى فيه كالبيوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعيف الحرز لا بد منه لان الاستسرار لا يتحقق دونه ثم هو قد يكون بالمكان وهو المكان المعد لاحراز الامتعة كالدور والبيوت والصندوق والحانوت وقد يكون بالحافظ كمن جلس في الطريق او في المسجد وعنده متاعه فهو محرز به وقد قطع رسول الله عليه السلام من سرق رداء

وليكن قرابت نيست ومحرميت بلا قرابت محترم نيست عادةً چنانچه محرميت كه ثابت مي شود بسبب زنا يا بسبب دادن بوسه بشهوت لهذا اگر بدزدد كسى چيزيرا از خانه دختر فرزنيه خود دست او بريده مى شود باوجوديكه ميان او وميان دختر مذكور محرميت ست پس بسبب دزديدن مال مادر رضاعي قطع واجب مي شود وسر آن اينست كه رضاعت كم مشهور ميشود پس انسان انبساط نمى كند با مادر رضاعي بجهت احتراز از موضع تهمت بخلاف مادر نسبي مسئله ب اگر بدزدد يكى از زن وشوى از مال ديگر يا بنده از مال خواجه يا از مال زوجه خواجه يا از مال شوهر مالكه خود پس درينصورت تنها دست او بريده نميشود زيراچه درينصورت تنها دزد مذكور ماذون ست عادةً باينكه داخل شود در خانه مالك واگر بدزدد يكى از زن وشوى مال را از حرز ديگر كه مختص ست بديگر فقط باينطور كه بدزدد از خانه ديگر كه مختص ست بآن وهر دو سكونت نمى كنند دران پس درينصورت نيز دست او بريده نميشود نزد علماى ما رح بر خلاف قول شافعي رح چه انبساط ست ميان زن وشوى در تصرف مال عادةً ودلالةً ف چه عقد نكاح دلالت مي كند برانيكه انبساط ست ميان آنها ص واين اختلاف شافعي رح درينجا نظير اختلاف اوشان ست در شهادت ف اعني گواهي يكى از زن وشوى در حق ديگر مقبول نيست نزد علماى ما رح ونزد شافعي رح مقبول ست ص مسئله- اگر بدزدد خواجه چيزيرا از مال مكاتب خود دست او بريده نميشود زيراچه در كسب مكاتب حق خواجه است همچنين بريده نمى شود دست دزديكه بدزدد از مال غنيمت چيزيرا زيراچه دران حق او ونصيب اوست واين مسئله با دليل مذكور منقول ست از علي رض مسئله ها- بايد دانست كه حرز بر دو نوع ست يكى آنكه حرز ست بنا بر معنيكه دران ست چون سراى خانه ودوم حرز ست بنا بر محافظت محافظ قال رض براى تحقق سرقه حرز ضرورست زيراچه خفيه گرفتن متحقق نميشود بدون حرز وبعد ازان بايد دانست كه حرز گاهى ميشود بسبب مكان اعني مكانيكه مهيا ومقررست براى احراز متاع ورخت چون سراى وخانه ودكان وخيمه وصندوق وگاهى حرز متحقق ميشود بسبب حافظ اعني نگهبان چنانچه اگر نشيند كسى در اثناى راه يا در مسجد ونزد او متاع اوست پس آن متاع محرز ست بسبب آنكس ورسول صلعم قطع نموده است دست كسى راكه دزديده بود چادر

صفوان من تحت رأسه وهو نائم فی المسجد وفی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وهو الصحیح لانه محرز بدونه وهو البیت وان لم یکن له باب او کان وهو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البناء لقصد الاحراز الا انه لا یجب القطع الا بالاخراج منه لقیام یده قبله بخلاف المحرز بالحافظ حیث یجب القطع فیه کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فتتم السرقة ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحته او عنده هو الصحیح لانه یعد النائم عند متاعه حافظا له فی العادة وعلی هذا لا یضمن المودع والمستعیر مثله لانه لیس بتضییع بخلاف ما اختاره فی الفتاوی **قال** ومن سرق شیئا من حرز او من غیر حرز وصاحبه عنده یحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا باحد الحرزین ولا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخوله فیه لوجود الاذن عادة او حقیقة فی الدخول فاختل الحرز ویدخل فی ذلک حوانیت التجار والخانات الا اذا سرق منها لیلا

صفوان را از زیر سر او در حالیکه صفوان خفته بود در مسجد و باید دانست که در چیزیکه محرز است بسبب مکان معتبر نیست احراز آن بسبب حافظ و نگهبان و همین صحیح ست چه آن چیز محرز ست بدون نگهبان بسبب مکان چون خانه و مانند آن اگرچه خانه را دروازه نباشد یا باشد دروازه ولیکن مفتوح باشد لهذا اگر بدزدد کسی ازچنین خانه متاع آنرا دست او بریده میشود زیراچه بنای خانه و مانند آن برای احراز ست ولیکن دست او بریده نمیشود مگر بشرطیکه بیرون کند متاع را ازان خانه چه پیشتر ازان آن متاع در دست صاحب خانه است بخلاف چیزیکه محرز ست بسبب نگاهبان چه بمجرد گرفتن آن چیز دست دزد بریده میشود زیراچه بمجرد گرفتن آن چیز قبضهٔ مالک ازان زائل میگردد پس معنی سرقه بمجرد گرفتن آن تمام میشود و باید دانست که فرق نیست میان اینکه نگاهبان بیدار باشد یا خفته و متاع زیر بدن او باشد یا نزد او و همین صحیح ست زیراچه خفته نزد متاع خود نگاهبان آن شمرده میشود در عرف و عادت و علی هذا ضامن نمیشود مودع و مستعیر در صورتیکه خفته باشد مودع نزد مال ودیعت و خفته باشد مستعیر نزد مال مستعار و ضائع شود آن مال زیراچه خفتن آنها ترک محافظت آن مال نیست بخلاف آنچه اختیار نموده شده است در فتاوی **فائده** در بعض فتاوی مذکور ست که اگر مودع یا مستعیر ودیعت یا عاریت را زیر سر خود نهاده بر پهلو بخسپید و آن مال را دزد ببرد پس آن مودع و مستعیر ضامن آن میشود **مسئله** اگر بدزدد کسی چیزی را از مکانیکه حرز ست چون خانه یا از مکانیکه حرز نیست چون صحرا در حالیکه صاحب آن چیز نزد و آن چیز نگهبانی آن مینماید پس دست او بریده میشود زیراچه او دزدیده است مال محرز را بیکی از دو نوع حرز **مسئله** اگر بدزدد کسی مال را از حمام یا از خانه که اذن داده است صاحب آن خانه مردمان را بدخول آن دست او بریده نمیشود زیراچه اذن دخول یافته میشود در حمام عادة و در خانه مذکور حقیقة پس در حرز بودن آن مکان خلل است بسبب اذن دخول و این وقتی ست که دزدیده باشد متاع را از حمام یا از خانهٔ مذکور در وقت اذن و ازین قبیل ست دکانهای تاجران و کاروان سرا زیراچه صاحب آن اذن میدهد مردمان را باین که داخل شوند در دکان و کاروان سرا ولیکن اگر بدزدد کسی مال را ازان دکان یا از کاروان سرا در وقت شب دست او بریده میشود

لانها بنيت لاحراز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار ومن سرق من المسجد متاعًا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بنى لاحراز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذى اذن للناس فى دخوله حيث لا يقطع لانه بنى للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ ولا قطع على الضيف اذا سرق ممن اضافه لان البيت لم يبق حرزا فى حقه لكونه ماذونا فى دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة ومن سرق سرقة فلم يخرجها من الدار لم يقطع لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فيها فى يد صاحبها معنى فيتمكن شبهة عدم الاخذ فان كانت دار فيها مقاصير فاخرجها من مقصورة الى صحن الدار قطع لان كل مقصورة باعتبار ساكنها حرز على حدة وان اغار انسان من اهل المقاصير على مقصورة فسرق منها قطع لما بينا واذا نقب اللص البيت فدخل واخذ المال وناوله آخر خارج البيت فلا قطع عليهما لان الاول لم يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على المال قبل خروجه والثانى لم يوجد منه هتك الحرز فلم يتم السرقة من كل واحد

چه بنای آن برای احراز مال است و اذن دخول دران مختص است بروز مسئله ۹ - اگر بدزد کسی متاعی را از مسجد و حال آنکه صاحب آن متاع نزد آنست دست او بریده میشود چه آن متاع محرز است بسبب نگاهبان و اگر بدزد متاعی را از حمام یا از خانه که صاحب آن اذن داده است مردمانرا بدخول آن و حال آنکه صاحب آن متاع نزد آنست دست او بریده نمیشود و فرق میان مسجد و میان حمام و خانه مذکور اینست که بنای مسجد برای احراز مال نیست پس احراز بسبب نگاهبان است دران بسبب بخلاف حمام و خانه مذکور چه بنای آن برای احراز است پس احراز دران به سبب نگاهبان معتبر نیست ف و در حرز بودن آن خانه و حمام خلل شده است به سبب اذن دادنش پس دست دزد مذکور بریده نخواهد شد مسئله ۱۰ - اگر مهمان بدزد متاع میزبان را دست او بریده نمی شود زیرا چه خانه میزبان در حق مهمان حرز نیست چه مهمان ماذون است بانکه داخل شود در خانه میزبان و بجهت آنکه مهمان بمنزله اهل خانه میزبان است پس فعل مهمان مذکور خیانت است نه دزدی مسئله ۱۱ - اگر دزدید کسی چیزی را از سرای شخصی و بیرون نبرد آنرا از سرای مذکور دست او بریده نمیشود بجهت آنکه سرای است تمام حرز واحد است پس ضرور است که بیرون برد آن چیز را از سرای مذکور تا سرقه متحقق شود و بجهت آنکه سرای است و آنچه دران است در دست صاحب است از روی معنی پس متحقق میشود شبهه این که دزد نگرفته است آن چیز را هنوز مسئله ۱۲ - اگر باشد سرای که دران خانها و منزلها است و ساکنان هر خانه بصحن آن سرای محتاج نیستند مگر برای مرور ساکنان که صحن و بدزد کسی چیزی را از خانها و منزلها و بیرون کند آن چیز را بصحن مذکور پس دست او بریده میشود زیرا چه هر خانه از خانهای مذکوره باعتبار ساکنان آن حرز علیحده است لهذا اگر بدزد کسی از ساکنان خانهای مذکوره چیزی را از خانه دیگر دست او بریده می شود مسئله ۱۳ - اگر نقب زند دزدی بدیوار خانه و در آید دران خانه و بگیرد مال را و بدهد آنرا بدیگری که بیرون خانه مذکور است برسر نقب پس درینصورت قطع دست واجب نمیشود بر هیچ یکی ازان دو کس زیرا چه دزدیکه اندرون خانه است مال را بدست خود بیرون نبرده است ازانخانه و آن مال پیش از اخراج در آمده است در قبضه دیگر که آن قبضه معتبر است و آن دزد دیگر هتک حرمت حرز نکرده است چه او در حرز خانه داخل نشده است پس معنی سرقه در هیچ یکی ازان دو کس تمام نشد

وعن ابی یوسف رح ان اخرج الداخل یده وناولها الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یده فتناولها من ید الداخل فعلیهما القطع وهی بناء علی مسئلة تأتی بعد هذا ان شاء الله تعالی وان القاه فی الطریق وخرج فاخذه قطع وقال زفر رح لا یقطع لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یاخذ وکذا الاخذ من السکة کما لو اخذه غیره ولنا ان الرمی حیلة یعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع او لیتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیه ید معتبرة فاعتبر الکل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یاخذه فهو مضیع لا سارق **قال** وکذلک ان حمله علی حمار فساقه واخرجه لان سیره مضاف الیه لسوقه واذا دخل الحرز جماعة فتولی بعضهم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف رح هذا استحسان والقیاس ان یقطع الحامل وحده وهو قول زفر رح لان الاخراج وجد منه فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الکل معنی للمعاونة کما فی السرقة الکبری وهذا لان المعتاد فیما بینهم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد ومن نقب البیت

و از ابی یوسف رح مروی ست که اگر دزدے که داخل ست اندرون خانه بیرون کند دست خود را از راه نقب و بدهد
بدزد دیگر که خارج ست پس درینصورت دست آن داخل بریده میشود و فقط و اگر آن خارج داخل کند دست خود را اندرون خانه و
بگیرد مال را از دست داخل پس دست آن هر دو بریده میشود و بنای این بر مسئله آینده است که مذکور خواهد شد بعد ازین ان شاء الله
تعالی و اگر آن داخل انداخت مال را در راه و بعد ازان خود بیرون شود از خانه و بگیرد آن مال را دست او بریده میشود و زفر رح
گفته است که بریده نمی شود زیرا چه انداختن مال در راه موجب قطع دست نیست چنانچه بیرون رود از خانه و نگیرد آن مال را و همچنین
گرفتن آن مال از ان کوچه نیز موجب قطع دست نیست چنانچه اگر میگرفت آن مال را کسی دیگر و علمای ما رح میگویند که انداختن
مال را در راه حیله است برای گرفتن آن و این عادت دزدان ست بجهت آنکه بیرون شدن از خانه مع مال و متاع متعذر ست
یا بجهت آنکه تا فارغ شوند برای جنگ با صاحب خانه یا برای گریختن و درصورت مذکوره بران مال قبضه دیگر نشده است پس انداختن
و گرفتن همه فعل واحد شمرده میشود و درصورتیکه بیرون شود از خانه مذکوره و آن مال را نگیرد پس آن شخص ضائع کننده آن مال است
نه دزد و همچنین اگر بار کند مال را بر خری مثلاً و براند و بیرون کند آنرا از خانه پس درینصورت دست او بریده میشود زیرا چه سیر آن خر
منسوب ست بسوی آن دزد به سبب راندن او و اگر داخل شود جماعتی در حرز کسی و بعضی از آنها بگیرد مال را و بعضی استاده باشند
پس دست جمیع آنها بریده میشود قال رض این بنا بر استحسان ست و مقتضای قیاس این ست که بریده نشود مگر دست آن
که مال را گرفته بیرون خانه برده است فقط و همین قول زفر رح ست زیرا چه او خارج کرده است مال را از حرز پس معنی سرقه دران
یافته میشود فقط و علمای ما رح میگویند که از روی معنی جمیع آنها بیرون برده اند مال را چه آنها معاونت نموده اند چنانچه در سرقه
کبری **ف** که قطع طریق ست چنین می کنند که بعضی از آنها مال می گیرد و بعضی از آنها مستعد بجنگ استاده می مانند **ص**
و سر آن این ست که عادت همین ست که بعضی از آنها مال بگیرد و باقیان دامن بر کمر بسته مستعد می باشند برای دفع صاحب
مال پس اگر دست اینها بریده نشود سد باب حد لازم می آید **مسئله** ۴ - اگر نقب زند شخصی بدیوار خانه و از راه نقب

وادخل يده فيه واخذ شيئا لم يقطع وعن ابي يوسف رح في الاملاء انه يقطع لانه اخرج المال من الحرز وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا ادخل يده في صندوق الصيرفي فاخرج الغطريفي ولنا ان هتك الحرز يشترط فيه الكمال تحرزا من شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممكن فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد وان طرّ صرة خارجة من الكم لم يقطع وان ادخل يده في الكم يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد هتك الحرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب لانعكاس العلة

انداز د دست خود را دران خانه وبگیرد چیزی را دست او بریده نمیشود واین ظاهر روایت ست واز ابی یوسف رح یک روایت اینست که دست او بریده میشود زیراچه بیرون کرد مال را از حرز ومقصود از سرقه همین ست پس داخل شدن در حرز شرط نیست چنانچه اگر انداز د دست خود را در صندوق صراف وبرآرد ازان درهم یا دینار را بی آنکه خود درآید در صندوق پس دست او بریده میشود پس همچنین درینجا نیز ووجه ظاهر روایت این ست که هتک حرز بر وجه کمال شرط تحقق سرقه است تا شبهه عدم آن باقی نماند وهتک حرز بر وجه کمال متحقق میشود در صورتیکه داخل شود دزد در حرز واعتبار نمودن آن ممکن ست وداخل شدن در حرز همین عادت دزدان ست پس آن معتبر خواهد بود بخلاف صندوق چه همین دست انداختن دران ممکن ست نه داخل شدن انسان دران وبخلاف آنچه سابق مذکور شد در صورتیکه بعضی از دزدان چیزی را بگیرند وبردارند وبعضی از آنها استاده مانند مستعد برای دفع صاحب مال زیراچه عادت دزدان همین ست **مسئله ۱۵**- اگر شخصی درهم خود را در آستین خود نگاهدارد وگره بندد بانیطور که گرهش از بالای آستین باشد وبیاید کیسه بری وچاک کند موضع آن درهم را از آستینش وبگیرد آنرا پس دست او بریده نمیشود واگر آن شخص نگاهدارد درهم را در آستین خود وگره بندد بانیطور که گرهش اندرون آستین باشد وببرد آنرا کیسه بری بانیطور که دست خود داخل نماید در آستینش وچاک کند موضع دراهم را وبیرون آرد دراهم را پس درینصورت دست او بریده میشود چه او درینصورت انداخته است دست خود را در حرز که آستین آن شخص ست ودر صورت اول که فرو شد آن درهم را از بالای آستین واگر چاک نکند موضع درهم را بلکه بکشاید بند آنرا وبگیرد درهم را پس حکم عکس شده یعنی درصورت اول بریده میشود دست او ودر صورت دوم بریده نمیشود ف زیراچه درصورت اول هرگاه که گرهش از بالای آستین ست پس بسبب کشادن آن درهم که می افتد در اندرون آستین پس احتیاج میشود برای گرفتن آن بانیکه دست انداخته در آستین پس قطع دست لازم می آید چه او درصورت درهم را از اندرون حرز گرفته وهتک حرز نموده است در صورت دوم هرگاه که گرهش از اندرون آستین ست پس بسبب کشادن آن درهم نزد گره بر بالای آستین ظاهر میشود وآنرا از بالای آستین میگیرد نه از اندرون آن وبرای گرفتن آن هتک حرز نمیکند پس دست او بریده نمیشود چه او هتک حرز ننموده است وبدانکه از لفظ صره که درینجا مذکور ست همین موضع درهم از آستین مراد ست کیسه علیه

وعن ابی یوسف رح انه یقطع علی کل حال لانه محرز اما بالکم او بصاحبه قلنا الحرز هو الکم لانه یعتمده وانما قصده قطع المسافة او الاستراحة فاشبه الجوالق وان سرق من القطار بعیرا او حملا لم یقطع لانه لیس بحرز مقصود فیتمکن شبهة العدم وهذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال من یتبعها للحفظ قالوا یقطع وان شق الحمل واخذ منه قطع لان الجوالق فی مثل هذا حرز لانه یقصد بوضع الامتعة فیه صیانتها کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع وان سرق جوالقا فیه متاع وصاحبه یحفظه او نائم علیه قطع معناه اذا کان الجوالق فی موضع هو لیس بحرز کالطریق ونحوه حتی یکون محرزا بصاحبه لکونه مترصدا لحفظه وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم علیه یعد حفظا عادة وکذا النوم بقربه علی ما اخترناه من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبه نائم علیه او حیث یکون حافظا له وهذا یدل علی ان ما قلناه من القول المختار فصل فی کیفیة القطع واثباته قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناه من قبل

~~~ واز ابی یوسف رح یک روایت ست که در جمیع صورت دست او بریده می شود زیراچه مال مذکور محرز ست به صاحب آن مال در یک صورت و به آستین او در صورت دیگر وعلماء مارح می گویند که حرز در صورت مذکوره همان آستین آن کس ست چه او اعتماد نموده است بران ومقصود او قطع مسافت ست در حالت مشی واستراحت ست در حالت غیر مشی پس محافظت ونگاهبانی نمودن مقصود او نیست در آستین او در ین صورت مانند جوال ست مسئله ۱۶- اگر بدزد کسی شتری را از قطار یا باری را ازان دست او بریده نمی شود زیراچه در محرز بودن اشتر وبار شبهه است وسر آن این ست که قصد راننده وکشنده وسوار قطع مسافت ونقل متاع درخت ست نه محافظت ونگاهبانی واگر همراه آن بارها شخصی باشد برای محافظت پس گفته اند فقهاکه درین صورت دست آن دزد بریده می شود واگر دزد مذکور بشگافد جوال را وبگیرد آنچه در جوال ست پس دست او بریده می شود زیراچه جوال درچنین صورت حرز ست چه مقصود از نهادن متاع در جوال مذکور محافظت آنست مانند آستین پس در صورت مذکوره معنی سرقه که گرفتن مال ست از حرز یافته می شود وچون معنی سرقه متحقق شد دست او بریده خواهد شد مسئله ۱۷- اگر شخصی بدزد جوالی راکه در ان متاع ست از غیر حرز چون راه ومانند آن درحالیکه صاحب آن متاع نگاهبانی آن نماید یا خفته است بران پس دست او بریده میشود زیراچه آن متاع محرز ست بسبب محافظت صاحب آن متاع چه معتبر محافظت معتاد ست ونشستن صاحب جوال مذکور نزد آن جوال یا خفتن او بران محافظت آن شمرده میشود عادةً وهمچنین خفتن نزد آن نیز محافظت آن شمرده میشود وهمین مختار ست والله اعلم بالصواب

فصل دربیان کیفیت قطع دست یا پاے دزد واثبات آن مسئله ۱- بریده می شود دست راست دزد از سر بند دست وبعد ازان داغ کرده میشود آنا بریدن دست پس آن بنا بر آیت قرآن ست که سابق مذکور شده است
~~~

واليمين بقرأة عبد الله بن مسعود رض ومن الزند لان الاسم يتناول اليد الى الابط وهذا المفصل اعني الرسغ متيقن به كيف وقد صح ان النبي عليه السلام امر بقطع يد السارق من الزند والحسم لقوله عليه السلام فاقطعوه واحسموه ولانه لو لم يحسم يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف فان سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثا لم يقطع وخلد في السجن حتى يتوب وهذا استحسان ويعزر ايضا ذكره المشائخ رح وقال الشافعي رح في الثالثة يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ويروى مفسرا كما هو مذهبه ولان الثالثة مثل الاولى في كونها جناية

اما تخصیص بریدن دست راست پس آن بنابر قرأة عبد الله بن مسعود رض ست ف چه در قرأة او آمده است که ببرید دستهای راست آنهارا ص واما تخصیص بریدن دست از سر بند دست پس آن بجهت این ست که اسم ید که در قرآن مذکور ست شامل ست دست را تا به بغل و سر بند دست دران داخل ست پس آن متیقن ست لهذا بران حمل نموده شد وهمچنین به نقل صحیح از پیغمبر علیه السلام آمده است که او علیه السلام امر کرده است به بریدن دست دزد از سر بند دست و داغ کردن پس آن بجهت اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که ببرید دست دزد را و داغ کنید آنرا و بجهت آنکه اگر داغ کرده نشود مفضی به هلاکت میشود و حد برای زجر ست نه برای اهلاک پس اگر آن دزد دست بریده بار دیگر دزدی نماید بریده میشود پای چپ او و اگر باز دزدی نماید بار سوم هیچ عضو او بریده نمیشود بلکه در حبس دائم داشته میشود تا آنزمان که توبه کند ف و در بندیکه توبه از وی ظاهر و ثابت شود اختلاف ست بعضی گفته اند که آن مفوض ست بسوی امام و قاضی و بعضی گفته اند که در حبس داشته میشود تا یکسال و بعضی گفته اند که در حبس داشته میشود تا آنزمان که بمیرد و بعضی گفته اند که علامت توبه آنست که نور صلاح از ناصیه او هویدا گردد ص و باید دانست که انچه مذکور شد که اگر دزد دزدی نماید بار سوم هیچ عضو او بریده نمیشود بلکه در حبس دائم داشته میشود بنابر استحسان ست و نیز تعزیر نموده میشود چنانچه ذکر نموده اند این را مشائخ رح و شافعی رح گفته است که در مرتبه سوم بریده میشود دست چپ و در مرتبه چهارم بریده میشود پای راست او بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که دزدی نماید ببرید دست او را و اگر باز دزدی نماید باز ببرید پس اگر باز دزدی نماید بار سوم باز ببرید و باز اگر دزدی نماید بار چهارم باز ببرید و باز اگر دزدی نماید بار پنجم پس بکشید او را و هم تفصیل مطابق مذهب او مروی است از پیغمبر صلعم ف چنانچه ابو هریره روایت کرده است که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که دزدی نماید بریده میشود دست راست او و اگر بار دیگر دزدی نماید بریده میشود پای چپ او و اگر باز دزدی نماید بار سوم بریده میشود دست چپ او و اگر باز دزدی نماید بار چهارم بریده میشود پای راست او ص و بجهت آنکه دزدی نمودن بار سوم جنایت ست مثل دزدی اول

ل فوقها فتكون ادعى الى شرع الحد ولنا قول على رض فيه انى لا ستحيى من الله تعالى ان لا ادع له يدا يأكل بها
ويستنجى بها ورجلا يمشى عليها وبهذا حاج بقية الصحابة رض فحجهم فانعقد اجماعا ولانه اهلاك معنى لما فيه
من تفويت جنس المنفعة والحد زاجر ولانه نادر الوجود والزجر فيما يغلب بخلاف القصاص لانه
حق العبد فيستوفى ما امكن جبرا لحقه والحديث طعن فيه الطحاوى رح او نحمله على السياسة واذا كان
السارق اشل اليد اليسرى او اقطع او مقطوع الرجل اليمنى لم يقطع لان فيه تفويت جنس المنفعة
بطشا او مشيا وكذا اذا كانت رجله اليمنى شلاء لما قلنا وكذا ان كان ابهامه اليسرى مقطوعة او شلاء
او الاصبعان منها سوى الابهام لان قوام البطش بالابهام فان كانت اصبع واحدة سوى الابهام مقطوعة
او شلاء قطع لان فوت الواحدة لا يوجب خللا ظاهرا فى البطش بخلاف فوت الاصبعين لانهما تنزلان منزلة
الابهام فى نقصان البطش **قال** واذا قال الحاكم للحداد اقطع يمين هذا فى سرقة سرقها فقطع يساره عمدا او خطأ فلا شئ عليه
عند ابى حنيفة رح وقالا لا شئ عليه فى الخطاء ويضمن فى العمد وقال زفر رح يضمن فى الخطاء ايضا وهو القياس والمراد

بلکه فوق آنست پس بسبب دزدی سوم حد مشروع خواهد شد بطریق اولی و دلیل علمای ما رح یکی این ست
که علی رض فرموده ست در حق کسیکه دزدی نموده بود بار سوم که هر آئینه من حیای کنم از خدا تعالی در اینکه نگذارم او را دستی که بآن طعام
خورد و استنجا نماید و نگذارم پای را که مشی کند بآن و علی رض باین قول حجت آورد بر صحابه دیگر و غالب آمد بر آنها و آنها نیز قائل
شدند بقول علی رض پس اجماع منعقد شد بران و دوم این ست که بریدن دست چپ در بار سوم و بریدن پای راست در بار
چهارم اهلاک ست باعتبار معنی چه بسبب بریدن دست چپ در بار سوم فوت میشود یک جنس منفعت و حد مشروع ست برای
زجر نه برای اهلاک و سوم این ست که دزدیدن بار سوم نادر الوقوع ست و زجر مشروع ست در چیزی که کثیر الوقوع باشد
بخلاف قصاص **ف** در اطراف بدن **ص** چه آن حق عباد ست پس استیفای آن نماید بنده هر قدر که ممکن باشد
بجهت حق خود و حدیثیکه دلیل آورده ست آنرا شافعی رح پس آن مطعون ست چه دران طعن کرده ست طحاوی رح یا محمول ست
بر سیاست **مسئله ۲** - اگر دست چپ دزد شل باشد یا بریده یا پای راست او بریده یا شل باشد پس بریده نمیشود
دست راست او و نه پای چپ او چه اگر بریده شود فوت میشود جنس منفعت بطش یا مشی و همچنین دست راست دزد بریده
نمیشود در صورتیکه نر انگشت چپ شل باشد یا بریده یا دو انگشت دیگر سوای نر انگشت شل باشد یا بریده زیرا چه بغیر نر انگشت
قوت بطش حاصل نمیشود و در صورتیکه یک انگشت چپ سوای نر انگشت شل باشد یا بریده و پس بریده میشود دست راست
او زیرا چه بسبب نبودن یک انگشت سوای نر انگشت هیچ خلل واقع نمیشود در قوت بطش بخلاف وقتیکه دو انگشت نباشد
چه دو انگشت سوای نر انگشت بمنزله نر انگشت ست در وقت بطش پس بسبب فوت آن خلل واقع میشود در قوت بطش **مسئله**
اگر بگوید حاکم بجلاد که ببر دست راست این دزد را و ببرد جلاد مذکور دست چپ او را عمدا یا خطأ پس هیچ چیز لازم نمی آید بر جلاد
مذکور نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که در صورت عمد ضمان دست مذکور لازم می آید بران و در صورت خطا هیچ لازم
نمی آید بران و زفر رح گفته است که در صورت خطا نیز ضمان لازم می آید بران و همین موافق قیاس ست و باید دانست که مراد

بالخطأ فهو الخطأ في الاجتهاد اما الخطأ في معرفة اليمين واليسار لا يجعل عفوا وقيل
يجعل عذرا ايضا وله انه قطع يدا معصومة والخطأ في حق العباد غير موضوع فيضمنها قلنا انه
اخطأ في اجتهاده اذ ليس في النص تعيين لليمين والخطأ في الاجتهاد موضوع ولهما انه
قطع طرفا معصوما بغير حق ولا تأويل لانه تعمد الظلم فلا يعفى وان كان في المجتهدات
وكان ينبغي ان يجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابي حنيفة رح انه اتلف واخلف
من جنسه ما هو خير منه فلا يعد اتلافا كمن شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع وعلى هذا لو قطعه
غير الحداد لا يضمن ايضا هو الصحيح ولو اخرج السارق يساره وقال هذه يميني لا يضمن بالاتفاق لانه قطعه بامره

از خطا در اینجا خطا در اجتهاد است یعنی اجتهاد کرد در اینکه بریدن دست چپ نیز جائز است بنظر آنکه آیه قرآن که بنا بر آن دست دزد بریده
میشود مطلق است و تخصیص دست راست در آن مذکور نیست و اما اگر خطا کند در شناختن دست چپ و دست راست و بگوید که
من همین دست را دست راست دانسته ام پس این خطا عذر نیست زیرا چه جهل در چیزیکه مشهور است عذر نیست و بعضی گفته اند که این
خطا نیز عذر است و دلیل زفر رح اینست که جلاد مذکور بریده است دستی را که بریدن آن روا نیست و خطا در حق عباد معاف
نیست پس او ضامن آن خواهد شد و جواب آن اینست که جلاد مذکور خطا کرده است در اجتهاد خود بنا بر آنکه در آیه مذکور تعیین دست
راست مذکور نیست و خطا در اجتهاد معاف است و دلیل صاحبین رح اینست که جلاد مذکور در صورت عمد بناحق و بغیر تاویل
بریده است عضوی را که بریدن آن روا نیست چه او بقصد و عمد ظلم نموده است پس معاف نخواهد شد اگرچه در موضع اجتهاد باشد
و بایستی که قصاص واجب می شد ولیکن آن واجب نشد بلکه آن ممتنع است بنا بر شبهه اجتهاد و دلیل ابی حنیفه رح این است
که جلاد مذکور تلف کرده است عضوی را و خلف گذاشته است از جنس آن عضوی را که بهتر از آن است پس آن اتلاف شمرده
نمیشود چنانچه اگر گواهی دهد کسی بر شخصی باینکه فروخته است آن شخص فلان متاع خود را به بهائیکه مثل قیمت آن است و بعد از آن
رجوع نماید آنکس از گواهی خود ف پس بر آنکس هیچ لازم نمی آید چه او اگرچه تلف کرده است مال آن شخص را ولیکن بعوض آن
رسیده است بمالک آن مال چیزیکه مثل آن مال است بسبب گواهی مذکور همچنین در اینجا نیز ص وباید دانست که بنا بر دلیل
ابی حنیفه رح لازم می آید که اگر ببرد دست چپ دزد مذکور را غیر جلاد مذکور پس آن غیر نیز ضامن آن نشود و همین صحیح است و اگر
آن دزد برآرد دست چپ خود را و بگوید به جلاد مذکور که این دست راست من است و ببرد آنرا جلاد مذکور پس او ضامن آن نمیشود
نزد علمای ثلاثه رح زیرا چه او بریده است دست چپ آن دزد را بامر آن دزد و بعد از آن باید دانست که در صورتیکه جلاد مذکور دست چپ آن دزد را
عمدا ببرد پس بر دزد مذکور ضمان مال مسروق لازم نمی آید نزد علمای ثلاثه رح ف اما نزد صاحبین رح پس ظاهر است چه نزد ایشان در صورت عمد ضمان می آید بر جلاد مذکور پس
قطع دست مذکور حد سرقه واقع نخواهد شد و چون آن حد قائم نشد بر سارق پس او ضامن مال مسروق خواهد شد چه در مذهب ایشان جمع میان قطع دست و ضمان مال لازم نمی آید

ثم في العمد عنده عليه اي السارق ضمان المال لانه لم يقع حداً وفي الخطاء كذلك على هذه الطريقة

وعلى طريقة الاجتهاد لا يضمن ولا يقطع السارق الا ان يحضر المسروق منه فيطالب بالسرقة لان

الخصومة شرط لظهورها ولا فرق بين الشهادة والاقرار عندنا خلافاً للشافعي في الاقرار لان

الجناية على مال الغير لا تظهر الا بخصومته وكذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستيفاء من

القضاء في باب الحدود وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان يقطعوا السارق منهم

ولرب الوديعة ان يقطعه ايضاً وكذا المغصوب منه وقال زفر والشافعي رح لا يقطع

ص واما نزد ابی حنیفه رح پس بجہت آنکہ نزد او رح نیز بریدن دست مذکور حد سرقہ واقع نمی شود ف
وسقوط ضمان آن از ذمہ جلاد مذکور بجہت این نیست کہ بریدن دست مذکور حد واقع شدہ است بلکہ بجہت
آن ست کہ او گذاشتہ است بعوض آن دست دستے را کہ بہتر از آن ست ص چنانچہ مذکور شد و
در صورت خطا نیز ہمین حکم ست پس در ینصورت نیز بر سارق مذکور ضمان مال مسروق لازم مے آید
نزد ابی حنیفہ رح بنا بر یک وجہ و آن انیست کہ بریدن دست مذکور حد سرقہ واقع نمی شود و بنا بر وجہ دیگر ضمان
مال مسروق بر سارق مذکور نمی آید و آن وجہ دیگر این ست کہ بریدن دست مذکور حد سرقہ واقع میشود بنا بر اجتہاد جلاد
مذکور بہ نظر آیۂ قرآن کہ مطلق ہست چنانچہ سابق مذکور شد مسئلہ ۴ حکم کردہ نمیشود ببریدن دست دزد مگر وقتیکہ حاضر
شود مسروق منہ ف یعنی کسیکہ دزدیدہ شدہ است مال از نزد او ص و دعوی سرقہ نماید زیرا چہ خصومت شرط ظہور
دزدی ست و درین حکم ہیچ فرق نیست میان صورتیکہ دزدی ثابت شود باقرار دزد و میان صورتیکہ دزدی ثابت شود بگواہی
گواہان زیرا چہ جنایت بر مال غیر ظاہر نمیشود مگر بخصومت او و اینکہ مذکور شد نزد علمای ما رح ست و شافعی رح گفتہ ست در صورت
اقرار حضور مسروق منہ و دعوی سرقہ در کار نیست ف و باید دانست کہ در فتح القدیر مذکور ست کہ این مذہب مختار شافعی
رح نیست بلکہ مختار نزد او نیست کہ اقرار مانند بینہ است ص مسئلہ ۵ باید دانست کہ نزد علمای ما رح دست دزد
بریدہ نمیشود اگر غایب شود مسروق منہ در وقت بریدن دست دزد زیرا چہ استیفای حد از تتمہ قضای قاضی ست در باب
حدود مسئلہ ۶ اگر بدزد دکسی مال ودیعت را از نزد مودع یا مال مغصوب را از نزد غاصب یا مال ربوا را از نزد صاحب
ربوا باینطور کہ شخصی خرید کند بیست درم را بعوض دہ درم مثلاً و قبض کند آنرا و بدزدد کسی از نزد او آن بیست درم را کہ دہ درم
دران ربوا است پس آنہا را میرسد کہ خصومت نمایند و ببرند دست دزد مذکور و ہمچنین در صورت ودیعت و غصب میرسد مالک
ودیعت و مغصوب منہ را کہ خصومت نماید و ببرد دست دزد مذکور را و زفر و شافعی رح گفتہ اند کہ دست دزد مذکور بریدہ نمیشود

بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع
والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من
هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة
بالعين بدونه والشافعي رح بناه على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء في الاسترداد عنده وزفر رح يقول ولاية
الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة
موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة
معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه

بسبب خصومت غاصب ومودع وهمین اختلاف ست در صورتیکه بدزد دکسی مال را از نزد مستعیر ومستاجر ومضارب وبضاعت
گیرنده وقابض مال بقصد شرا ومرتهن وهرکسیکه مال در دست او باشد واو را محافظت آن میرسد ومالک نباشد ف چون
متولی وقف وپدر ووصی ص ودر مذکور تها دست دزد مذکور بریده میشود بسبب خصومت مالک آن مال مسروق لیکن
در صورت رهن بریده نمیشود دست دزد مذکور بسبب خصومت راهن مگر بشرطیکه مال مسروق موجود باشد در دست آن
دزد بعد از ادای دین مرتهن زیراچه راهن را حق به مطالبه آن نیست بدون ادای دین وباید دانست که قاعده نزد شافعی
رح اینست که مودع وغاصب ومستعیر وغیره را نمیرسد که خصومت نمایند برای واپس گرفتن مال وبنابرین قاعده میگوید
شافعی رح که دست دزد مذکور بریده نمیشود به سبب خصومت آنها وزفر رح میگوید که ولایت خصومت آنها را ثابت ست برای واپس
گرفتن مال بجهت ضرورت محافظت آن پس آن ولایت ظاهر نخواهد شد در حق بریدن دست دزد چه اگر بسبب خصومت آنها
دست دزد بریده شود محافظت مال فوت میشود ف واگر ضائع شود آن مال نزد دزد پس او ضامن آن مال نمیشود بعد از
بریده شدن دست او پس اگر بسبب خصومت آنها دست دزد بریده شود مال صاحب مال محفوظ نمی ماند بلکه ضائع می شود
ص وعلمای ما رح میگویند که دزدی فی نفسه موجب قطع ست وآن در صورت های مذکوره ظاهر وثابت ست نزد قاضی بحجت
شرعی بعد از خصومتیکه معتبرست مطلقاً نه بنابر ضرورت زیراچه خصومت آنها برای اظهار دزدی بجهت حاجت آنهاست بسوی
واپس گرفتن مال پس آن خصومت معتبرست مطلقاً مانند خصومت مالک چه اعتبار خصومت مالک برای اظهار دزدی بجهت آنست که او محتاج ست بسوی
واپس گرفتن مال از دزد تا آنچه مقصود از آن ست حاصل نماید واین معنی یافته میشود در خصومت مودع وغاصب ومستعیر وغیره چه آنها نیز محتاج اند
بسوی واپس گرفتن مال از دزد تا آنچه مقصود از آن ست حاصل نمایند زیراچه مستعیر ومستاجر محتاج ست بواپس گرفتن مال
از دزد تا انتفاع بگیرد بآن ومرتهن ومودع محتاج ست بواپس گرفتن مال از دزد تا بدهد آنرا بمالکش تا خلاص شود ذمه آنها
از عهده ضمان واز عهده التزام محافظت وهرگاه ثابت شد که خصومت آنها معتبرست مطلقاً مانند خصومت مالک پس قول [illegible]

وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يظهر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما
اذا حضر المالك وغاب المؤتمن فانه يقطع بخصومته فى ظاهر الرواية وان كانت
شبهة الاذن فى دخول الحرز ثابتة وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه فلم يكن له ولا لرب
السرقة ان يقطع السارق الثانى لان المال غير متقوم فى حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك
فلم تنعقد موجبة فى نفسها وللاول ولاية الخصومة فى الاسترداد فى رواية لحاجته اذ الرد واجب عليه

جواب آنچه گفته بود که اگر بسبب خصومت آنها دست دزد بریده شود محافظت مال فوت شود پس جواب آن این است
که سقوط عصمت ومحافظت مال درین صورت ضمنی وضروریست چه هرگاه ثابت شد که خصومت آنها مانند خصومت مالک است پس
بسبب خصومت آنها دست دزد بریده خواهد شد واز لوازم بریدن دست این است که عصمت مال مسروق ساقط شود پس
سقوط عصمت مال مذکور که ضمنی وضروریست معتبر نیست ف سوال ـ اگرچه خصومت آنها معتبر است ولیکن باید که تا مالک حاضر
نشود دست دزد مذکور بعد از خصومت آنها بریده نشود زیرا چه احتمال است که اگر مالک حاضر شود اقرار کند بانکه آن مال از آن
دزد مذکور است جواب ـ ص ـ این احتمال موهوم است پس آن معتبر نیست چنانچه احتمال موهوم معتبر نیست در صورتیکه حاضر باشد مالک وغایب باشد
مرتهن که نزد او نزد او دزدیده بود آن مال را چه دست او بریده میشود بسبب خصومت مالک بنا بر ظاهر روایت اگرچه احتمال
است که مرتهن مذکور حاضر شود وبگوید که من دزد مذکور را اذن داده بودم برای درآمدن درخانه که دران مال مذکور بود چه این
احتمال موهوم است مسئله ـ اگر بریده شود دست دزدی بسبب دزدیدن او مالی را وبعد ازان دزد دیگر بدزدد آن
مال را از نزد دزد مذکور پس نمیرسد آن دزد را ونه مالک آن مال را که ببرد دست دزد دوم را زیرا چه آن مال غیر متقوم است در
حق دزد اول لهذا اگر هلاک شود آن مال نزد او ضمان آن براو واجب نمیشود ف ونیز آن مال معصوم نیست درحق مالک
لهذا اگر هلاک شود آن مال نزد دزد اول نمیرسد مالک را که ضمان آن بگیرد ازو ص پس دزدی مذکور موجب بریدن
دست نیست وباید دانست که بنا بر یک روایت دزد اول را میرسد که واپس بگیرد آن مال را از دزد دوم بسبب آنکه او محتاج
است بسوی واپس گرفتن مال مذکور از دزد دوم تا او واپس دهد آن مال را بمالکش چه واپس دادن آن مال بمالکش
واجب است براو ف وبنا بر روایت دیگر دزد اول را نمیرسد که واپس بگیرد مال مذکور را از دزد دوم زیرا چه قبضه او بر آن مال صحیح نبود چه قبضه صحیح عبارت
از قبضه ملکیت یا قبضه ضمان یا قبضه امانت وقبضه دزد اول بر آن مال هیچیکی ازین قبضها نیست ودر فتح القدیر مذکور است که احسن درین صورت این است
که اگر مالک حاضر باشد بداند قاضی آن مال را باو وگرنه نزد خود امانت نگاه دارد وعلاوه آنرا از دزد اول وگذارد آنرا نزد دزد دوم زیرا چه خیانت آن ظاهر شده است

ولو سرق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعد ما درئ الحد بشبهة يقطع بخصومة الاول لان سقوط
التقوم ضرورة القطع ولم يوجد فصار كالغاصب ومن سرق سرقة فردها على المالك قبل الارتفاع
الى الحاكم لم يقطع وعن ابي يوسف رح انه يقطع اعتبارا بما اذا ردّه بعد المرافعة وجه الظاهر ان
الخصومة شرط لظهور السرقة لان البينة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت
الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقى تقديرا واذا قضى
على رجل بالقطع في سرقة فوهبت له لم يقطع معناه اذا سلمت اليه وكذلك اذا باعها المالك
اياه وقال زفر والشافعي رح يقطع وهو رواية عن ابي يوسف رح لان السرقة قد تمت انعقادا
وظهورا وبهذا العارض لم يتبين قيام الملك وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من
القضاء في هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستيفاء اذ القضاء للاظهار والقطع
حق الله تعالى وهو ظاهر عنده واذا كان كذلك يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء

ص — اگر دزدید دزد دوم آن مال را پیش از بریده شدن دست دزد اول یا بعد از آنکه حد سرقه ساقط شود از وبه سبب شبهه پس درینصورت
بریده میشود دست دزد دوم بسبب خصومت دزد اول زیراچه آن مال درینصورت متقوم ست در حق دزد اول چه آن مال غیر متقوم نمیشود
درحق او مگر به سبب بریده شدن دست او و درینصورت دست او بریده نشده است پس دزد اول درینصورت مانند غاصب ست مسئله —
اگر واپس دهد دزد مال دزدی را بمالکش پیش از آنکه دعوی آن نماید مالک و ببرد قضیه آنرا پیش حاکم پس بنا بر ظاهر روایت بریده نمیشود
دست دزد مذکور و از ابی یوسف رح مرویست که دست او بریده میشود درصورت مذکوره بنا بر قیاس آن بر صورتیکه واپس دهد مال را بمالکش بعد از
مرافعت و وجه ظاهر روایت اینست که خصومت شرط ظهور دزدی ست زیراچه دزدی ظاهر نمیشود مگر به بینه و بینه حجت گردانیده نشده است مگر برای
قطع خصومت و قطع خصومت بدون تحقق خصومت متصور نیست پس ثابت شد که خصومت شرط ظهور دزدی ست و درصورت مذکوره خصومت
منقطع شده است به سبب رسیدن مال بمالکش چه همین مقصود ست از خصومت و آن حاصل گشت پس شرط ظهور دزدی یافته نمیشود در صورت
مذکوره پس دزدی ظاهر نشد و هرگاه دزدی ظاهر نشد دست دزد مذکور بریده نخواهد شد چه دست دزد بریده نمیشود بدون ظهور دزدی او بخلاف آنکه
دزد اگر واپس دهد مال را بمالکش بعد از مرافعت و بعد از اقامت بینه چه درینصورت دست دزد بریده میشود زیراچه خصومت بانتها رسیده است
پس این خصومت بعد از واپس دادن مال باقی شمرده میشود در وقت بریدن دست آن دزد مسئله ۹ — اگر حکم کند قاضی به بریدن دست
دزدی و بعد از ان بگیرد آن مال دزدیده را مالکش و هبه و تسلیم کند آنرا بآن دزد پس دست او بریده نمیشود و همچنین اگر بفروشد آنرا بدست دزد
مذکور و زفر و شافعی رح گفته اند که دست دزد مذکور بریده میشود و این یک روایت ست از ابی یوسف رح زیراچه درصورت مذکور دزدی آن دزد
تمام و ظاهر شده است و به سبب هبه یا بیع مذکور ظاهر نمیشود که دزد مذکور مالک آن مال ست در وقت دزدیدن آن پس این هبه و بیع موجب شبهه
نیست و علمای ما رح میگویند که امضا یعنی استیفای حد که قطع دست ست مثلا از تتمه قضای قاضی ست درین باب زیراچه درین باب حاجت نیست
باینکه بزبان بگوید قاضی که حکم نمودم چه این گفتن برای اظهار حق ست و اعلام آن بصاحب حق و حد که بریدن دست سارق ست حق الله ست و آن ظاهر ست نزد
صاحب حق که الله تعالی ست و هرگاه چنین شد پس قیام خصومت شرط نموده خواهد شد در وقت استیفای حد مذکور و درصورت مذکوره خصومت یافته نشد در وقت استیفای

وصار کما اذا ملکہا منہ قبل القضاء **قال** ولذلک اذا انتقصت قیمتہا من النصاب یعنی قبل الاستیفاء بعد القضاء وعن محمد رح انہ یقطع وہو قول زفر رح والشافعی رح اعتبارا بالنقصان فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطا یشترط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی العین لانہ مضمون علیہ فکمل النصاب عینا ودینا کما اذا استہلک کلہ اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا واذا ادعی السارق ان العین المسروقة ملکہ سقط القطع عنہ وان لم یقم بینة معناہ بعد ما شہد الشاہدان بالسرقة وقال الشافعی رح لا یسقط بمجرد الدعوی لانہ لا یعجز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہة دارئة وتتحقق بمجرد الدعوی للاحتمال ولا معتبر بما قال بدلیل صحة الرجوع بعد الاقرار واذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدہما ہو مالی لم یقطعا لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبہة فی حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارہما علی الشرکة فان سرقا ثم غاب احدہما وشہد الشاہدان علی سرقتہما قطع الآخر فی قول ابی حنیفة رح الآخر وہو قولہما وکان یقول اولا لا یقطع لانہ لو حضر ربما یدعی الشبہة

پس چنان شد کہ مالک آن مال گردد آن دزد را پیش از قضای قاضی **مسئلہ ۱۰** - اگر قیمت مال دزدیده کم گردد از نصاب سرقہ کہ دہ درم است بسبب کمی نرخ پیشتر از استیفای حد بعد از قضای قاضی پس دست دزد بریده نمیشود و از محمد رح مرویست کہ دست او بریده میشود و ہمین قول زفر و شافعی رح ست بنا بر قیاس اینصورت بر صورتیکہ ناقص شود چیزی از عین مال دزدیده **ف** باین طور کہ مثلاً دزدیده باشد دزدی دہ درم کسی را و بعد از ان یک درم از ان ضائع شود و درینصورت دست دزد بریده میشود پس ہمچنین درینجا نیز **ص** وعلمای ما رح میگویند کہ کمال نصاب سرقہ ہرگاه شرط قطع دست ست پس قیام آن شرط ہم خواہد در وقت استیفای حد مذکور بنا بر انچہ مذکور شد کہ استیفای حد از تمام قضای قاضی ست بخلاف آنکہ اگر ناقص شود چیزی از عین مال دزدیده درینصورت نصاب مذکور کم نگردیده است زیرا چہ ضمان آن چیز بر سارق لازم ست چنانچہ اگر کل مال دزدیده ہلاک شود اما نقصان قیمت بسبب کمی نرخ پس ضمان آن نیست پس فرق میان این و آن ظاہر شد **مسئلہ ۱۱** - اگر بعد از گواہی گواہان باینکہ او دزدی نموده ست آن مال را دعوی کند دزد کہ این مال مملوک من ست دست او بریده نمیشود اگرچہ آن دزد بینہ را قائم نکند بر دعوی خود و شافعی رح گفتہ کہ حد سرقہ ساقط نمیشود بمجرد دعوی مذکور زیرا چہ ہر دزد میتواند کہ دعوی نماید باین کہ آن مال مملوک من ست و اگر بمجرد دعوی مذکور حد سرقہ ساقط شود سد باب حد لازم می آید و علمای ما رح میگویند کہ شبہہ موجب سقوط حد ست و آن متحقق ست بمجرد دعوی چہ دعوی احتمال صدق دارد و انچہ شافعی رح گفتہ است کہ ہیچ دزدی از دعوی مذکور عاجز نیست پس آن معتبر نیست بجہت آنکہ رجوع و انکار بعد از اقرار صحیح ست با وجود ہر مقر میتواند کہ انکار کند بعد از اقرار **مسئلہ ۱۲** - اگر اقرار بدزدی نمایند دو کس و بعد ازان بگوید یکی از انہا کہ این مال منست پس دست ہیچ یکی از اینہا بریده نمیشود بجہت آنکہ رجوع معتبر و صحیح ست در حق رجوع کننده پس آن صورت شبہہ ہست در حق دیگر زیرا چہ دزدی درصورت مذکوره ثابت میشود باقرار ہردو بر سبیل شرکت پس فعل ہردو یک ست و اگر دزدی نمایند دو کس و بعد ازان غائب شود یکی از انہا وگواہی دہند دو گواه بدزدی ہردو بر حاضر پس دست دزد حاضر بریده میشود بنا بر قول اخیر ابی حنیفہ رح و ہمین قول صاحبین رح ست و ابو حنیفہ رح اول قائل بود باینکہ دست آن دزد حاضر بریده نمیشود زیرا چہ اگر آن غائب حاضر شود احتمال ہست کہ دعوی نماید امری را کہ موجب شبہہ است

وجه قوله الآخر ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فيبقى معدوما والمعدوم لا يورث الشبهة ولا يعتبر توهم حدوث الشبهة على ما مر واذا اقر العبد المحجور عليه بسرقة عشرة دراهم بعينها فانه يقطع ويرد السرقة الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يقطع والعشرة للمولى وقال محمد رح لا يقطع والعشرة للمولى وهو قول زفر رح ومعنى هذا اذا كذبه المولى ولو اقر بسرقة مال مستهلك قطعت يده ولو كان العبد ماذونا له يقطع في الوجهين وقال زفر رح لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له يواخذ بالضمان والمال لصحة اقراره به لكونه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمي ثم يتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تهمة في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمد رح في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فبقي مال المولى ولا قطع على العبد في سرقة مال المولى يؤيده ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسمع الخصومة فيه بدون القطع

دوجه قول اخیر ابی حنیفه رح اینست که غیبت مانع ثبوت سرقه است در حق غائب ف یعنی قضای قاضی بر غائب جائز نیست ص پس آن سرقه غائب گویا معدوم است و معدوم مورث شبهه نمیشود و توهم حدوث شبهه معتبر نیست بنا بر آنچه سابق مذکور شد مسئله ۱۲۱- اگر اقرار کند بنده محجور بآنکه دزدیده است این ده درم را که موجود دست پس دست او بریده میشود و مال واپس داده میشود به مسروق منه و این نزد ابی حنیفه رح ست و ابو یوسف رح گفته است که دست او بریده میشود و آن ده درم از ان خواجه او میگردد و محمد رح گفته است که دست او بریده نمیشود و آن ده درم از آن خواجه اوست و همین قول زفر رح ست و این همه وقتی ست که تکذیب او نماید خواجه او و اگر اقرار کند بنده مذکور بآنکه دزدیده است مالی را که موجود نیست بلکه مستهلک شده است پس دست او بریده میشود نزد جمیع علمای ما رح که مذکور شدند و اگر بنده مذکور ماذون باشد پس دست او بریده میشود در جمیع صورت و بقول زفر رح بریدن دست واجب نمیشود در هیچ یکی از صورتهای مذکوره زیرا چه قاعده نزد زفر رح اینست که اقرار بنده بحدود و قصاص صحیح نیست بجهت آنکه آن اقرار وارد میشود بر ذات او یا بر اطراف بدن او و ذات او و اطراف او مال خواجه اوست پس آن اقرار اقرار است بر غیر و اقرار بر غیر مقبول نیست ولیکن مواخذه نموده میشود از بنده ماذون بآنکه ضمان آنمال دزدیده بدهد اگر آن مال مستهلک شده باشد و اگر آن موجود باشد گفته میشود باو که همان مال بده چه اقرار او صحیح ست بآن مال بسبب آنکه بنده ماذون مذکور مسلط است بر اقرار مال مذکور از جانب خواجه خود و اما بنده محجور پس اقرار او بمال نیز صحیح نیست و علمای ما رح میگویند که اقرار او بحدود صحیح ست بجهت آنکه او آدمی ست و بعد از ان آن اقرار متعدی میشود بسوی مالیت به تبعیت پس اقرار او بآن جهت نیز صحیح میشود که مال ست و نیز بنده متهم نیست در اقرار نمودن بحد زیرا چه اقرار مذکور مشتمل ست بر ضرر او ف چه دست او بریده میشود و بنا بر اقرار مذکور ص و چنین اقرار مقبول ست بر غیر و دلیل محمد رح در صورتیکه بنده مذکور محجور باشد اینست که اقرار او بمال باطل ست لهذا صحیح نیست اقرار او بغصب پس آن مال که در دست بنده محجور ست مال خواجه ویست و دست بنده بریده نمیشود بسبب دزدیدن مال خواجه و مؤید قول محمد رح اینست که مال اصل ست در دعوی دزدی و بریدن دست دزد تابع آن ست لهذا مسموع میشود خصومت در مال بدون بریدن دست دزد ف یعنی صاحب مال اگر دعوی مال نماید نه دعوی قطع دست پس دعوی خصومت او مسموع ست

ویثبت المال دونه وفی عکسه لاتسمع ولایثبت واذا بطل فیما هو الاصل بطل فی التبع بخلاف المأذون لان اقراره بالمال الذی فی یده صحیح فیصح فی حق القطع تبعا ولابی یوسف رح انه اقر بشیئین بالقطع وهو علی نفسه فیصح علی ماذکرناه وبالمال وهو علی المولی فلایصح فی حقه فیه والقطع یستحق بدونه کما اذا قال الحر الثوب الذی فی ید زید سرقته من عمرو وزید یقول هو ثوبی یقطع ید المقر وان کان لایصدق فی تعیین الثوب حتی لایؤخذ من زید ولابی حنیفة رح ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما بینا فیصح بالمال بناء علیه لان الاقرار یلاقی حالة البقاء والمال فی حالة البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصمة المال باعتباره ویستوفی القطع بعد استهلاکه بخلاف مسئلة الحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لایجب بسرقة العبد مال المولی فافترقا ولو صدقه المولی یقطع فی الفصول کلها

ص وهمچنین ثابت میشود مال بدون قطع ف درصورتیکه گواهی دهند یک مرد و دو زن وهمچنین ثابت میشود مال بدون قطع درصورتیکه اقرار بدزدی نماید دزد وبعد ازان رجوع وانکار آن کند ص واگر امر برعکس باشد مسموع نیست ف یعنی اگر بگوید صاحب مال که من میخواهم که دست او بریده شود ومال نمیخواهم پس این مسموع نیست ص وهمچنین ثابت نمیشود قطع دست بدون ثابت شدن مال ف پس ظاهر شد که مال درین باب اصل ست وقطع دست تابع ص وهرگاه اقرار بنده مجبور صحیح نیست در اصل که مال ست پس اقرار او صحیح نخواهد شد در حق قطع دست که تابع آنست بخلاف بنده ماذون چه اقرار او بمالیکه در دست اوست صحیح پس صحیح خواهد شد اقرار او در حق قطع دست که تابع آنست ودلیل ابی یوسف رح اینست که درصورت مذکوره بنده مجبور اقرار نموده است بدو چیز یکی قطع دست واین اقرار او بر ذات اوست بنابرانچه سابق مذکور شده است که او آدمی ست پس این اقرار صحیح خواهد بود دوم مال واین اقرار بر خواجه اوست پس این اقرار صحیح نخواهد شد در حق خواجه او وقطع دست واجب میشود بدون مال چنانچه اگر اقرار کند حر بدزدی نمودن پارچه که در دست زید ست بانطور که بگوید دزدی نموده ام من این پارچه را از نزد عمرو وزید بگوید که این پارچه من ست پس بریده میشود دست این مقر اگرچه اقرار او مقبول نیست دران پارچه لعینه لهذا گرفته نمیشود آن پارچه از زید وابوحنیفه رح میگوید که اقرار بنده مجبور بحد سرقه صحیح ست بنابرانچه مذکور شد که او آدمی ست پس صحیح خواهد شد اقرار او بمال بنا بر صحت اقرار او بحد سرقه زیرا چه اقرار مذکور در حالت بقاست نه در حالت ابتدای سرقه ومال در حالت بقای آن تابع قطع دست ست لهذا عصمت آن مال ساقط میشود باعتبار قطع دست واستیفای قطع دست نموده میشود بعد از استهلاک مال مذکور بخلاف مسئله حر که مذکور شد چه دران قطع دست واجب ست نه استرداد مال بجهت آنکه دست دزد بریده میشود بسبب دزدیدن مال از نزد مودع آن ف پس جائز ست که پارچه مذکور از آن زید باشد وحر مذکور دزدیده باشد آنرا از نزد عمرو که مودع آنست ص واما درصورتیکه بدزدد بنده مال خواجه خود را پس بسبب آن دست او بریده نمیشود پس فرق ظاهر شد میان این ومیان مسئله حر ف وانچه مذکور شد وقتی ست که خواجه بنده مذکور تکذیب او نماید در اقرار او ص واگر خواجه تصدیق او نماید پس دست او بریده می شود در جمیع صورتها

لزوال المانع **قال** واذا قطع السارق والعين قائمة في يده ردت الى صاحبها لبقائها على ملكه وان كانت مستهلكة لم يضمن وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رح وهو المشهور وروى الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي رح يضمن فيهما لانهما حقان قد اختلف سبباهما فلا يمتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم او شرب خمر مملوكة للذمي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه

بسبب زائل شدن مانع آن **ف** که حق خداست **ص** مسئله ۱۴- اگر بعد از بریده شدن دست دزد عین مال دزدیده موجود باشد در دست دزد مذکور پس آن مال داده میشود بمالکش چه آن مال هنوز در ملک او باقی ست و اگر آن مال باقی نباشد در دست دزد مذکور پس ضمان آن بر او لازم نیست نه در صورت هلاک و نه در صورت استهلاک و این یک روایت ست ابی یوسف رح از ابی حنیفه رح و همین مشهور ست و حسن رح روایت کرده است از ابی حنیفه رح که ضمان آن واجبست در صورت استهلاک و شافعی رح گفته که در هر دو صورت ضمان آن واجبست **ف** و بسبب بریده شدن دست دزد ضمان مال ساقط نمیشود **ص** زیرا چه قطع دست و ضمان مال هر دو حق ست و سبب هر یک علحده است چه قطع دست حق شرع ست و سبب آن انیست که او باز نماند از ارتکاب چیزیکه منع نموده بود شارع وی را از ارتکاب آن و ضمان مال حق عباد ست و سبب آن گرفتن مال ست پس هر دو واجب خواهد شد چنانچه اگر هلاک کند کسی صیدی را که مملوک انسانی ست در حرم یا بخورد خمر را که مملوک ذمی ست **ف** پس در صورت اول جزاء و ضمان مال هر دو لازم می آید و در صورت دوم حد شرب و ضمان مال هر دو لازم می آید همچنین درینجا نیز **ص** دو دلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که ضمان نیست بر دزد بعد از بریده شدن دست او و دوم انیست که وجوب ضمان منافی قطع دست ست زیرا چه اگر ضمان مال دزدیده واجب شود بر دزد پس او بسبب دادن ضمان مالک آن خواهد شد از وقتیکه گرفته بود آنرا بطریق استناد و درین هنگام ظاهر خواهد شد که او گرفته است مال خود را پس قطع دست او ممتنع خواهد شد و حال آنکه قطع دست واجبست باجماع پس ضمان مال واجب نخواهد شد چه این منافی آنست و دلیل سوم انیست که عصمت مال مذکور در سرقه ساقط میشود یعنی معصوم نمیماند بجهت حق عباد چه اگر آن مال معصوم ماند بجهت حق عباد پس آن مال فی نفسه مباح میشود و حرام نمیشود مگر بجهت حق عباد **ف** و این حرمت لغیره است نه حرمت لعینه **ص** و چیزیکه مباح ست فی نفسه بموجب حد نمیشود پس لازم می آید که قطع دست او واجب نشود بسبب شبهه اباحت و حال آنکه قطع دست او واجبست باجماع پس ثابت شد که مال مذکور در حالت سرقه حرام لعینه میگردد بجهت حق شرع مانند مردار و ضمان مردار واجب نیست ولیکن سقوط عصمت مال مذکور در حق استهلاک ظاهر نمیشود چه استهلاک فعل دیگر ست غیر سرقه و ضرور نیست که سقوط عصمت مال مذکور در حق آن نیز اعتبار نموده شود

ولكن الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره ووجه المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المماثلة قال

ومن سرق سرقات فقطع في احدها فهو لجميعها ولا يضمن شيئا عند ابي حنيفة رح وقالا يضمن كلها الا التي قطع لها ومعنى المسئلة اذا حضر احدهم فان حضروا جميعا وقطعت يده لخصومتهم لا يضمن شيئا بالاتفاق في السرقات كلها لهما ان الحاضر ليس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبين فلم يقع القطع لها

و همچنین شبهه اباحت اعتبار نموده میشود در چیزیکه سبب قطع دست ست اعنی سرقه نه در غیر آن که استهلاک ست **ف** در بعض نسخ ست آنچه روایت کرده است آنرا حسن رح از ابی حنیفه رح که در صورت استهلاک ضمان مال واجب میشود **ض** و وجه روایت مشهور اینست که استهلاک اتمام مقصود ست **ف** چه مقصود از دزدیدن مال استهلاک آنست **ص** پس شبهه اباحت مذکوره اعتبار نموده خواهد شد در آن **ف** پس ضمان آن لازم نخواهد شد چه او گویا مال مباح را هلاک کرده است **ص** و همچنین سقوط عصمت مال مذکور نیز اعتبار نموده میشود در حق ضمان **ف** در صورت استهلاک **ص** چه سقوط عصمت آن درینصورت از لوازم سقوط آنست در صورت هلاک **ف** اعنی عصمت مال مذکور درینصورت نیز ساقط ست و معصوم نیست تا ضمان آن لازم آید چنانچه در صورت هلاک نیست **ص** چه اگر عصمت مال مذکور در صورت استهلاک فقط باقی ماند و ضمان آن واجب گردانیده شود پس مماثلت فوت میشود میان مال مضمون که مال دزدی ست و میان مالیکه ضمان آنست **ف** چه این مال معصوم ست بجهت حق عباد در حالت هلاک و استهلاک حتی اگر غصب کند آنرا کسی ضامن آن میشود خواه هلاک شود آن مال یا هلاک و تصرف کند آنرا غاصب و مال مضمون که مال دزدی ست معصوم ست بجهت حق عباد در صورت استهلاک فقط و مماثلت نیست میان مالیکه معصوم ست در یک حالت فقط و مالیکه معصوم ست در هر حال و حال آنکه مماثلت میان مال مضمون و میان ضمان آن لازم ست پس ثابت شد که در صورت استهلاک نیز عصمت مال مذکور ساقط ست و ضمان آن واجب نیست چنانچه در صورت هلاک **ص** **مسئله ۱۵** اگر شخصی چند بار دزدی نمود و لبعد از آن دست او بریده شد بسبب یک دزدی پس آن بمقابل همه دزدیها واقع میشود و ضمان مال هیچ یکی از دزدیهای مذکوره لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که دزد مذکور ضامن مال جمیع دزدیها میشود مگر دزدیکه بسبب آن دست او بریده شده ست و این در صورتی ست که یکی از صاحبان مال حاضر شود و اگر جمیع آنها حاضر شوند و دست آن دزد بریده شود بسبب خصومت جمیع آنها پس درینصورت دزد مذکور ضامن هیچ چیز نمیشود برای هیچ یکی از آنها باتفاق همه علماء و دلیل صاحبین رح اینست که حاضر نائب غائب نیست و خصومت صاحب مال برای اثبات دزدی ضرور ست تا ظاهر شود دزدی و در صورت مذکوره خصومت از جانب غائبان یافته نشد پس دزدی آن دزد در حق آنها ظاهر نشد پس قطع دست دزد مذکور بسبب دزدی مال آنها نشد

فبقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضي اما الوجوب بالجناية فاذا استوفى فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت النصب كلها لواحد فخاصم في البعض

باب ما يحدث السارق في السرقة

ومن سرق ثوبا فشقه في الدار بنصفين ثم اخرجه وهو يساوي عشرة دراهم قطع وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة و تملك المضمون وصار كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه خيار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك يثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد ومثله لا يورث الشبهة

پس اموال آنها معصوم باند ف لهذا ضمان آن واجب خواهد شد ص ودلیل ابی حنیفه رح اینست که بمقابل جمیع آن دزدیها قطع واحد واجب ست بجهت حق الله تعالی زیرا چه در حدود تداخل واجب ست ف بقدر امکان اعنی اکتفا نموده میشود بحد واحد ص وخصومت شرط ظهور سرقه است نزد قاضی ف وآن یافته شد واما وجوب حد سرقه پس آن بسبب جنایت ص پس هرگاه قاضی استیفای حد واحد نمود پس استیفا کرد چیزیرا که واجب بود بتمامه آیا نمی بینی که نفع آن که انزجارست بسوی جمیع آنها عاید و راجع ست پس آن قطع واحد بمقابل جمیع آن دزدیها واقع ست ف لهذا ضمان مال هیچ یکی ازان دزدیها لازم نخواهد بود ص وهمین اختلاف ست درصورتیکه بدزد دزدی بارها مال یک کس را هربار بقدر نصاب وآن کس بجهت یکبار خصومت نماید ف وبسبب آن دست دزد مذکور بریده شود اعنی نزد ابی حنیفه رح براو ضمان مال هیچ یکی از دزدیهای دیگر لازم نمی آید ونزد صاحبین رح براو ضمان مال دزدیهای دیگر لازم می آید والله اعلم ص

باب دربیان تصرفات دزد در مال مسروق مسئله - اگر بدزد دزدی پارچه دوپاره کند آنرا در اندرون سرای صاحب پارچه وبعد ازان بیرون آن سرای ببرد آن او وحال آنکه قیمت آن پارچه بعد از پاره کردن ده درم ست پس دست آن دزد بریده میشود وازابی یوسف رح مرویست که دست او بریده نمیشود زیرا چه دزد مذکور هرگاه پاره کرد آن پارچه را پس سبب ملک او دران یافته شد وآن خرق فاحش ست چه خرق فاحش از اسباب ملک ست بجهت آنکه بسبب خرق فاحش براو ضمان قیمت آن واجب میشود پس مضمون مملوک او میگردد بعد از دادن ضمان و دزد مذکور هرگاه بعد از پاره کردن آن پارچه بیرون کرده است آنرا از سرای صاحب پارچه پس درینصورت دزدی متحقق نشد چه دزد مذکور بیرون کرده است از سرای مذکور چیزیراکه دران سبب ملک او یافته شده است ودرینصورت دست دزد بریده نمیشود چنانچه بریده نمیشود درصورتیکه مشتری بدزدد مبیعی راکه دران خیار بائع ست ف چه سبب ملک که شرا است یافته شده است دران همچنین درینجا نیز ص وابو حنیفه ومحمد رح می گویند که گرفتن آن مع خرق فاحش سبب وجوب ضمان ست نه سبب ملک وجز این نیست که ملک ثابت می شود بعد از ادای ضمان بجهت آنکه اگر ملک ثابت نشود مجتمع می شود بدل ومبدل هردو در ملک واحد ومثل این صورت شبهه

كتنس الاخذ وكذا اذا سرق البائع معيبا باعه بخلاف ما ذكر لان البيع موضوع لافادة الملك
وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة
وترك الثوب عليه لا يُقطع بالاتفاق لانه ملكه مستندا الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه
بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا فان كان يسيرا يقطع بالاتفاق
لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة وان سرق شاة فذبحها ثم اخرجها
لم يقطع لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه ومن سرق ذهبا او فضة يجب فيه القطع فصنعه
دراهم او دنانير قطع فيه وترد الدراهم والدنانير الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة
وقالا لا سبيل للمسروق منه عليهما واصله في الغصب فهذه صنعة متقومة عندهما خلافا له

مانند گرفتن نقط بدون خرق ف یعنی مجرد گرفتن نیز گاهی سبب ملک میگردد و بعد از ادای ضمان و همچنین صورت شبهه نیست پس همچنین گرفتن مع
خرق که سبب وجوب ضمان ست و بعد از ادای ضمان سبب ملک میگردد صورت شبهه نخواهد شد ص و نظیر مسئله مذکوره این ست که اگر بدزدد
بائع از نزد مشتری مبیع معیوب را که بدست او فروخته بود ف پس دست او بریده میشود اگرچه سبب رد آن مبیع که عیب ست بالآخره سبب
ملک بائع میگردد و متحقق ست و همچنین دست او بریده میشود پس همچنین درینجا نیز ص بخلاف آنچه ذکر کرد آنرا ابو یوسف رح ف اگر
مشتری بدزدد مبیعی را که دران خیار بائع ست ص زیراچه بیع موضوع ست برای افادهٔ ملک و باید دانست که این اختلاف در صورتی ست
که اختیار کند صاحب پارچه که بگیرد آن پارچه را مع ضمان نقصان و اگر اختیار کند که بگذارد پارچه مذکور را و ضمان بگیرد از دزد مذکور قیمت آنرا
پس درین صورت دست او بریده نمیشود باتفاق جمیع علمای ما رح زیراچه دزد مذکور مالک آن پارچه میگردد از وقت گرفتن آن لطریق استناد
پس چنان شد که هبه کند مالک بدزد مال دزدیده را چه دست او بریده نمیشود بسبب شبهه ملک همچنین درینجا نیز و این همه که مذکور شد وقتی ست که
بسبب خرق نقصان فاحش شده باشد و اگر نقصان قلیل باشد پس دست آن دزد بریده میشود باتفاق جمیع علمای ما رح زیراچه درین صورت
یافته نمیشود سبب ملک چه درین صورت مالک نمیرسد که بگیرد جمیع قیمت را بطریق ضمان مسئله ٢ اگر بدزد شخصی گوسفندی را و بعد از ان ذبح کند آنرا و بعد از ان
مالک و بعد از ان بیرون برد آنرا از سرای مذکور پس دست او بریده نمیشود زیراچه درین صورت دزدی مذکور بالآخره دزدی گوشت ست
و بسبب دزدیدن گوشت دست دزد بریده نمیشود مسئله ٣ اگر دزدید کسی آنقدر طلا و نقره را که بسبب دزدیدن آن دست
بریده می شود و بعد از ان درهم و دینار ساخت آنرا پس دست او بریده می شود و آن درهم و دینار واپس داده میشود بمسروق منه
و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که مسروق منه را نمیرسد که بگیرد آن درهم و دینار را و اصل این مسئله در باب
غصب ست ف یعنی اگر غصب کند کسی درهم یا دینار را و بعد از ان زیوری سازد از ان چون سوار مثلا پس حق مالک از ان
منقطع میگردد نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه رح و همچنین درصورت مذکوره بسبب ساختن درهم و دینار از طلا و نقره
حق مسروق منه منقطع میشود نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه رح ص و سر آن این ست که صنعت مذکوره متقوم ست نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه

ثم وجوب الحد لا يشكل على قوله لانه لا يملكه وقيل على قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل يجب لانه صار بالصنعة شيئا آخر فلم يملك عينه فان سرق ثوبا فصبغه احمر قطع ولم يؤخذ منه الثوب ولم يضمن قيمة الثوب وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يؤخذ منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالغصب والجامع بينهما كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة ومعنى حتى لو اراد اخذه مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك في الثوب قائم صورة لا معنى الا ترى انه غير مضمون على السارق بالهلاك فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق كل واحد منهما قائم صورة ومعنى فاستويا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالك لما ذكرنا وان صبغه اسود اخذ منه في المذهبين يعني عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف رح هذا والاول سواء لان السواد زيادة عنده كالحمرة وعند محمد رح زيادة ايضا كالحمرة ولكنه لا يقطع حق المالك

وبعد ازان باید دانست که در بریدن دست دزد در صورت مذکوره بنابر قول ابی حنیفه رح هیچ اشکال نیست زیرا چه دزد مذکور مالک آن درهم و دینار نشده اما بنابر قول صاحبین رح پس بعضی گفته اند که بریدن دست او در صورت مذکوره واجب نیست زیرا چه دزد مذکور مالک آن درهم و دینار شده است پیش از بریدن دست او و بعضی گفته اند که بریدن دست آن دزد در صورت مذکوره نزد صاحبین رح نیز واجب ست زیرا چه آن طلا و نقره بسبب صنعت مذکوره چیز دیگر گشته است و دزد مذکور مالک آن چیز دیگر شده است نه مالک عین آن مال دزدیده که طلا و نقره است پس دست او بریده خواهد شد

مسئله ۴ - اگر بدزدد کسی پارچه و رنگ سرخ کند آنرا و بعد ازان دست او بریده شود بسبب دزدیدن پارچه مذکور پس آن پارچه واپس گرفته نمیشود ازو و نگرفته میشود ازو قیمت آن بطریق ضمان و این نزد شیخین رح ست و محمد رح گفته است که آن پارچه سرخ گرفته میشود ازو و داده میشود باو انچه زیاده شده است قیمت آن بسبب رنگ مذکور چنانچه اگر غصب کند کسی پارچه را **ف** و بعد ازان رنگ سرخ کند آنرا پس آن پارچه واپس گرفته میشود ازو و داده میشود باو انچه قیمت آن زیاده شود بسبب رنگ مذکور **ص** لعلت آنکه پارچه اصل ست و موجود ست و رنگ تابع آنست لهذا ترجیح داده میشود جانب صاحب پارچه را پس آن پارچه باو داده میشود و قیمت رنگ بغاصب مذکور و همچنین دریجا نیز زیرا چه علت مذکوره دریجا نیز یافته میشود و دلیل شیخین رح انیست که رنگ موجود و قائم ست از روی صورت و معنی لهذا اگر بگیرد آن پارچه رنگین را صاحب پارچه ضامن میشود چیزی را که بسبب رنگ زیاده شده است و حق مالک پارچه قائم ست در صورت آن پارچه فقط نه در معنی آن **ف** که عبارت ست از مالیت آن **ص** زیرا چه اگر آن پارچه هلاک شود پس ضمان آن لازم نمی آید بر دزد مذکور و هرگاه چنین شد پس ترجیح داده خواهد شد جانب دزد مذکور بخلاف صورت غصب چه دران حق هر واحد از غاصب و مالک موجود و قائم ست از روی صورت و معنی و باین جهت هر دو برابر اند پس ترجیح داده خواهد شد جانب مالک بالوجهی که ترجیح داد آنرا محمد رح **ف** و اینکه مذکور شد وقتی ست که دزد مذکور رنگ سرخ کرده باشد پارچه مذکور را **ص** و اما اگر رنگ سیاه کند آنرا پس آن پارچه سیاه گرفته میشود ازو نزد ابی حنیفه و محمد رح و نزد ابی یوسف رح اینصورت و صورت اول هر دو برابر ست زیرا چه رنگ سیاه نزد ابو یوسف رح موجب زیادتی قیمت ست مانند رنگ سرخ و نزد محمد رح نیز رنگ سیاه مانند رنگ سرخ ست ولیکن آن موجب انقطاع حق مالک نیست **ف** بلکه مالک را می رسد که واپس بگیرد آن پارچه را در هر دو صورت

وعند ابی حنیفة رح السواد نقصان فلا یوجب انقطاع حق المالک

باب قطع الطریق

قال واذا خرج جماعة ممتنعین او واحد یقدر علی الامتناع فقصدوا قطع الطریق فاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا نفسا حبسهم الامام حتی یحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمی والماخوذ اذا قسم علی جماعتهم اصاب کل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قیمته ذلک قطع الامام ایدیهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فیه قوله تعالی انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله الآیة والمراد منه والله اعلم التوزیع علی الاحوال وهی اربعة هذه الثلثة المذکورة والرابعة نذکرها ان شاء الله تعالی ولان الجنایات تتفاوت علی الاحوال فاللائق تغلیظ الحکم بتغلظها اما الحبس فی الاول فلانه المراد بالنفی المذکور لانه نفی عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها

ص ونزد ابی حنیفه رح رنگ سیاه نقصان وعیب ست پس آن موجب انقطاع حق مالک نیست والله اعلم

باب در بیان قطع طریق ف اعنی راه زنی ص مسئله است وقتی که خروج کنند جماعتی که قادر اند بر امتناع ف یعنی امتناع اینست که قوی وزور آور باشند باینطور که تعرض غیر را از خود دفع توانند کرد ص یا خروج کند شخص واحد که قادر ست بر امتناع ف باعتبار قوت وشجاعت خود ص وقصد قطع طریق نماید ف پس اینها را بزبان عربی قطاع الطریق وبزبان فارسی راهزن میگویند وکسیکه رهزنان رهزنی او نمایند آنرا مقطوع علیه میگویند ص ورهزنان را چهار حالت ست یکی اینکه گرفته آیند پیش ازانکه بگیرند مال کسی را یا قتل کنند کسی را ف یا ترسانیده باشند کسی را ص دوم اینکه گرفته آیند بعد ازانکه گرفته باشند مال مسلمان یا ذمی را فقط وسوم اینکه گرفته آیند بعد ازانکه قتل نموده باشند فقط چهارم آنکه گرفته آیند بعد ازانکه قتل نموده باشند وهم مال گرفته باشند حکم آنها در حالت اول اینست که حبس کند آنها را امام تا آنزمان که توبه ظاهر شود از آنها ف یعنی معلوم شود از حال آنها که آنها توبه کرده اند باینطور که اثر توبه وصلاح ظاهر شود بر پیشانی آنها ص وحکم آنها در حالت دوم اینست که ببرد امام دست راست وپای چپ را بشرطیکه آنچه گرفته باشند آنقدر مال باشد که هرگاه تقسیم نموده شود میان آنها بهر کس مال بقدر ده درم برسد ف وباید دانست که یعنی دست راست وپای چپ بجهت آن نموده شد بجهت که اگر دست وپای از یک جانب بریده شود فوت شود یکجنس منفعت وآن بمنزله کشتن ست وکشتن او مشروع نیست ص وحکم آنها در حالت سوم اینست که قتل نماید آنها را امام بطریق حد ف اگر عفو نماید آنرا ولی خون عفو آن هیچ اعتبار ندارد چه حد حق الله ست ص ودلیل احکام این سه حالت از حالت چهارم آیه است وآن این ست که نیست جزای کسانیکه محاربه می کنند با خدا ورسول خدا وسعی می کنند در زمین بفساد که کشته شوند یا بردار کشیده شوند یا بریده شود دستها وپایهای آنها از جانب خلاف یا نفی کرده شوند از روی زمین وباید دانست که مسافر به صحرا در حفظ وامان خدای تعالی ست ومتوکل است بر او پس متعرض حال مسافر محاربه تعالی کذا فی النهایه ص ومراد از نفی حبس ست چه حبس اخراج ست از روی زمین بدفع کردن شر آنها از اهل زمین

ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا تتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناه وشرط ان يكون المأخوذ مال مسلم او ذمي ليكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستأمن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد كيلا يستبيح طرفه الا بتناوله ما له خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدي الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلوناه ويقتلون حدا حتى لو عفى الاولياء عنهم لا يلتفت الى عفوهم لانه حق الشرع والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار ان شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وقتلهم او صلبهم وان شاء قتلهم وان شاء صلبهم وقال محمد رح يقتل او يصلب ولا يقطع لانه جناية واحدة فلا توجب حدين ولان ما دون النفس يدخل في النفس في باب الحد كحد السرقة والرجم ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الامن على التناهي بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معا في الكبرى حدا واحدا وان كانا في الصغرى حدين والتداخل في الحدود لا في حد واحد ثم ذكر في الكتاب التخيير بين الصلب وتركه وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود التشهير ليعتبر به غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والمبالغة في الصلب فيخير فيه ثم **قال** ويصلب حيا ويبعج بطنه برمح الى ان يموت ومثله عن الكرخي رح وعن الطحاوي رح انه يقتل ثم يصلب توقيا عن المثلة وجه الاول وهو الاصح ان الصلب على هذا الوجه ابلغ في الردع وهو المقصود به **قال** ولا يصلب اكثر من ثلثة ايام لانه يتغير بعدها فيتأذى الناس به وعن ابي يوسف رح انه يترك على خشبته حتى يتقطع ويسقط ليعتبر به غيره

وباید دانست که انچه مذکور شد که آنها گرفته باشند مال مسلمانی را یا ذمی را پس آن بجهت آنست که تا آن مال معصوم باشد بعصمت دائمی پس اگر بطریق راهزنی بگیرد مال حربی را بریدن دست وپای او واجب نمیشود وحکم آنها در حالت چهارم اینست که امام در عقوبت آنها مختار است اگر خواهد دست وپای آنها را ببرد وبعد ازان قتل نماید آنها را یا صلب نماید **ف** اعنی بر دار کشد **ص** واگر خواهد قتل کند آنها را فقط **ف** یعنی آنکه دست وپای آنها را نبرد **ص** واگر خواهد بر دار کشد آنها را فقط **ف** یعنی آنکه دست وپای آنها را نبرد **ص** ومحمد رح گفته است که امام اگر خواهد بکشد یا بر دار کشد فقط وهمین سزا اوراست که دست وپای آنها را نیز ببرد بجهت آنکه راهزنی یک جنایت است پس آن موجب دو حد نخواهد شد وبجهت آنکه قطع ما دون ذات داخل میشود در قتل ذات در باب حد لهذا اگر دزدی زنا کند در حالیکه محصن است او رجم نموده میشود فقط ودست او بریده نمیشود ودلیل ابی حنیفه وابی یوسف رح اینست که عقوبت مذکوره **ف** اعنی قتل مع بریدن دست وپای یا صلب مع آن **ص** یک عقوبت شدید است بسبب شدت بسبب آن که گناه شدید است یعنی تفویت امن راه بر وجه کمال بسبب قتل آدمی وگرفتن مال لهذا بریدن دست راست وپای چپ حد واحد است در حق راهزن ودر حق دزد دیگر غیر راهزن است دو حد است وتداخل در حدهای متعدد میشود نه در حد واحد وبعد ازان باید دانست که قدوری رح در مختصر خود ذکر کرده است که امام مختار است اگر خواهد بر دار کشد بعد از قتل واگر خواهد ترک آن کند واین ظاهر الروایت است واز ابی یوسف رح مروی است که ترک آن نباید کرد زیراچه صلب منصوص علیه است ومقصود ازان تشهیر است تا دیگران به سبب آن عبرت گیرند وفقها از جانب ابی حنیفه رح میگویند که اصل تشهیر حاصل است به سبب قتل وصلب برای مبالغه است پس امام مختار است اگر خواهد مبالغه نماید وخواهد ترک آن کند وبعد ازان گفته است قدوری رح که آن راهزن زنده بر دار کشیده میشود وچاک کرده میشود شکم او به نیزه تا آنکه بمیرد وچنین مروی است از کرخی رح واز طحاوی رح مروی است که او کشته میشود اول وبعد ازان بر دار کشیده میشود تا مثله کردن لازم نیاید وجه اول یعنی قول قدوری رح اصح است زیراچه به سبب کشیدن بر دار مذکور مردمان زیاده تر خائف میشوند وهمین مقصود است وباید دانست که بر سر دار زیاده از سه روز نباید گذاشت زیراچه بعد ازان متغیر وبدبوی میشود وبه سبب آن بمردمان ایذا میرسد واز ابی یوسف رح مرویست که بر سر دار گذاشته میشود تا آن زمان که پوسیده شود وپاره پاره شده بریزد تا از دیدن آن مردمان عبرت گیرند

قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والنهاية غير مطلوبة **قال** واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال اخذه اعتبارا بالسرقة الصغرى وقد بيناه وان باشر القتل احدهم اجري الحد عليهم باجمعهم لانه جزاء المحاربة وهي تتحقق بان يكون البعض ردءا للبعض حتى اذا زلت اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق **قال** والقتل وان كان بعصا او بحجر او بسيف فهو سواء لانه يقع قطعا للطريق بقطع المارة وان لم يقتل القاطع ولم ياخذ مالا وقد جرح اقتص منه فيما فيه القصاص واخذ الارش منه مما فيه الارش وذلك الى الاولياء لانه لا حد في هذه الجناية فظهر حق العبد وهو ما ذكرناه فيستوفيه الولي وان اخذ مالا ثم جرح قطعت يده ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت عصمة النفس حقا للعبد كما يسقط عصمة المال وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولياء قتلوه وان شاؤا عفوا عنه لان الحد في هذه الجناية لا يقام بعد التوبة للاستثناء المذكور في النص ولان التوبة تتوقف على رد المال ولا قطع في مثله فظهر حق العبد في النفس والمال حتى يستوفي الولي القصاص او يعفو ويجب الضمان اذا هلك في يده او استهلكه وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع عليه

وجواب آن اینست که عبرت گیرند مردمان بسبب گذاشتن آن بهمین قدر و نهایت از آن مطلوب نیست مسئله ۲ - اگر کشته میشود راهزن پس واجب نمیشود بروی ضمان مالیکه گرفته بود از آنها بنا بر قیاس آن بر دزدی چه در دزدی همین حکم است چنانچه بیان آن سابق گذشته است مسئله ۳ - اگر یکی از میان رهزنان قتل کند پس حد آن بر جمیع آنها جاری نموده میشود زیرا چه آن حد جزای محاربه است و محاربه باینطور متحقق میشود که بعضی از آنها معین و مددگار دیگر باشد لهذا اگر بلغزد قدم یکی از انها دیگری اعانت او میکند و شرط جاری نمودن حد بر آنها همین است که قتل یافته شود از یکی از انها و آن در صورت مذکوره متحقق است و باید دانست که قتل به عصا و به سنگ و به شمشیر درینجا برابر است چه رهزنی به سبب آن متحقق میشود مسئله ۴ - اگر گرفته آید راهزنیکه قتل نکرده است نه مال گرفته است بلکه مجروح کرده است انسانی را پس درینصورت قصاص گرفته میشود از و در صورتیکه دران قصاص است و ارش گرفته میشود از و در صورتیکه دران ارش است و آن گرفتن قصاص و ارش مفوض است بسوی اولیای آن زیرا که در جنایت مذکوره حد نیست پس ظاهر گشت که آن حق عباد است لهذا استیفای آن خواهد کرد صاحب حق که ولی جنایت است مسئله ۵ - اگر گرفته آید راهزنیکه مال گرفته بود و بعد از گرفتن مال مجروح کرده بود انسانی را پس درینصورت دست و پای او بریده میشود و جراحاتیکه از دست او صادر شده است باطل است **ف** یعنی ارش یا قصاص آن لازم نمی آید **ص** زیرا چه هرگاه واجب شد حد بجهت حق الله تعالی پس ساقط شد عصمت ما دون ذات که بجهت حق عباد است چنانچه ساقط میشود عصمت مال مسئله ۶ - اگر گرفته آید راهزنی بعد از آنکه از و توبه نموده است و حال آنکه او قتل کرده بود عمدا **ف** و هم مال گرفته بود **ص** پس درینصورت ولی جنایت مختار است اگر خواهد قتل کند او را بجهت قصاص و اگر خواهد عفو کند از و زیرا چه در جنایت راهزنی حد قائم کرده نمیشود بعد از توبه بجهت آنکه در قرآن مذکور است که حد جاری میشود بر آنها مگر بر کسانیکه توبه کنند پیش از آنکه دست قدرت حاکم بر آنها رسد و گرفته آیند و نیز بجهت آنکه توبه متحقق نمیشود مگر باینطور که مال واپس دهند صاحب مال را و درچنین صورت بریدن دست و پا واجب نمیشود و هرگاه حد واجب نشد پس ظاهر شد که حق عباد در ذات و مال است پس ولی جنایت را میرسد که قصاص بگیرد و اگر خواهد عفو کند و ضمان مال درینصورت لازم است بر راهزن مذکور گر آن مال تلف شود در دست او یا او استهلاک آن نماید مسئله ۷ - اگر باشد از جمله راهزنان صبی یا مجنون یا ذو رحم محرم مقطوع علیه پس درینصورت

سقط الحد عن الباقين فالمذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفر رحمه الله وعن ابي يوسف رح انه لو باشر العقلاء يحد الباقون وعلى هذا السرقة الصغرى له ان المباشر اصل والردء تابع ولا خلل في مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل في التبع وفي عكسه ينعكس المعنى والحكم ولهما انه جناية واحدة قامت بالكل فاذا لم يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقين بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالخاطئ مع العامد اما ذو الرحم المحرم فقد قيل تاويله اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم والاصح انه مطلق لان الجناية واحدة على ما ذكرناه فالامتناع في حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقين بخلاف ما اذا كان فيهم مستامن لان الامتناع في حقه لخلل في العصمة وهو يخصه اما هنا الامتناع

حد ساقط میشود از باقیان نیز و آنچه مذکور شد در صبی و مجنون قول ابی حنیفه و زفر رح ست و از ابی یوسف رح مروی ست که این وقتی ست که مباشر قتل یا مباشر گرفتن مال همان صبی یا مجنون باشد و اگر مباشر قتل یا گرفتن مال عقلا باشند پس حد جاری میشود بر باقیان نیز اگرچه میان آنها صبی یا مجنون ست و لیکن بران صبی و مجنون حد جاری کرده نمیشود و همچنین اختلاف ست در صورتیکه دزدی نماید جماعتی که بعضی از آنها صبی یا مجنون ست ف یعنی نزد ابی حنیفه و زفر رح حد سرقه ساقط میشود از جمیع و نزد ابی یوسف رح نیز حکم همین ست اگر آن صبی یا مجنون متاع را از خانه صاحب متاع بیرون برده دیگران و اگر امر بر عکس این باشد پس حد ساقط نمیشود از کسانیکه عاقل بالغ اند ع و دلیل ابی یوسف رح اینست که مباشر اصل ست و مددگار تابع آنست و در صورتیکه مباشر عاقل باشد هیچ خلل نیست در اصل و جز این نیست که خلل در تابع ست و آن اعتبار ندارد و اگر امر بر عکس باشد حد ساقط میشود زیرا که خلل در اصل یافته میشود و دلیل ابی حنیفه و زفر رح اینست که قطع طریق یک جنایت ست که قائم ست بکل آن جماعت و آن علت حد ست و هرگاه فعل بعضی از آنها موجب جزا نباشد پس فعل باقیان جزو علت خواهد بود و به سبب جزو علت حکم ثابت نمیشود چنانچه اگر دو کس یک شخصی را باینطور که یکی عمدا کشته باشد و دیگری بخطا ف پس قصاص ساقط میشود زیرا که فعل آن کس که عمدا کشته است جزو علت ست همچنین درینجا نیز ع و آنچه مذکور شد در صورتیکه بعضی از جمله راهزنان ذو رحم محرم مقطوع علیه باشد پس بعضی گفته اند که آن در صورتیست که آن مال مذکور مشترک باشد میان آن ذو رحم محرم و میان مقطوع علیه و بعضی گفته اند که آن مطلق ست و مقید نیست بصورت مذکوره و همین اصح ست زیرا که قطع طریق یک جنایت ست که قائم ست بکل پس امتناع وجوب حد در حق بعضی از آنها موجب امتناع ست در حق باقیان ف سوال راهزنی کردن در حق مستامن موجب حد نیست چنانچه راهزنی در حق ذی رحم محرم موجب حد نیست هرگاه بودن ذی رحم محرم در قافله مقطوع علیهم موجب سقوط حد ست پس همچنین باید که بودن مستامن در قافله مذکوره نیز موجب سقوط حد باشد و حال آنکه چنین نیست بلکه بسبب راهزنی نمودن در حق قافله حد لازم می آید اگرچه میان آنها مستامنی باشد جواب ع راهزنی در حق مستامن موجب حد نیست بسبب آنکه خلل ست در عصمت جان و مال او و این سبب مختص ست باو بخلاف بودن ذی رحم محرم در قافله

يختل في الحرز والقافلة حرز واحد وإذا سقط الحد صار القتل إلى الأولياء لظهور حق العبد على ما ذكرناه فإن شاؤا قتلوا وإن شاؤا عفوا وإذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لأن الحرز واحد فصارت القافلة كدار واحدة ومن قطع الطريق ليلا أو نهارا في المصر أو بين الكوفة والحيرة فليس بقاطع الطريق استحسانا وفي القياس يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي رح لوجوده حقيقة وعن أبي يوسف رح أنه يجب الحد إذا كان خارج المصر وإن كان بقربه لأنه لا يلحقه الغوث وعنه إن قاتلوا نهارا بالسلاح أو ليلا به أو بالخشب فهم قطاع الطريق لأن السلاح لا يلبث والغوث يبطئ بالليالي ونحن نقول إن قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر ويقرب منه لأن الظاهر لحوق الغوث إلا أنهم يؤخذون برد المال إيصالا للحق إلى المستحق ويؤدبون ويحبسون لارتكابهم الجناية ولو قتلوا فالأمر فيه إلى الأولياء لما بينا

چه بسبب بودن او در قافله خلل واقع نشود در حرز که قافله است چه قافله حرز واحد است **ف** مانند خانهٔ واحد **ص** پس بسبب گرفتن مال از قافله مذکوره حد واجب نخواهد شد **ف** چنانچه اگر بدزدد کسی مال قریب خود را و مال اجنبی را از خانه که آن قریب و اجنبی باهم در ان سکونت مینمایند پس دست او بریده نمیشود بجهت تحقق شبهه در حرز پس همچنین درینجا نیز **ص** و هرگاه ساقط شد حد در صورت مذکوره پس ظاهر شد حق عباد بنا بر انچه مذکور شد لهذا در صورت مذکوره اگر راهزنان قتل نموده باشند پس اولیای جنایت مختار اند اگر خواهند قتل کنند قاتل را و اگر خواهند عفو نمایند **مسئله ۸** - اگر بعضی از قافله راهزنی نماید بر بعض دیگر از ان قافله پس بر ان بعض حد واجب نمیشود زیرا چه قافله حرز واحد است مانند خانهٔ واحد **ف** و اگر یکی از دو کس که هم خانه اند بدزدد مال دیگر را از خانهٔ مذکور حد سرقه برو لازم نمی آید همچنین درینجا نیز **ص** **مسئله ۹** - اگر شخصی رهزنی نماید وقت شب یا در روز در شهر یا در میان کوفه و حیره **ف** که منزل نعمان بن منذر است قریب کوفه باینطور که عمارت هر یکی متصل است بدیگر **ص** پس آن شخص راهزن نیست بطریق استحسان و مقتضای قیاس اینست که او راهزن باشد و همین قول شافعی رح است زیرا چه معنی راهزن در و یافته میشود حقیقةً و از ابی یوسف رح مروی است که حد واجب میشود براو وقتیکه او رهزنی نموده باشد بیرون شهر اگر چه قریب شهر باشد زیرا چه فریادرس نمیرسد در آنجا و نیز مروی است از ابی یوسف رح که اگر آنها در شهر قتال نمایند بسلاح در روز و همچنین اگر در شب قتال نمایند بسلاح یا بچوب یا بسنگ پس آنها قطاع الطریق اند زیرا چه سلاح درنگ نمیکند تا فریادرس برسد و همچنین در وقت شب فریادرس بدیر میرسد و وجه استحسان اینست که رهزنی عبارت است از زدن راهروان و مرور کنندگان در راه و این معنی متحقق نیست در شهر و نه در مکانیکه قریب شهر است زیرا چه ظاهر چنین است که فریادرس میرسد آنجا پس آنها قطاع الطریق نیستند **ف** لهذا حد بر آنها جاری کرده نمیشود **ص** ولیکن ماخوذ نموده میشود از آنها برای واپس دادن مال تا حق بصاحب حق برسد و نیز تادیب نموده میشود بر آنها و حبس داشته می شوند آنها چه آنها جنایت نموده اند و اگر آنها کسی را قتل نموده باشند پس مواخذهٔ آن مفوض است بسوی ولی جنایت بنا بر وجهی که سابق مذکور شده است **ف** و دانکه فتوی بر قول ابی یوسف رح است کذا فی فتح القدیر نقلا عن الطحاوی

ومن خنق رجلاً حتى قتله فالدية على عاقلته عند ابى حنيفة رح وهى مسئلة القتل بالمثقل وسنبين فى باب الديات انشاء الله تعالى وان خنق فى المصر غير مرة قتل به لانه صار ساعيا فى الارض بالفساد فيدفع شره بالقتل والله اعلم

كتاب السير

السير جمع سيرة وهى الطريقة فى الامور وفى الشرع تختص بسير النبى عليه السلام فى مغازيه قال الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين اما الفرضية فلقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على الكفاية لانه ما فرض لعينه اذ هو افساد فى نفسه وانما فرض لاعزاز دين الله ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين كصلوة الجنازة ورد السلام فان لم يقم به احد اثم جميع الناس بتركه لان الوجوب على الكل ولان فى اشتغال الكل به قطع مادة الجهاد من الكراع والسلاح فيجب على الكفاية الا ان يكون النفير عاما فحينئذ يصير من فروض الاعيان لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا الاية وقال فى الجامع الصغير الجهاد واجب الا ان المسلمين فى سعة حتى يحتاج اليهم فاول هذا الكلام اشارة الى الوجوب على الكفاية وآخره الى النفير العام وهذا لان المقصود عند ذلك

مسئله اگر شخصى حق كسى را خفه كرد تا كشته شد پس ديت آن بر عاقله قاتل ست نزد ابى حنيفه رح واين مسئله قتل بالمثقل ست كه بيان آن خواهد آمد در باب ديات ان شاء الله تعالى واگر شخصى بارها اين عمل نمايد در شهر پس او كشته ميشود به سبب آنكه او ساعى به فساد ست در زمين خدا تعالى پس شر او دفع نموده خواهد شد بكشتن او والله اعلم بالصواب

كتاب السير

بايد دانست كه سير جمع سيرت ست وسيرت در لغت بمعنى طريقه است در امور دينى ودنياوى وسير در شرع مختص ست به سير نبى عليه السلام در غزوات او مسئله جهاد فرض كفايت ست وقتيكه جهاد نمايند گروهى از مسلمانان پس ساقط مى شود از ديگران وفرضيت آن ثابت ست بامر خدا تعالى چه او تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه بكشيد مشركان را وبقول رسول خدا صلى الله عليه وسلم كه جهاد ثابت وباقى ست تا روز قيامت ومراد اينست كه فرضيت آن باقى ست وليكن آن فرض كفايت ست بجهت آنكه جهاد فرض عين نيست به سبب آنكه جهاد فى نفسه قتال وفساد ست فرض گردانيده نشده است مگر براى اعزاز دين خدا تعالى وبراى دفع شر از بندگان او تعالى پس هرگاه حاصل شود مقصود به سبب جهاد نمودن گروهى از مسلمانان ساقط ميشود از باقيان مانند نماز جنازه وجواب سلام پس اگر هيچ يكى از مسلمانان جهاد نكند جميع مسلمانان گناهگار ميشوند به سبب ترك آن وبجهت آنكه اگر فرض عين باشد پس بنا برآن جميع مسلمانان مشغول به جهاد خواهند شد پس آلات واسباب جهاد چون اسپ وسلاح وغيره منقطع وناپيدا خواهد گرديد لهذا ثابت شد كه جهاد فرض كفايت ست مگر وقتيكه نفير عام شود يعنى وقتيكه كافران هجوم نمايند بقصد فتنه وفساد بر شهرى از مسلمانان وامام وقت نداى عام نمايد باينكه مردمان بيرون شوند براى جنگ پس درين هنگام جهاد فرض عين ميگردد بر اهل شهر مذكور مرد باشند يا زن وامام مذكور عادل باشد يا فاسق واگر اهل آن شهر قادر نباشند بدفع كافران پس جهاد فرض عين ميشود بر كسانيكه قريب آن شهر اند واگر آنها نيز كفايت نكنند پس جهاد فرض عين ميشود بر كسانيكه قريب اند بآنها وهمچنين از مشرق تا مغرب بر جميع مسلمانان فرض عين ميگردد ودر جامع صغير گفته است كه جهاد واجب ست مگر آنكه مسلمانان را فراغت ست تا آنكه بسوى آنها حاجت افتد پس اول اين كلام اشاره است بسوى اينكه جهاد فرض كفايت ست وآخر آن اشارت ست باآنكه فرض عين ميشود وقت نفير عام وسر آن اينست كه وقت نفير عام مقصود

لا يتحصل الا باقامة الكل فيفترض على الكل وقتال الكفار واجب وان لم يبدؤا للعمومات ولا يجب الجهاد على الصبي لان الصبا مظنة المرحمة ولا عبد ولا امرأة لتقدم حق المولى والزوج ولا اعمى ولا مقعد ولا اقطع لعجزهم فان هجم العدو على بلد وجب على جميع الناس الدفع تخرج المرأة بغير اذن زوجها والعبد بغير اذن المولى لانه صار فرض عين وملك اليمين ورق النكاح لا يظهر في حق فروض الاعيان كما في الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفير لان بغيرهما مقنعا فلا ضرورة الى ابطال حق المولى والزوج ويكره الجعل ما دام للمسلمين فئ لانه يشبه الاجر ولا ضرورة اليه لان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين فاذا لم يكن فلا بأس بان يقوي بعضهم بعضا لان فيه دفع الضرر الاعلى بالحاق الادنى يؤيده ان النبي عليه السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر رض كان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ويعطي الشاخص فرس القاعد

باب كيفية القتال

واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة او حصنا دعوهم الى الاسلام لما روى ابن عباس رض ان النبي عليه السلام ما قاتل قوما حتى دعاهم الى الاسلام فان اجابوا كفوا عن قتالهم لحصول المقصود وقد قال صلعم

حاصل نمیشود مگر باقامت جمیع مسلمانان پس فرض خواهد شد بر جمیع مسلمانان **مسئله ۲** - قتال با کافران واجب ست اگرچه آنها ابتدا نمایند بجنگ وقتال زیراچه اکثر خطابات شرعی که عام ست دلالت میکند بران **مسئله ۳** - جهاد واجب نیست بر صبی چه او محل ترحم ست وهمچنین واجب نیست بر بنده وزن زیراچه حق خواجه وحق شوهر مقدم ست وهمچنین واجب نیست بر نابینا ونه بر جای مانده ونه بر دست بریده چه آنها عاجز اند پس اگر هجوم کنند کافران بر شهری پس درین هنگام دفع آنها واجب میشود بر جمیع مسلمانان حتی که زن بیرون میشود بدون اذن شوهر وبنده بیرون میشود بدون اذن خواجه زیراچه جهاد درین هنگام فرض عین میگردد وملک یمین وملک نکاح را در حق فرض عین اثر نیست چنانچه در نماز وروزه واین وقتیست که نفیر عام باشد واما پیشتر ازان جائز نیست بنده را که بدون اذن خواجه بیرون شود برای جهاد وهمچنین جائز نیست زن را که بدون اذن شوهر بیرون شود برای جهاد زیراچه در انوقت بسوی آنها حاجت نیست و دیگران کفایت میکنند پس ضرورت نیست که بسبب آن ابطال حق خواجه وحق شوهر نموده شود **مسئله ۴** - اگر مال بیت المال موجود باشد پس مادامیکه آن مال موجود است مکروه است جعل **ف** یعنی مالیکه مقرر نماید آنرا امام بر مردمان برای غازیان تا آنها بآن مال اسباب جنگ مهیا نمایند وبسبب آن قوی گردند **ص** وجه کراهیت اینست که آن جعل مشابه اجرت ست بر طاعت خدا چون نماز وروزه وآن حرام ست پس مشابه آن مکروه خواهد شد و در صورت مذکوره بسوی جعل حاجت نیست چه مال بیت المال آماده هست برای حوادثات مسلمانان چون جهاد وغیره واگر در بیت المال مال نباشد پس درینصورت باک نیست درینکه امام جعل بگیرد از بعض مردمان تا بآن تقویت دهد بعضی از غازیان را زیراچه در مقرر نمودن جعل ضرر اعلی که ذات ست دفع میشود وجعل ضرر ادنی ست والحاق ضرر ادنی برای دفع ضرر اعلی مضائقه ندارد ومؤید این معنی ست آنچه مرویست که پیغمبر صلعم گرفته چند زره را از صفوان رض وهمچنین عمر رض میگرفت مال از مرد زن دار ومیداد آنرا بمرد بیزن تا آن مرد بیزن بآن مال قوت یابد وبفراغ خاطر بجنگ غزا برود وهمچنین میگرفت اسپ آنکس را که در خانه می نشست ومیداد آنرا بکسی که برای غزا میرفت پیاده والله اعلم ++

باب در بیان کیفیت قتال مسئله ۱ - وقتیکه داخل شوند مسلمانان در دار حرب ومحاصره نمایند شهر کافران را یا قلعه آنها پس باید که دعوت کنند آنها را بسوی اسلام بجهت آنکه ابن عباس رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم قتال نکرده است با هیچ قومی مگر بعد ازانکه دعوت کرده است آنها را بسوی اسلام پس اگر آنها قبول نمایند دعوت اسلام را با آنها جنگ نباید کرد زیراچه مقصود از جنگ ست بغیر جنگ حاصل شد ونیز پیغمبر صلعم فرموده

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث وإن امتنعوا دعوهم إلى أداء الجزية به أمر رسول الله عليه السلام أمراء الجيوش ولأنه أحد ما ينتهي به القتال على ما نطق به النص وهذا في حق من يقبل منه الجزية ومن لا تقبل منه كالمرتدين وعبدة الأوثان من العرب لا فائدة في دعائهم إلى قبول الجزية لأنه لا يقبل منهم إلا الإسلام قال الله تعالى تقاتلونهم أو يسلمون فإن بذلوها فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين لقول علي رض إنما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا والمراد بالبذل القبول وكذا المراد بالإعطاء المذكور في القرآن والله أعلم ولا يجوز أن يقاتل من لم تبلغه الدعوة إلى الإسلام إلا أن يدعوه لقوله عليه السلام في وصية أمراء الأجناد فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ولأنهم بالدعوة يعلمون أنا نقاتلهم على الدين لا على سلب الأموال وسبي الذراري فلعلهم يجيبون فنكفى مؤنة القتال ولو قاتلهم قبل الدعوة أثم للنهي ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين أو الإحراز بالدار فصار كقتل النسوان والصبيان ويستحب أن يدعو من بلغته الدعوة مبالغة في الإنذار ولا يجب ذلك لأنه صح أن النبي عليه السلام أغار على بني المصطلق وهم غارون وعهد إلى أسامة رض أن يغير على أبنى صباحا ثم يحرق والغارة لا تكون بدعوة قال فإن أبوا ذلك استعانوا بالله عليهم وحاربوهم لقوله عليه السلام في حديث سليمان بن بريدة فإن أبوا ذلك فادعهم إلى إعطاء الجزية إلى أن قال فإن أبوها فاستعن بالله عليهم وقاتلهم ولأنه تعالى هو الناصر لأوليائه والمدمر على أعدائه

که مامور شدم باینکه جنگ کنیم با مردمان تا آنزمان که بگویند آنها کلمه لا اله الا الله را پس هرگاه بگویند کلمه مذکوره را پس مال و جان آنها معصوم و محفوظ میگردد اگر دعوت اسلام را قبول نکنند پس باید که دعوت نمایند آنها را بسوی ادای جزیه بجهت آنکه باین امر کرده است رسول خدا صلعم امرای لشکر خود را و بجهت آنکه جزیه یکی از ان چیزیست که بآن منتهی و موقوف میشود قتال چنانچه در نص قرآن مذکور است و لیکن این دعوت بسوی جزیه در کسی است که جزیه ازو قبول کرده میشود اما کسیکه جزیه ازو مقبول نیست چون مرتدان و بت پرستان عرب پس در دعوت آنها بسوی جزیه فائده نیست چه قبول کرده نمیشود از آنها مگر اسلام زیرا که همچنین در قرآن آمده است پس آنها که دعوت نموده شدند بسوی جزیه اگر قبول آن نمایند پس برای آنهاست آنچه برای مسلمانان است و بر آنهاست آنچه بر مسلمانان است بجهت آنکه علی مرتضی فرموده است که قبول جزیه نکردند آنها مگر برای اینکه خون آنها مانند خون مسلمانان شود و اموال آنها مانند اموال مسلمانان مسئلہ ۲- جائز نیست جنگ کردن با قومی که دعوت اسلام بآنها نرسیده است مگر بعد از دعوت نمودن آنها بسوی اسلام بجهت آنکه پیغمبر صلعم بامرای لشکر خود چنین امر وصیت کرده است و گفته است بآنها که دعوت کنید کافران را بسوی اسلام و بجهت آنکه بسبب دعوت اسلام خواهند دانست که قتال ما با ایشان برای دین است نه برای گرفتن مال و بندی نمودن فرزندان آنهاست و بنابران احتمالست که اجابت نمایند دعوت اسلام را پس ما این نیز از مشقت جنگ و قتال خلاصی یابیم مسئلہ ۳- اگر قتال کند کسی با آنها پیش از دعوت نمودن آنها بسوی اسلام پس او گنهگار میگردد بجهت آنکه قتال پیش از دعوت منع است و لیکن اگر قتال کند پیش از دعوت و بکشد آنها را و بگیرد مال آنها پس دیت و کفاره و تاوان لازم نمی آید زیرا که یافته نمیشود در حق آنها عاصم که دین اسلام است و نه احراز بحیز که دار اسلام است و مجرد حرمت کفایت نمیکند برای لزوم دیت و تاوان مال چنانچه کشتن زنان و فرزندان صغیر حربیان منع است و معهذا اگر بکشد آنها را کسی دیت آن برو لازم نمی آید مسئلہ ۴- مستحب است دعوت نمودن مر قومی را که دعوت بآنها رسیده است بجهت مبالغه نمودن در ترسانیدن آنها و واجب نیست زیرا که بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم غارت کرد بر بنی مصطلق و تاراج کرد آنها را در حالیکه آنها غافل بودند و همچنین عهد گرفت از اسامه رض که غارت کند بر ابنی بوقت صبح و بعد ازان آتش زند بران و غارت بدعوت نمیشود ف باید دانست که ابنی بروزن حبلی شهریست در شام و بعضی گفته اند که قبیله است ص و بعد ازان باید دانست که اگر آنها بعد از شنیدن دعوت قبول نکنند آنرا و نه جزیه را پس طلب مدد از خدا نمایند و با آنها جنگ نمایند چه در حدیث سلیمان بن بریده آمده است که اگر ابا کنند کافران از اسلام پس دعوت کن آنها را بسوی دادن جزیه پس اگر ابا کنند ازان پس استعانت کن بخدا و جنگ بکن با آنها و بجهت آنکه خدا تعالی مددگار است برای دوستان خود و هلاک کننده است دشمنان خود را که کافرانند

فيستعان به في كل الامور وينصبوا عليهم المجانيق كما نصب رسول الله عليه السلام على الطائف وحرقوهم لانه عليه السلام احرق البويرة قال وارسلوا عليهم الماء وقطعوا اشجارهم وافسدوا زرعهم لان في جميع ذلك الحاق الكبت والغيظ بهم وكسر شوكتهم وتفريق جمعهم فيكون مشروعا ولا باس برميهم وان كان فيهم مسلم اسير او تاجر لان في الرمي دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الاسلام وقتل الاسير والتاجر ضرر خاص ولانه قلما يخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد بابه وان تترسوا بصبيان المسلمين او بالاسارى لم يكفوا عن رميهم لما بينا ويقصدون بالرمي الكفار لانه ان تعذر التمييز فعلا فلقد امكن قصدا والطاعة بحسب الطاقة وما اصابوا منهم لا دية عليهم ولا كفارة لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالة المخمصة لانه لا يمتنع مخافة الضمان لما فيه من احياء نفسه اما الجهاد فمبني على اتلاف النفس فيمتنع حذار الضمان قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كان عسكرا عظيما يؤمن عليه لان الغالب هو السلامة والغالب كالمتحقق ويكره اخراج ذلك في سرية

پس جست و دو باید کرد در هر امر پس مسلمانان را باید که باستعانت خدا تعالی محاربه نمایند با کافران و نصب کنند بر آنها منجنیق را چنانچه رسول خدا صلعم نصب نموده بود آنرا بر اہل طائف و ہمچنین آتش زنند در خانهای آنها چه رسول خدا صلعم آتش زده بود در بویره و ہمچنین آب بگذارند بر آنها تا غرق شوند و ببرند اشجار آنها را و پامال کنند زراعت آنها را چه بسبب این عملها لاحق میشود بآنها ذلت و ضعف و غیظ و ہم می شکند شوکت آنها و متفرق میشود جماعت آنها پس این عملها ہمه مشروع است و باک نیست در انداختن تیر وغیره در لشکر کافران اگرچه میان آنها مسلمانی باشد بطریق بندی یا بطریق تجارت بجهت آنکه در انداختن تیر وغیره در لشکر کافر دفع ضرر عام است بسبب منع نمودن آن از جماعت مسلمانان و کشتن مسلمان بندیوان یا تاجر ضرر خاص است **ف** پس برای دفع ضرر عام اختیار نموده خواهد شد ضرر خاص **ص** و بجهت آنکه کمتر است که خالی باشد قلعه ای کافران از مسلمان **ف** چه اغلب اینست که مسلمانی میباشد در آن بطریق بندی یا بطریق تجارت **ص** پس اگر بسبب آن مسلمان انداختن تیر وغیره در لشکر کافران منع باشد سد باب جهاد لازم آید **مسئله** - اگر کافران وقت جنگ سپر کنند اطفال مسلمانان را یا مسلمانان را که اسیر اند در دست آنها پس بسبب آن تیر اندازی بر آنها موقوف نباید کرد بنا بر وجهی که مذکور شد در مسئله سابق ولیکن باید که مسلمانان در انداختن تیر وغیره قصد کنند کافران را نه مسلمانان را زیرا چه هرگاه متعذر شد تمیز و فرق نمودن میان آنها و میان کافران در زدن تیر مثلا پس ضرور است که فرق نموده شود میان آنها در قصد و اراده **ف** باینطور که تیر انداز قصد انداختن تیر کند بر کافران نه بر آن طفل و مسلمان **ص** چه امقدر ممکن است پس باید کرد و آنچه از تیر وغیره برسد بآن طفل و مسلمان پس دیت آن نیست بر غازیان و نه کفاره آن زیرا چه جهاد فرض است و تاوان لازم نمی آید بسبب ادا نمودن فرض **ف** و گرنه از ادای فرض قصور خواهند کرد و مردمان بسبب خوف لزوم تاوان **ص** بخلاف خوردن طعام غیر در حالت مخمصه چه تاوان آن لازم می آید اگرچه خوردن طعام غیر در حالت مذکوره فرض است زیرا چه کسی در حالت مخمصه بسبب خوف تاوان از خوردن آن طعام باز نخواهد ماند چه در آن زندگانی اوست و اما جهاد پس در آن مشقت و ہلاک نفس خود است پس جهاد بسبب خوف تاوان از جهاد باز خواهد ماند **مسئله** - باک نیست در اینکه غازیان مصحف و زنان خود را همراه برند در صورتیکه جماعت غازیان لشکر عظیم باشد باینطور که در آن امن باشد از دشمنان و خوف آنها نباشد پس در اینصورت در بردن مصحف و زنان بهمراه خود مضائقه نیست زیرا چه در اینصورت سلامتی غالب است و امر غالب بمنزله متحقق شمرده میشود **مسئله** - اگر جماعت غازیان قلیل باشد که آنرا سریه می گویند

لا يؤمن عليها لأن فيه تعريضهن على الضياع والفضيحة وتعريض المصاحف على الاستخفاف فإنهم يستخفون بها مغايظة للمسلمين وهو التأويل الصحيح لقوله عليه السلام لا تسافروا بالقرآن في أرض العدو ولو دخل مسلم إليهم بأمان لا بأس بأن يحمل معه المصحف إذا كانوا قوما يوفون بالعهد لأن الظاهر عدم التعرض والعجائز يخرجن في العسكر العظيم لإقامة عمل يليق بهن كالطبخ والسقي والمداواة فأما الشواب فقرارهن في البيوت أدفع للفتنة ولا يباشرن القتال لأنه يستدل به على ضعف المسلمين إلا عند الضرورة ولا يستحب إخراجهن للمباضعة والخدمة فإن كانوا لا بد مخرجين فبالإماء دون الحرائر ولا تقاتل المرأة إلا بإذن زوجها ولا العبد إلا بإذن سيده لما بينا إلا أن يهجم العدو على بلد للضرورة وينبغي للمسلمين أن لا يغدروا ولا يغلوا ولا يمثلوا لقوله عليه السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقة من المغنم والغدر الخيانة ونقض العهد والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر هو المنقول ولا يقتلوا امرأة ولا صبيا ولا شيخا فانيا ولا مقعدا ولا أعمى لأن المبيح للقتل عندنا هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس الشق والمقطوع اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف والشافعي يخالفنا في الشيخ والمقعد والأعمى

و دران امن نمی باشد از خوف دشمنان پس درینصورت همراه بردن مصحف و زنان مکروه است زیراچه درینصورت همراه بردن اینهاست در معرض فضیحت و هلاکت و بردن مصحف ست در معرض استخفاف و اهانت چه کافران استخفاف و اهانت مصحف مینمایند برای خشمناک شدن مسلمانان و همین تاویل صحیح ست مر قول پیغمبر صلعم که در سفر همراه مبرید قرآن مجید را در زمین عدو ف یعنی کافران ص مسئله ـ اگر مسلمانی برود در لشکر کافران حربی بطریق امان پس باک نیست او را که ببرد همراه خود مصحف را بشرطیکه باشند اینها قومیکه ایفای عهد مینمایند زیراچه ظاهر از حال اینها همین ست که تعرض نخواهند کرد مسئله ۹ جائزست پیرزنان را که برند همراه لشکر عظیم برای کاریکه لائق اینهاست چون پختن طعام و خورانیدن آب و دوا ساختن برای مریضان و زخمیان اما از زنان جوان پس سکونت اینها در خانها بهترست چه دران دفع فتنه است و باید که زنان قتال نکنند چه این دلالت می کند بر ضعف مسلمانان پس اینها را نباید که مباشر قتال شوند مگر در وقت ضرورت و مستحب نیست همراه بردن زنان جوان برای جماع و خدمت و اگر بسیار ضرور و در کار باشد پس باید که همراه برند کنیزان را نه زنان حره را مسئله ۱۰ قتال نکند زن مگر باذن شوهر خود و نه قتال کند بنده مگر باذن خواجه خود بنابر آنچه سابق مذکور شده است ف که حق شوهر و حق خواجه مقدم ست ص مگر بضرورت در صورتیکه هجوم کند عدو مسئله ۱۱ سزاوار نیست مر مسلمانان را که عهدشکنی نمایند و نه خیانت نمایند در مال غنیمت و نه مثله کنند و باید دانست که مثله کردن عبارت ست از تغییر دادن هیئت چون گوش و بینی بریدن مثلاً و آنچه مرویست که پیغمبر صلعم مثله نموده بود در عرنیین پس آن منسوخ ست بسبب نهی که وارد شده است بعد از آن ف و باید دانست که قصه عرنیین اینست که گروهی از ساکنان عرینه که قومی بودند آمدند بمدینه مطهره و ایمان آوردند به پیغمبر صلعم و بعد از ان بیمار شدند پس فرستاد آنها را پیغمبر صلعم بشترخانه و فرمود که بخورند آنها شیر و بول شتر را و هرگاه آنها شفا یافتند از راه شقاوت کشتند شتربان را و بردند شتران را پس فرستاد پیغمبر صلعم در پی آنها سریه را و در همان نگه گرفتند آنها را و مثله نموده بود آنها را بامر پیغمبر صلعم ص و همچنین سزاوار نیست مسلمانان را که قتل کنند زن را و نه صبی را و نه شیخ فانی را و نه جایی مانده را و نه نابینا را زیراچه موجب اباحت قتل نزد علمای ما محاربه و جنگ ست و اشخاص مذکوره قابل آن نیستند و لهذا قتل کرده نمیشود مفلوج و نه کسیکه دست راست او بریده باشد و نه کسیکه دست راست و پای چپ او بریده باشد و شافعی رح میگوید که شیخ فانی و جایی مانده و نابینا کشته میشود

لان المبیح عنده الکفر والحجة علیه ما بینا وقد صح ان النبی علیه السلام نهی عن قتل الصبیان والذراری وحین رأی رسول الله صلی الله علیه وسلم امرأة مقتولة قال هاه ما کانت هذه تقاتل فلم قتلت قال الا ان یکون احد هؤلاء ممن له رأی فی الحرب او تکون المرأة ملکة لتعدی ضررها الی العباد وکذا یقتل من قاتل من هؤلاء دفعا للشر ولان القتال مبیح حقیقة ولا یقتلوا المجنون لانه غیر مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا للشر غیر ان الصبی والمجنون یقتلون ما داما یقاتلان وغیرهما لا بأس بقتله بعد الاسر لانه من اهل العقاب لتوجه الخطاب نحوه وان کان یجن ویفیق فهو فی حال افاقته کالصحیح ویکره ان یبتدی الرجل اباه من المشرکین فیقتله لقوله تعالی وصاحبهما فی الدنیا معروفا ولانه یجب علیه احیاؤه بالانفاق فیناقضه الاطلاق فی افنائه فان ادرکه امتنع علیه حتی یقتله غیره لان المقصود یحصل بغیره من غیر اقتحامه المأثم وان قصد الاب قتله بحیث لا یمکنه دفعه الا بقتله لا بأس به لان مقصوده الدفع الا تری انه لو شهر الاب المسلم سیفه علی ابنه ولا یمکنه دفعه الا بقتله یقتله لما بینا فهذا اولی

زیرا چه موجب اباحت قتل نزد او کفر است و آن متحقق نیست در آنها و او آنچه مذکور شد که صبی و غیره قتل کرده نمیشود حجت است برای **ف** به کفر در آنها نیز متحقق است و معهذا آنها کشته نمیشوند پس معلوم شد که موجب قتل نزد ما کفر نیست **ص** و بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم نهی فرموده از کشتن اطفال و ذریه **ف** یعنی زنان **ص** و وقتیکه دید پیغمبر صلعم زنی را که کشته افتاده است فرمود که ا و این زن جنگ کننده نبود پس چرا کشته شد ولیکن اگر کسی از اشخاص مذکورین صاحب رای باشد در امر محاربه و جنگ یا زن رئیس و پادشاه باشد پس در نصورت کشتن آنها روا است بجهت آنکه ضرر آنها میرسد به بندگان خدا و همچنین کشته میشود از آنها کسیکه جنگ کند بجهت دفع نمودن شر او و بجهت آنکه قتال موجب اباحت قتل است **مسئله** ۱۲ مجنون را نباید کشت مگر وقتیکه او جنگ کند چه مجنون مکلف نیست ولیکن وقتیکه او جنگ کند پس کشتن او مر در شرا برای دفع شر او باید دانست که کشتن مجنون و صبی روا است مادامیکه آنها جنگ کنند و بعد از اسیر کردن کشتن آنها روا نیست بخلاف سوای مجنون و صبی چه کشتن آنها روا است بعد از اسیر کردن نیز چه آنها از اهل عقوبت اند بجهت آنکه آنها مکلف اند **مسئله** ۱۳ اگر باشد شخصی که گاهی دیوانه میشود و گاهی هشیار پس او در حالت هشیاری بمنزله صحیح است **مسئله** ۱۴ مکروه است که مرد مسلمان ابتدا کند بجنگ با پدر خود که از جمله مشرکان است پس قتل کند او را بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که با مادر و پدر صحبت نیک کن در دنیا و بجهت آنکه بر پسر واجب است احیای پدر بدادن نفقه پس منافی آنست اباحت قتل آن در حق پسر و اگر یابد پسر پدر مذکور را پس باید پسر مذکور را که خود نکشد آنرا بلکه نگاهدارد آنرا حتی که قتل کند آنرا کسی دیگر زیرا چه مقصود حاصل میشود بی آنکه پسر مذکور خود مرتکب شود به قتل آن که گناه است و اگر آن پدر قصد کند قتل آن پسر را بانطور که آن پسر دفع او نتواند کرد مگر به قتل پس درینصورت باک نیست پسر را که بکشد آنرا زیرا چه مقصود پسر دفع اوست و آن جائز است چه آنکه مسلمان شمشیر علم کرده قصد کشتن پسر کند بانطور که پسر دفع آن نتواند کرد مگر به قتل آن پس جائز است پسر مذکور را که قتل کند پدر مذکور را بجهت آنکه مقصود دفع آنست پس در صورتیکه پدر کافر باشد و قصد کشتن پسر کند بطریق اولی جائز است پسر را که بکشد آنرا برای دفع والله اعلم

باب الموادعة ومن يجوز امانه

وإذا رأى الإمام أن يصالح أهل الحرب أو فريقا منهم وكان في ذلك مصلحة للمسلمين فلا بأس به لقوله تعالى وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ووادع رسول الله عليه السلام أهل مكة عام الحديبية على أن يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ولأن الموادعة جهاد معنى إذا كان خيرا للمسلمين لأن المقصود وهو دفع الشر حاصل به ولا يقتصر الحكم على المدة المروية لتعدي المعنى إلى ما زاد عليها بخلاف ما إذا لم يكن خيرا لأنه ترك الجهاد صورة ومعنى وإن صالحهم مدة ثم رأى نقض الصلح أنفع نبذ إليهم الإمام وقاتلهم لأنه عليه السلام نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين أهل مكة ولأن المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وإيفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى ولا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عليه السلام في العهود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ إلى جميعهم ويكتفى في ذلك بمضي مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من إنفاذ الخبر إلى أطراف مملكته لأن بذلك ينتفي الغدر قال وإن بدؤوا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان ذلك باتفاقهم لأنهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة إلى نقضه بخلاف ما إذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة وقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم لأنه بغير إذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم

باب دربیان مصالحه ف وهم دربیان شخص کیکه جائز ست امان او مسئله ۱- اگر امام مصالحه نماید باحربیان یا با فرقه از آنها و دران مصلحت ببیند درحق مسلمانان پس دران باک نیست بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است که اگر کفار میل نمایند بسوی صلح پس شما هم قبول کنید آنرا و بجهت آنکه پیغمبر صلعم در سال حدیبیه مصالحه نموده بود با اهل مکه برانکه میان آنها و میان مسلمانان جنگ نباشد تا به ده سال و بجهت آنکه مصالحه جهادست از روی معنی وقتیکه آن بهتر باشد درحق مسلمانان چه مقصود از جهاد دفع شر آنهاست و آن حاصل ست بسبب مصالحه بخلاف آنکه اگر مصالحه بهتر نباشد درحق مسلمانان چه آن جائز نیست زیرا چه آن ترک جهادست از روی صورت و معنی و باید دانست که اقتصار نمودن در مصالحه بر مدت مرویه ف که ده سال ست ص لازم نیست زیرا چه بشیکه بنابران مصالحه نموده میشود گاهی یافته میشود در مدتیکه زائد باشد بر مدت مرویه مسئله ۲- اگر مصالحه نماید امام باحربیان تا یک مدتی و بعد ازان ببیند که نقض صلح نافع ترست درحق مسلمانان پس جائزست او را که خبر کند آنها را و جنگ کند با آنها بجهت آنکه پیغمبر صلعم خبر داده بود اهل مکه را به نقض مصالحه که درمیان مسلمانان و اهل مکه بود و بجهت آنکه مصلحت هرگاه متبدل گردد پس درین هنگام نقض صلح جهادست و ایفای آن ترک جهادست بصورة و معنی و جهاد فرض ست و ترک آن روا نیست و باید دانست که خبردار کردن آنها را درینصورت ضرورست تا غدر و فریب لازم نیاید چه آن منع ست و پیغمبر صلعم فرموده است که ایفای عهد لازم ست و غدر دران جائز نیست و نیز ضرورست که توقف نماید در شروع نمودن جنگ با آنها تا آنزمان که دران خبر نقض صلح برسد بسوی جمیع آنها و کفایت میکند برای آن مدتیکه رئیس و بادشاه آنها دران مدت تواند که خبر مذکور باطراف مملکت خود برساند چه باین قدر توقف غدر منتفی میشود مسئله ۳- اگر آنها خیانت نمایند در مصالحه و عهد باتفاق خود پس درینصورت جائزست امام را که مقاتله نماید با آنها بی آنکه خبر آن برساند بسوی آنها چه درینصورت نقض عهد از جانب آنهاست پس حاجت نیست بانکه نقض عهد نموده شود بانیطور که خبر با آنها رسانیده شود و بخلاف آنکه اگر نقض عهد نمایند جماعتی از آنها بانیطور که داخل شوند در دار اسلام درحالیکه آن جماعت قلیل باشند که آنها صاحب منع نباشند و راهزنی نمایند درحق مسلمانان چه باین نقض عهد نمیشود و اما اگر آن جماعت صاحب منع باشند و مقاتله نمایند با مسلمانان علانیه پس این نقض عهد ست درحق آن جماعت فقط نه درحق غیر آنها زیرا چه آن جماعت بغیر اذن بادشاه خود نقض عهد نموده اند پس فعل آنها لازم نخواهد شد بر غیر آنها

حتی لو کان باذن ملکهم صاروا ناقضین للعهد لانه باتفاقهم معنی واذا رأی الامام موادعة اهل الحرب وان یاخذ علی ذلک
مالا فلا باس به لانه لما جازت الموادعة بغیر المال فکذا بالمال لکن هذا اذا کان بالمسلمین حاجة اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا
من قبل والماخوذ من المال یصرف مصارف الجزیة هذا اذا لم ینزلوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه فی معنی
الجزیة اما اذا احاط الجیش بهم ثم اخذوا المال فهو غنیمة یخمسها ویقسم الباقی بینهم لانه ماخوذ بالقهر معنی
واما المرتدون فیوادعهم الامام حتی ینظر فی امرهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تاخیر قتالهم طمعا فی اسلامهم ولا یاخذ
علیه مالا لانه لا یجوز اخذ الجزیة منهم لما بینا ولو اخذه لم یرده لانه مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا
الموادعة علی مال یدفعه المسلمون الیهم لا یفعل الامام لما فیه من اعطاء الدنیة والحاق المذلة
باهل الاسلام الا اذا خاف الهلاک لان دفع الهلاک واجب بای طریق یمکن ولا ینبغی ان یباع السلاح من اهل
الحرب ولا یجهز الیهم لان النبی علیه السلام نهی عن بیع السلاح من اهل الحرب وحمله الیهم ولان فیه تقویتهم
علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانه اصل السلاح وکذا بعد الموادعة لانها علی شرف

حتی اگر قتال آن جماعت باذن پادشاه آنها باشد پس نقض عهد از جانب جمیع آنها متحقق میشود زیرا چه آن باتفاق جمیع آنها است از روی معنی مسئله ۲ - اگر امام مصالحه
نماید با حربیان برینوجه که بمقابله آن مصالحه مال بگیرد از آنها پس درین مضائقه نیست زیرا چه هرگاه مصالحه بغیر مال جائز ست پس بمال نیز
جائز خواهد بود و باید دانست که این وقتی ست که مسلمانان بآن محتاج باشند واما وقتیکه محتاج نباشند پس درینصورت مال گرفته صلح نمودن
جائز نیست چه صلح درینصورت ترک جهاد ست از روی صورت و معنی باید دانست که اگر گرفته باشد امام آنمال را باینطور که پیامبری فرستاده
صلح نموده است بی آنکه لشکر مسلمانان داخل شده باشد در دار حرب پس درینصورت مصرف آنمال مصرف جزیه است **ف** اعنی
صرف نموده میشود در حق غازیان نه در حق فقرا **ص** واما اگر گرفته باشد آن مال را بعد ازانکه لشکر مسلمانان محاصره نموده باشد آنها را پس
درینصورت آن مال غنیمت ست که خمس بگیرد امام و باقی را تقسیم نماید میان غازیان چه آنمال گرفته شده بجهت بر قهر و غلبه از روی معنی مسئله ۳
امام را باید که مصالحه نماید با مرتدان و جنگ نکند با آنها تا آنزمان که آنها فکر نمایند در امر خود زیرا چه امید ست از آنها که باز مسلمان شوند پس
جائز ست تاخیر در قتال آنها بطمع اینکه آنها اسلام خواهند آورد و جائز نیست گرفتن مال از آنها بعوض تاخیر قتال چه گرفتن جزیه از آنها جائز
نیست بنابر وجهیکه ذکر آن خواهد آمد معهذا اگر بگیرد امام مال را از آنها پس واپس دادن آن لازم نیست چه آن مال غیر معصوم ست مسئله ۴
اگر محاصره نمایند کافران مسلمانان را و درخواست صلح نمایند بعوض مال پس باید که این را قبول نکند امام چه بسبب آن انحطاط مرتبه مسلمانان
لازم می آید و ذلت لاحق میشود بآنها پس این جائز نیست مگر وقتیکه خوف هلاک باشد **ف** پس درین هنگام مال داده صلح نمودن جائز ست
ص زیرا چه دفع هلاکت واجب ست بهر وجه که ممکن باشد مسئله ۵ - فروختن سلاح بدست حربیان سزاوار نیست و همچنین فرستادن
تجار بسوی آنها برای فروختن سلاح و اسپ سزاوار نیست بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از فروختن سلاح بدست حربیان از بردن آن
بسوی آنها و بجهت آنکه حربیان بسبب فروختن سلاح بدست آنها قوی میشوند در قتال مسلمانان و همچنین فروختن اسپ بدست آنها سزاوار نیست
چه بسبب آن نیز آنها قوی میشوند در قتال مسلمانان و همچنین فروختن آهن نیز بدست آنها سزاوار نیست چه آهن اصل سلاح ست باید دانست
که فروختن این چیزها بدست آنها چنانچه سزاوار نیست پیش از مصالحه همچنین سزاوار نیست بعد از مصالحه نیز زیرا چه آن مصالحه در معرض زوال ست

النقض او الانقضاء فكانوا علينا وهذا هو القياس في الطعام والثياب الا انا عرفناه بالنص فانه عليه السلام امر ثمامة ان يميروا اهل مكة وهم حرب عليه **فصل** واذا امن رجل حر او امرأة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن او مدينة صح امانهم ولم يكن لاحد من المسلمين قتالهم والاصل فيه قوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم وهو الواحد لانه من اهل القتال فيخافونه اذ هو من اهل المنعة فيتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان سببه لا يتجزى وهو الايمان وكذا الامان لا يتجزى فيتكامل كولاية الانكاح **قال** الا ان يكون في ذلك مفسدة فينبذ اليهم

بسبب نقض آن یا انقضای مدت آن و باید دانست که مقتضای قیاس اینست که حکم فروختن طعام و لباس مانند حکم فروختن سلاح باشد ولیکن فروختن طعام و لباس بسبب آنها جائز ست بنا بر آنچه مروی ست که پیغمبر صلعم امر کرد ثمامه رض را باینکه ببرد طعام را بسوی اهل مکه **ف** برای فروختن **ص** وحالانکه اهل مکه در آنوقت حربی بودند والله اعلم

فصل مسئله — اگر امان دهد مسلمی آزاد کافری را یا جماعتی را از کافران یا اهل قلعه را یا اهل شهری را پس این امان دادن صحیح ست خواه آن امان دهنده مرد باشد یا زن و نمیرسد کسی را از مسلمانان که قتال نماید با آنها بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر ادنی مسلمان امان دهد کافر را و عهد نماید با وی پس همه را باید که آن عهد و امان را نگهدارند و نشکنند آنرا و علمای ما گفته اند که مراد از لفظ ادنی که درین حدیث مذکور ست یک کس ست و بجهت آنکه مسلمان واحد از اهل قتال ست پس کافران می ترسند از وی چه آن مسلمان از اهل منعه است پس بسبب امان دادن او امان از وی متحقق میشود چه او محل امان ست زیرا چه محل امان همان محل خوف ست و مسلمان واحد محل خوف ست **ف** چنانچه مذکور شد که کافران می ترسند از وی **ص** پس بسبب امان دادن او امان از وی متحقق میشود و بعد ازان متعدی میشود آن امان بسوی غیر آن امان دهنده **ف** چنانچه در صورت گواهی دادن بدیدن هلال رمضان یعنی اگر گواهی دهد کسی بدیدن هلال رمضان و بگوید که من دیده ام آنرا روزه رمضان واجب و لازم میشود بر او و بعد ازان متعدی میشود وجوب آن بسوی دیگران همچنین درینجا نیز امان لازم می شود در حق امان دهنده و بعد ازان متعدی میشود لزوم آن امان ازان امان دهنده بسوی غیر آن و نمیرسد آن غیر را که فسخ نماید امان مذکور را **ص** و بجهت آنکه سبب صحت امان دادن ایمان ست و آن متجزی نیست پس همچنین متجزی نخواهد شد امان لهذا کامل نموده خواهد شد **ف** یعنی امان دادن یک مسلمان در حق جمیع اعتبار نموده خواهد شد **ص** مانند ولایت تزویج **ف** یعنی اگر تزویج نماید صغیره را یکی از اولیای او که باهم متساوی اند در درجه ولایت تزویج پس نکاح او صحیح و لازم میشود در حق جمیع اولیای او و نمیرسد هیچ یکی از آنها را که فسخ نماید نکاح مذکور را و همچنین درینجا نیز اگر امان دهد کافری را یکی از مسلمانان پس آن ثابت و لازم میشود در حق دیگران و نمیرسد کسی از مسلمانان را که فسخ کند آنرا چه امان مذکور صحیح ست **ص** مگر وقتیکه در امان مذکور مفسده باشد پس درین صورت فسخ آن باید نمود و بکافران خبر فسخ آن باید رسانید

كما اذا امن الامام بنفسه ثم رأى المصلحة في النبذ وقد بيناه ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجيش وفيه مفسدة ينبذ الامام الامان لما بينا ويؤدبه الامام لافتياته على رأيه بخلاف ما اذا كان فيه نظر لانه ربما تفوت المصلحة بالتاخير فكان معذورا ولا يجوز امان ذمي لانه متهم بهم وكذا لا ولاية له على المسلمين قال ولا اسير ولا تاجر يدخل عليهم لانهما مقهوران تحت ايديهم فلا يخافونهما والامان يختص بمحل الخوف ولانهما يجبران عليه فيعرى الامان عن المصلحة ولانهم كلما اشتد الامر عليهم يجدون اسيرا او تاجرا فيتخلصون بامانه فلا ينفتح لنا باب الفتح ومن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا لا يصح امانه لما بينا ولا يجوز امان العبد المحجور عند ابي حنيفة رح الا ان ياذن له مولاه في القتال وقال محمد رح يصح وهو قول الشافعي رح وابو يوسف معه في رواية ومع ابي حنيفة رح في رواية لمحمد رح قوله عليه السلام امان العبد امان رواه ابو موسى الاشعري رض ولانه مؤمن ممتنع فيصح امانه اعتبارا بالماذون له في القتال وبالمؤثر من الايمان

چنانچه اگر امام خود امان دهد و بعد از آن مصلحت در نقض بیند نقض آن پس میرسد او را و اگر فسخ امان نماید خبردار کند کافران را به فسخ آن چنانچه سابق بیان آن نموده شده است و اگر محاصره کند امام قلعه از قلاع کافران را و امان دهد یکی از لشکر امام و در امان دادن مفسده باشد پس باید که فسخ کند امام امان را چنانچه سابق مذکور شد و باید که تادیب نماید امام آن کس را که تنها امان داده است و پیش دستی کرده در امان زیرا که او رای خود را مقدم داشته است بر رای امام و بر رای خود اعتماد نموده است بخلاف آنکه اگر در امان دادن مصلحت باشد و به تعجیل معذور است زیرا که اگر تاخیر میکرد در دادن امان شاید که مصلحت فوت میشد مسئله ۲ - اگر ذمی امان دهد کافر حربی را پس امان او روا نیست زیرا که ذمی متهم است در دادن امان بسبب آنکه کفر ملت واحد است ف و نیز ذمی را ولایت نیست بر مسلمانان مسئله ۳ - اگر اسیری یا تاجری که نزد حربیان است امان دهد حربیان را پس امان او جائز نیست بجهت آنکه آن اسیر و تاجر مقهور و مغلوب اند زیر دست ایشان پس ایشان را خوف نیست از اسیر و تاجر مذکور و امان مختص است بمحل خوف و بجهت آنکه آن هر دو مجبور اند بر دادن امان پس امان ایشان مشتمل بر مصلحت نخواهد بود و بجهت آنکه اگر امان اسیر و تاجر مذکور صحیح باشد پس هرگاه بر کافران شدت جنگ معلوم خواهد شد و تاب آن نخواهند آورد پس باعث خواهند شد مر آن اسیر و تاجر را بر دادن امان و بامان ایشان خلاص خواهند شد پس باب فتحیاب شدن بر ایشان مسدود خواهد شد مسئله ۴ - اگر امان دهد کافران را کسی که مسلمان شده است در دار حرب و هجرت نکرده است هنوز بسوی دار اسلام پس امان او صحیح نیست بنابر وجهی که مذکور شد در مسئله سابق مسئله ۵ - اگر امان دهد بنده پس نزد ابی حنیفه رح امان او صحیح نیست مگر وقتیکه خواجه او اذن قتال داده باشد او را و محمد رح گفته است که امان بنده صحیح است و همین قول شافعی رح است و ابو یوسف رح نیز موافق وی است در یک روایت و در روایت دیگر قول او رح موافق قول ابی حنیفه رح است و دلیل محمد رح یکی اینست که ابو موسی اشعری رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم فرموده است که امان بنده امان صحیح است و دوم اینست که بنده مومن است و هم وی را قوت امتناع است پس صحیح خواهد شد امان او مانند امان بنده ماذون به قتال و مانند عقد ذمه ف یعنی اگر حربی عقد ذمت جدید با بنده و قبول آن کند بنده مذکور صحیح میشود عقد مذکور پس همچنین صحیح خواهد شد امان ص باید دانست که وجه قیاس بنده غیر ماذون به قتال بر بنده ماذون به قتال اینست که علت صحت امان بنده ماذون مذکور اینست که او مومن است و صاحب امتناع و این علت گردانیده شد

فالايمان لكونه شرطا للعبادة والجهاد عبادة والامتناع لتحقق ازالة الخوف به والتاثير اعزاز الدين واقامة المصلحة فى حق جماعة المسلمين اذ الكلام فى مثل هذه الحالة واما الايمان المسابقة لما فيه من تعطيل منافع المولى ولا تعطيل فى مجرد القول ولابى حنيفة رح انه محجور عن القتال فلا يخافونه فلم يلاق الامان محله بخلاف الماذون له فى القتال لان الخوف منه متحقق ولانه انما لا يملك المسابقة لما انه تصرف فى حق المولى على وجه لا يعرى عن احتمال الضرر فى حقه والامان نوع قتال وفيه ماذكرناه لانه قد يخطئ بل هو الظاهر وفيه سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانه رضى به والخطاء نادر لمباشرته القتال وبخلاف المؤبد لانه خلف عن الاسلام فهو بمنزلة الدعوة اليه

بجهت آنکه ایمان شرط عبادتست وجهاد عبادتست وقوت امتناع شرط نموده شده ست تا امان متحقق شود از محل آن چه محل امان محل خوف ست و به سبب قوت امتناع خوف متحقق می شود ازو پس امان نیز ازو متحقق خواهد شد ص و فائده امان که اعزاز دین ست و رعایت مصلحت در حق جماعت مسلمانان نیز حاصل ست چه کلام دران صورت ست که رعایت مصلحت در حق جماعت مسلمانان باشد و هرگاه ثابت شد که علت صحت امان بنده ماذون مذکور ایمان و قوت امتناع ست و علت مذکوره یافته میشود در بنده غیر ماذون مذکور نیز پس امان او نیز صحیح خواهد شد ولیکن جائز نیست او را که قتال نماید زیرا چه به سبب آن منافع خواجه معطل میگردد بخلاف دادن امان چه آن مجرد قول ست و به سبب آن منافع خواجه معطل نمیشود و دلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که بنده غیر ماذون به قتال محجور ست از قتال پس امان او صحیح نیست زیرا چه کافران را از و خوف نیست پس او محل امان نیست چه محل امان محل خوف ست چنانچه سابق مذکور شد و هرگاه چنین شد پس امان او صحیح نخواهد شد بخلاف ماذون لقتال چه خوف ازو متحقق ست و دوم اینست که بنده محجور مذکور را قتال جائز نیست به سبب آنکه آن تصرف ست در حق خواجه بر وجهی که خالی از احتمال ضرر نیست در حق او و امان دادن او نیز چنین ست زیرا چه دادن امان نیز نوعی از قتال ست بنا آنکه مقصود از قتال دفع شر کافران ست و این مقصود حاصل میشود به سبب دادن امان پس امان دادن بنده مذکور نوعی از قتال ست و دران احتمال ضرر ست در حق خواجه او بجهت آنکه بنده مذکور گاهی خطا می کند در دادن امان بلکه احتمال خطا در امان دادن بنده مذکور ظاهر ست ف زیرا چه اکثر اوقات او در خدمت خواجه صرف شده است پس وی را مهارت در امر جنگ و امان دادن نیست ص پس اگر امان دادن او صحیح باشد باب غنیمت مسدود گردد ف و این ضرر ست در حق جماعت مسلمانان که یکی از ان خواجه او ست پس امان دادن بنده محجور مذکور نوعی از قتال ست ص که دران احتمال ضرر ست در خواجه او پس صحیح نخواهد شد بخلاف امان بنده ماذون به قتال چه آن صحیح ست ف اگرچه دران نیز احتمال ضرر ست در حق خواجه او ص زیرا چه خواجه او راضی ست بضرر خود و نیز وقوع خطا از بنده ماذون مذکور نادر ست بجهت آنکه او قتال مینماید و بخلاف عقد ذمه بجهت آنکه عقد مذکور قائم مقام اسلام ست پس آن بمنزله دعوت ست بسوی اسلام

ولانه مقابل بالجزية ولانه مفروض عند مسئلتهم ذلك واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبي وهو لا يعقل لا يصح كالمجنون وان كان يعقل وهو محجور عن القتال فعلى الخلاف وان كان ماذونا له في القتال فالاصح انه يصح بالاتفاق

باب الغنائم وقسمتها

واذا فتح الامام بلدة عنوة اى قهرا فهو بالخيار ان شاء قسمها بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر وان شاء اقر اهله عليه ووضع عليهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كذلك فعل عمر رض بسواد العراق بموافقة من الصحابة رض ولم يحمد من خالفه وفي كل من ذلك قدوة فيتخير وقيل الاولى هو الاول عند حاجة الغانمين والثاني عند عدم الحاجة ليكون عدة في الزمان الثاني وهذا في العقار اما في المنقول المجرد لا يجوز المن بالرد عليهم لانه لم يرد به الشرع فيه وفي العقار خلاف الشافعي رح لان في المن ابطال حق الغانمين او ملكهم فلا يجوز من غير بدل يعادله والخراج غير معادل لقلته بخلاف الرقاب لان للامام ان يبطل حقهم راسا بالقتل والحجة عليه ما رويناه

وجہت آنکہ عقد مذکور بمقابل جزیہ است وجہت آنکہ قبول عقد مذکور در وقتیکہ کافران درخواست آن نمایند فرض ست وادای فرض نفع محض ست پس فرق ظاہر شد میان دادن امان ومیان قبول کردن عقد ذمہ **مسئلہ** اگر امان دہد کافر را صبی غیر عاقل پس آن صحیح نیست مانند امان مجنون واگر آن صبی عاقل باشد ولیکن ماذون نیست بقتال پس در امان دادن او اختلاف ست **ف** چنانچہ مذکور شد در بندہ غیر ماذون بقتال **ص** واگر آن صبی عاقل ماذون بقتال باشد پس امان او صحیح ست بی اختلاف وہمین اصح ست

باب — در بیان غنیمت وتقسیم آن **مسئلہ** اگر فتح کند امام بلدہ را بالقہر وغلبہ پس او دران مختار ست اگر خواہد قسمت کند آنرا میان مسلمانان چنانکہ تقسیم نمودہ بود پیغمبر صلعم خیبر را میان مسلمانان واگر خواہد آن بلدہ را در دست اہل آن بلدہ بگذارد وبرآنہا جزیہ مقرر نماید وبر زمین آنہا خراج چنانچہ ہمین معاملہ نمودہ است عمر رض با اہل سواد عراق باتفاق اصحاب دیگر رض ومخالفت عمر رض نکردہ اند درین امر مگر بلال وسلمان وابوہریرہ رض ولیکن آن مخالفت محمود نیست پس امام درین ہر دو امر مختار ست ہر کدام را کہ خواہد اختیار نماید چہ در ہر واحد ازان اقتدا است بہ پیغمبر صلعم وباصحاب وی رض وبعضی گفتہ اند کہ اول اولی است در صورتیکہ غازیان محتاج باشند ودوم اولی ست در صورتیکہ آنہا محتاج نباشند تا آن جزیہ وخراج آمادہ وذخیرہ باشد وعند الحاجت بکار آید وانچہ مذکور شد حکم عقار وزمین ست واما حکم منقول پس آن نیست کہ گذاشتن آن بکافران جائز نیست زیراچہ آن در شرع نیامدہ ست وشافعی رح میگوید کہ گذاشتن عقار نیز بآنہا جائز نیست چہ بسبب آن ابطال حق غازیان لازم می آید **ف** بر مذہب علمای ما رح **ص** یا لازم می آید ابطال ملک غازیان **ف** بر مذہب شافعی رح چہ پیش از احراز غنیمت بدار الاسلام نزد علمای ما رح حق غازیان دران ثابت میشود نہ ملک غازیان ونزد شافعی رح بمجرد گرفتن ملک غازیان ثابت میشود در غنیمت **ص** پس گذاشتن آن جائز نخواہد بود بغیر عوضیکہ معادل ومساوی آن باشد وخراج معادل آن نیست چہ آن قلیل ست بخلاف ذات کافران چہ جائز ست امام را کہ بگذارد ذات کافران را بعوض جزیہ زیراچہ ہرگاہ جائز ست امام را کہ باطل کند حق غازیان را کہ در ذات آنہاست مطلقا باینطور کہ قتل کند آنہا را پس امام را باطل کردن حق غازیان کہ در ذات آنہاست بمقابل عوض بطریق اولی جائز خواہد بود اگرچہ آن عوض قلیل باشد ولیکن انچہ مروی است از عمر رض حجت ست بر او

ولأن فيه نظرا لهم لأنهم كالأكرة العاملة للمسلمين العالمة بوجوه الزراعة والمؤن مرتفعة مع ما أنه يحظى به الذين يأتون من بعد والخراج وإن قل حالا فقد جل مآلا لدوامه وإن من عليهم بالرقاب والأراضي يدفع إليهم من المنقولات بقدر ما يتهيأ لهم العمل ليخرج عن حد الكراهة قال وهو في الأسارى بالخيار إن شاء قتلهم لأنه عليه السلام قد قتل ولأن فيه حسم مادة الفساد وإن شاء استرقهم لأن فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لأهل الإسلام وإن شاء تركهم أحرارا ذمة للمسلمين لما بينا إلا في مشركي العرب والمرتدين على ما نبين إن شاء الله تعالى ولا يجوز أن يردهم إلى دار الحرب لأن فيه تقويتهم على المسلمين فإن أسلموا لا يقتلهم لاندفاع الشر بدونه وله أن يسترقهم توفيرا للمنفعة بعد انعقاد سبب الملك بخلاف إسلامهم قبل الأخذ لأنه لم ينعقد السبب بعد ولا يفادي بالأسارى عند أبي حنيفة رح وقالا يفادي بهم أسارى المسلمين وهو قول الشافعي رح لأن فيه تخليص المسلم وهو أولى من قتل الكافر والانتفاع به وله أن فيه معونة الكفرة لأنه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استنقاذ الأسير المسلم لأنه إذا بقي في أيديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف إلينا والإعانة بدفع أسيرهم إليهم مضاف إلينا

و نیز در گذاشتن بلدهٔ مذکوره در دست اهل آن بلده بطور مذکور نفع مسلمانان ست و مصلحت ست در حق آنها زیرا چه اهل آن بلده درین صورت بمنزلهٔ مزارعان میشوند برای مسلمانان که عمل و زراعت مینمایند بانواع زراعت برای آنها بی آنکه مؤنت و مشقت آن بر آنها عائد گردد و علاوه اینست که غیر اهل بلده در کار زراعت بلده خطا خواهند نمود و جواب از قول شافعی رح که خراج قلیل ست اینست که خراج اگرچه قلیل ست فی الحال ولیکن آن باعتبار مآل کثیر ست بجهت آنکه دائم ست مسئله ۲ - اگر به بخشد امام باهل بلدهٔ مذکوره ذات آنها را و زمین آنها را باید که بدهد بآنها از منقولات آنقدر که بسبب آن قادر شوند آنها بر عمل و زراعت تا کراهیت لازم نیاید چه اگر آنقدر مال ندهد پس آن مکروه ست مسئله ۳ - امام در حق اسیران مختارست اگر خواهد بکشد آنها را بجهت آنکه رسول خدا صلعم کشته است اسیران را و بجهت آنکه در کشتن آنها قطع مادهٔ فساد ست و اگر خواهد بنده و مملوک گرداند آنها را زیرا چه در مملوک گردانیدن آنها دفع شر آنهاست مع وفور منفعت اهل اسلام و اگر خواهد بگذارد آنها را بنحوی که آنها آزاد و ذمی باشند بنابر آنچه پیشتر از عشر رفت ولیکن گذاشتن بر وجه مذکور جائز نیست مشرکان عرب و مرتدان را بنابر آنچه بیان خواهد آمد ان شاء الله تعالیٰ مسئله ۴ - جائز نیست امام را که فرستد اسیران را بسوی دار حرب زیرا چه در آن تقویت کافرانست بر مسلمانان مسئله ۵ - اگر مسلمان شوند اسیران قتل نکند آنها را امام چه در صورت مذکور دفع شد شر آنها بدون قتل ولیکن جائزست او را که بنده و مملوک گرداند آنها را بعد از اسلام نیز زیرا چه سبب مملوک گردانیدن آنها که عبارت ست از احراز آنها بدار اسلام متحقق شده است پیش از اسلام بخلاف آنکه مسلمان شوند آنها پیش از گرفتن آنها زیرا چه درین صورت سبب مملوک گردانیدن آنها یافته نشده است پیش از اسلام مسئله ۶ - جائز نیست مفادات با اسیران ف یعنی جائز نیست گذاشتن اسیران کافران را بعوض اینکه آنها نیز بگذارند اسیران مسلمانان را ح و نزد صاحبین رح این مفادات جائزست و همچنین قول شافعی رح ست زیرا چه درین تخلیص مسلمانان ست و این اولیٰ ست از کشتن کافر و مملوک کردن او و دلیل ابی حنیفه رح اینست که در مفادات مدد و اعانت ست در حق کافران زیرا چه آن اسیران باز برای جنگ و محاربه می آیند بر مسلمانان ف و این شدید ست ح و دفع این شر اولیٰ ست از تخلیص اسیران مسلمانان چه اگر او اسیر خواهد ماند در دست کافران پس این ضررست در حق او فقط و ضرر آن به مسلمان دیگر عائد نیست و ضرر گذاشتن اسیران آنها عائدست بسوی مسلمانان دیگر

اما المفاداة بمال یأخذه منهم لا یجوز فی المشهور من المذهب لما بینا وفی السیر الکبیر انه لا بأس به اذا کان بالمسلمین حاجة استدلالا باسارى بدر ولو کان اسلم الاسارى فی ایدینا لا یفادى بمسلم اسیر فی ایدیهم لانه لا یفید الا اذا طابت نفسه به وهو مامون على اسلامه قال

ولا یجوز المن علیهم اى على الاسارى خلافا للشافعی رح فانه یقول منّ رسول الله علیه السلام على بعض الاسارى یوم بدر ولنا قوله تعالى اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم ولانه بالاسر والقهر ثبت حق الاسترقاق فیه فلا یجوز اسقاطه بغیر منفعة وعوض وما رواه منسوخ بما تلونا واذا اراد الامام العود ومعه

مواشی فلم یقدر على نقلها الى دار الاسلام ذبحها وحرقها ولا یعقرها ولا یترکها وقال الشافعی رح یترکها لانه علیه السلام نهى عن ذبح الشاة الا لماکله ولنا ان ذبح الحیوان یجوز لغرض صحیح ولا غرض اصح من کسر شوکة الاعداء ثم یحرق بالنار لینقطع منفعته عن الکفار وصار کتخریب البنیان بخلاف التحریق قبل الذبح لانه منهی عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق الاسلحة ایضا وما لا یحترق منها یدفن فی موضع لا یطلع علیه الکفار

و اما مفادات به مال ف یعنی گذاشتن اسیران آنها را بعوض مال ص پس آن جائز نیست ف زیرا چه دران مدد دادنست در حق کافران ص چنانچه مذکور شد و مذهب مشهور همین است و در سیر کبیر مذکور است که در مفادات بمال باک نیست در صورتیکه مسلمانان محتاج باشند زیرا چه پیغمبر صلعم اسیران بدر را گذاشته بود بعوض مال مسئله ۸ - اگر مسلمان شود اسیری در دست مسلمانان پس جائز نیست که او را گذارند و بدهند بکافران بعوض اینکه آنها گذارند اسیر مسلمانان را که در دست آنهاست زیرا چه دران هیچ فائده نیست ولیکن اگر آن اسیر که مسلمان شده است راضی باشد بآن و خوف این نباشد که او مرتد خواهد شد پس درین هنگام گذاشتن او بعوض مسلمان اسیر مضائقه ندارد مسئله ۹ - جائز نیست منت نهادن بر اسیران ف باینطور که مفت گذاشته شوند آنها یعنی بی آنکه مال گرفته شود و بعوض آنها یا ذمی شوند آنها یا بنده ص و شافعی رح میگوید که منت نهادن بر اسیران بطور مذکور جائز است زیرا چه پیغمبر صلعم منت نهاده است بر بعض اسیران جنگ بدر و دلیل علمای ما رح یکی اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را هر جا که یابید آنها را و دوم اینست که بسبب اسیر گشتن و مقهور شدن آنها ثابت میشود در آنها حق استرقاق ف یعنی حق مملوک گردانیدن ص پس جائز نیست اسقاط و ابطال آن بغیر منفعت و عوض ف مانند سائر اموال غنیمت ص و آنچه روایت نموده است آنرا شافعی رح که پیغمبر صلعم منت نهاده بر بعض اسیران جنگ بدر پس آن منسوخ ست بسبب آیه قرآن که مذکور شد مسئله ۹ - هرگاه خواهد امام که مراجعت نماید از دار حرب بسوی دار اسلام و حال آنکه همراه او مواشی ست ف چون شتر و گاو و گوسپند ص و نمی تواند که آن مواشی را ببرد بسوی دار اسلام باید که ذبح کند آنرا و بعد ازان بسوزد آنرا و نباید که پی زند آنرا و نه بگذارد آنرا و شافعی رح گفته است که بگذارد آنرا زیرا چه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از ذبح کردن گوسپند مگر برای خوردن و دلیل علمای ما رح اینست که ذبح کردن حیوان جائز ست برای غرض صحیح و کدام غرض صحیح بهتر است از شکستن شوکت کافران که دشمن اند و بعد از ذبح کردن سوخته میشود تا کافران منفعت نگیرند ازان و این مانند خراب کردن بنای عمارت است بخلاف سوختن پیش از ذبح چه ازان نهی فرموده است پیغمبر صلعم و بخلاف پی زدن چه آن مثله کردن ست و آن نیز منع ست و همچنین باید بسوزد از جنس سلاح آنچه قابل سوختن ست و آنچه قابل سوختن نیست پس آنرا دفن باید کرد در موضعیکه واقف نشوند بران کافران

ابطالا للمنفعة عليهم ولا يقسم غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي رح لا بأس بذلك
واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتنى على هذا الاصل عدة
من المسائل ذكرناها في كفاية المنتهى له ان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في
الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد تحقق ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في
دار الحرب والخلاف ثابت فيه والقسمة بيع معنى فتدخل تحته ولان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والناقلة
والثاني منعدم لقدرتهم على الاستنقاذ ووجوده ظاهر ثم قيل موضع الخلاف ترتب الاحكام على القسمة
اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حكم الملك لا يثبت بدونه وقيل الكراهة وهي كراهة تنزيه
عند محمد رح فانه قال على قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لا تجوز القسمة في دار الحرب

تا ازان نفع نگیرند مسئله و تقسیم نکند امام مال غنیمت را در دار حرب بلکه تقسیم کند آنرا بعد از آوردن آن در دار اسلام و شافعی رح
گفته است که در تقسیم آن در دار حرب باک نیست و باید دانست که بنای این اختلاف برین قاعده است که نزد علمای ما رح مال غنیمت مملوک
غازیان نمیشود پیش از آوردن آن در دار اسلام و نزد شافعی رح آن مال مملوک غازیان میشود پیش از آوردن آن در دار اسلام و
باید دانست که برقاعده مذکوره چند مسائل مختلف فیها متفرع ست که آنرا در کفایت المنتهی آورده ام و دلیل شافعی رح اینست که سبب ملک
مال غنیمت استیلاست وقتیکه وارد شود آن استیلا بر مال مباح چنانچه همین استیلا سبب ملک صید ست و معنی استیلا نیست مگر اثبات ید و قبضه
و آن متحقق ست در مال غنیمت مذکوره و دلیل علمای ما رح دو چیز است یکی اینست که پیغمبر صلعم نهی فرموده است از فروختن مال غنیمت در دار حرب و قسمت
مال بیع ست از روی معنی پس نهی بیع شامل ست قسمت را نیز لیکن خلاف شافعی رح ثابت ست در منهی عنه بودن بیع غنیمت در دار حرب
دوم اینست که در صورت مذکوره استیلا متحقق نیست زیرا چه استیلا عبارت ست از اثبات ید و قبضه باین صفت که قابض قادر باشد بر حفظ
آن و هم بر بردن آن از جائی بجائی و در صورت مذکوره قابض آن مال غنیمت قادر نیست بر بردن آن بدار اسلام بجهت آنکه کافران قادر اند
بر تخلیص آن از دست مسلمانان چه آن مال هنوز در دار حرب ست و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که اصل اختلاف حنفی و شافعی درین ست
که آیا احکام ملک چون حلت وطی و بیع وغیره مترتب میشود بر قسمت مال غنیمت در دار حرب وقتیکه قسمت کند آنرا امام بدون اجتهاد یا مترتب نمیشود
ف پس نزد شافعی رح احکام مذکوره مترتب میشود بر قسمت مذکوره ص و نزد علمای ما رح مترتب نمیشود و ازین لازم می آید که نزد
شافعی رح مال غنیمت مملوک غازیان میگردد پیش از آوردن مال مذکور در دار اسلام چه احکام ملک ثابت نمیشود بدون ملک و نزد علمای
ما رح مال مذکور مملوک غازیان نمیگردد پیش از آوردن در دار اسلام چه اگر مملوک آنها میشد پس احکام ملک مترتب میشد بر قسمت آن در دار حرب
و بعضی گفته اند که اختلاف مذکور در کراهیت قسمت مذکوره است ف یعنی قسمت مذکوره مکروه نیست نزد شافعی رح و نزد علمای ما رح
مکروه است ص و وجه کراهیت اینست که حدیث مذکور که دران نهی بیع مال غنیمت ست در دار حرب شامل ست قسمت را نیز در انجا چه قسمت
در معنی بیع ست و صحیح بیع نیست لهذا مکروه است و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که نزد محمد رح کراهیت تنزیهی ست ف و نزد شیخین رح تحریمی

وعند محمد رحمه الله الافضل ان يقسم في دار الاسلام ووجه الكراهة ان دليل البطلان راجح الا انه تقاعد عن سلب الجواز فلا يتقاعد عن ايراث الكراهة قال والردء والمقاتل في العسكر سواء لاستوائهم في السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة على ما عرف وكذلك اذا لم يقاتل لمرض او لغيره لما ذكرنا واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعي رح بعد انقضاء القتال وهو بناء على ما مهدناه من الاصل وانما ينقطع حق المشاركة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه المغانم فيها لان بكل واحد منها يتم الملك فينقطع حق شركة المدد قال ولا حق لاهل سوق العسكر في الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال الشافعي رح في احد قوليه يسهم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد ولنا انه لم يوجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال فيفيد الاستحقاق على حسب حاله فارسا او راجلا عند القتال وما رواه موقوف على عمر رض او تاويله ان يشهدها على قصد القتال وان لم يكن للامام حمولة تحمل عليها الغنائم

ص ونزد محمد رح افضل آنست که قسمت کرده شود در دار اسلام مسئله ۱۱ — در قسمت غنیمت قتال کننده و مددگار او که در لشکر حاضر ست هر دو برابر ست زیرا چه سبب استحقاق غنیمت نزد علمای ما رح تجاوز نمودن ست از سرحد دار اسلام بسوی دار حرب بقصد قتال و نزد شافعی رح شهود وقعه ف یعنی حاضر شدن در مکان کارزار ص سبب استحقاق ست قتال کننده و مددگار مذکور در سبب استحقاق برابر ست و هرگاه چنین شد پس آن هر دو در قسمت غنیمت برابر خواهند شد همچنین برابر ست با قتال کننده کسیکه ترک قتال نموده است بسبب عذر چون مرض وغیره زیرا چه او نیز در سبب استحقاق برابر ست با قتال مسئله ۱۲ — اگر برسند مددگاران نزد غازیان در دار حرب پیش از انکه بیرون کرده باشند آنها مال غنیمت را از دار حرب پس آن مددگاران شریک آن غازیان میشوند در آن غنیمت و شافعی رح میگوید که اگر رسیده باشند آنها نزد غازیان در دار حرب بعد از انقضای قتال پس آنها شریک غازیان نمیشوند زیرا چه نزد شافعی رح مال غنیمت ملوک غازیان میشود بمجرد گرفتن آن پس بعد از آن کسی شریک آنها نمیشود و نزد علمای ما رح مال غنیمت ملوک غازیان نمیشود مگر بسبب در آوردن آن در دار اسلام یا بسبب قسمت نمودن امام در دار حرب یا بسبب فروختن آن در دار حرب زیرا چه بسبب هر یک ازین امور ملک غازیان ثابت میشود پس درین هنگام کسی دیگر شریک آنها نمیشود و پیشتر ازان کسیکه میرسد نزد آنها برای مدد شریک آنها میشود ص مسئله ۱۳ — بازاریان لشکر را حق نیست در مال غنیمت مگر وقتیکه آنها قتال نمایند با کافران و یک قول شافعی رح اینست که آنها را حصه هست در مال غنیمت بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مال غنیمت مر آنراست که حاضر شود در وقعه و بجهت آنکه جهاد از بازاریان نیز یافته میشود از روی معنی بنابر آنکه بسبب آنها انبوهی لشکر زیاده میشود و دلیل علمای ما رح اینست که رفتن آنها بسوی دار حرب و تجاوز کردن آنها از سرحد دار اسلام بقصد قتال نیست و این سبب ظاهر ست برای استحقاق مال غنیمت و هرگاه این سبب ظاهر یافته نشد پس اعتبار نموده خواهد شد سبب حقیقی که عبارت از قتال ست پس اگر آنها قتال خواهند کرد استحقاق آنها بحسب حال آنها ثابت خواهد شد یعنی اگر آنها سوار خواهند بود در وقت قتال مستحق حصه سوار خواهند شد و اگر پیاده قتال خواهند کرد مستحق حصه پیاده خواهند شد و حدیثیکه آورده است آنرا شافعی رح موقوف ست بر عمر رض یا تاویل آن اینست که مال غنیمت مر آنهاراست که حاضر شوند در وقعه بقصد قتال مسئله ۱۴ — اگر نزد امام آنقدر بار بردار نباشد که بار کرده بیارد مال غنیمت بدار اسلام

فقسمها بين الغانمين قسمة ايداع ليحملوها الى دار الاسلام ثم يرتجعها منهم فيقسمها قال العبد الضعيف هكذا ذكر في المختصر ولم يشترط رضاهم وهو رواية السير الكبير والجملة في هذا ان الامام اذا وجد في المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول مالهم وكذا اذا كان في بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين ولو كان للغانمين او لبعضهم لا يجبرهم في رواية السير الصغير لانه ابتداء اجارة وصار كما اذا نفقت دابته في مفازة ومع رفيقه فضل حمولة ويجبرهم في رواية السير الكبير لانه دفع الضرر العام بتحميل ضرر خاص ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب لانه لا ملك قبلها وفيه خلاف الشافعي رح وقد بينا الاصل ومن مات من الغانمين في دار الحرب فلا حق له في الغنيمة ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته لان الارث يجري في الملك ولا ملك قبل الاحراز وانما الملك بعده وقال الشافعي رح من مات منهم بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه عنده وقد بيناه قال ولا بأس بان يعلف العسكر في دار الحرب ويأكلوا ما وجدوه من الطعام قال العبد الضعيف رسل ولم يقيد بالحاجة وقد شرطها في رواية ولم يشترطها في الاخرى وجه الاولى انه مشترك بين الغانمين فلا يباح الانتفاع به الا للحاجة كما في الثياب والدواب وجه الاخرى قوله عليه السلام في طعام خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها.

پس باید که قسمت کند آنرا میان غازیان و بسپارد بهر یک حصه او را بطریق ودیعت تا برسانند آنها آنمال را بدار اسلام و بعد ازان واپس بگیرد آنمال را ازانها و باز قسمت کند میان آنها قال رض چنین ذکر کرده است قدوری رح در مختصر خود و شرط نکرده است رضامندی آنها را و همین روایت سیر کبیر است و حاصل کلام درین مسئله این است که اگر باشد در مال غنیمت باربردار ف چون شتر و اسپ و خر و استر ص باید امام را که مال غنیمت بران بار کند زیراچه بار و باربردار هر دو مال غازیان است و همچنین است حکم اگر زیاده باربردار باشد در بیت المال چه مال بیت المال مال مسلمانان است و اگر باربردار نزد غازیان یا نزد بعضی ازانها باشد پس باید که جبر نکند امام برآنها بجهت بار کردن مال غنیمت زیراچه این ابتداء اجاره است و در ابتداء اجاره جبر کردن جائز نیست چنانچه اگر هلاک شود ستور کسی در مفازه و حال آنکه همراه رفیق او باربردار زائد است پس نمیرسد او را که جبر کند رفیق مذکور را بر اینکه اجاره دهد وی را آن باربردار زیاده را و اینکه مذکور شد بنابر روایت سیر صغیر است و بنابر روایت سیر کبیر میرسد امام را که جبر کند برآنها بجهت بار کردن مال غنیمت زیراچه دران دفع ضرر عام است بالزام ضرر خاص برآنها مسئله ۵ — جائز نیست فروختن مال غنیمت پیش از قسمت کردن آن در دار حرب زیراچه آنمال مملوک نیست پیش ازان و نزد شافعی رح جائز است زیراچه نزد او رح مال غنیمت مملوک میگردد بمجرد گرفتن آن مسئله ۶ — اگر بمیرد شخصی از غازیان در دار حرب پس وی را حق نیست در مال غنیمت و اگر بمیرد بعد از رسیدن مال غنیمت بدار اسلام درینصورت نصیب او میرسد بوارث او زیراچه ارث جاری نمیشود مگر در ملک و مال مذکور مملوک او نیست پیش از رسیدن بدار اسلام و بعد از رسیدن بدار اسلام مملوک او میگردد و شافعی رح گفته است که اگر بمیرد شخصی از غازیان بعد از هزیمت کافران پس نصیب او میرسد بوارث او زیراچه نزد او رح مال غنیمت بعد از هزیمت کافران مملوک غازیان میگردد مسئله ۷ — باک نیست در اینکه غازیان از مال غنیمت علف دهند بستوران خود در دار حرب و بخورند چیزی را که از جنس طعام است چون نان و گوشت و روغن و غیره قال رض همچنین مطلق آورده است آنرا قدوری رح در کتاب و مقید بشرط حاجت نکرده است و درینجا دو روایت است در یک روایت مقید است بشرط حاجت و در روایت دیگر مقید نیست و وجه روایت اول این است که آن علف و طعام مشترک است پس مباح نیست تصرف آن مگر بسبب حاجت چنانچه همین حکم است در ستور و پارچه و وجه روایت دیگر این است که پیغمبر صلعم در خیبر فرموده بود که بخورید طعام آنرا و علف آنرا بدهید بستوران خود و همراه خود برداشته نبرید و ذخیره مکنید

ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه فى دار الحرب لان الغازى لا يستصحب قوت نفسه وعلف ظهره مدة مقامه فيها والميرة منقطعة فبقى على اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه يستصحبه فانعدم دليل الحاجة وقد تمس اليه الحاجة فيعتبر حقيقتها فيستعمله ثم يرده فى المغنم اذا استغنى عنه والدابة مثل السلاح والطعام كالخبز واللحم وما يستعمل فيه كالسمن والزيت **قال** ويستعملوا الحطب فى بعض النسخ الطيب ويدهنوا بالدهن ويوقحوا به الدابة لمساس الحاجة الى جميع ذلك ويقاتلوا بما يجدونه من السلاح كل ذلك بلا قسمة وتاويله اذا احتاج اليه بان لم يكن له سلاح وقد بيناه ولا يجوز ان يبيعوا من ذلك شيئا ولا يتمولونه لان البيع يترتب على الملك ولا ملك على ما قدمناه وانما هو اباحة وصار كالمباح له الطعام وقوله ولا يتمولونه اشارة الى انهم لا يبيعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الى ذلك فان باعه احدهم رد الثمن الى الغنيمة لانه بدل عين كانت للجماعة واما الثياب والمتاع فيكره الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك الا انه يقسم الامام بينهم فى دار الحرب اذا احتاجوا الى الثياب والدواب والمتاع لان المحرم يستباح للضرورة فالمكروه اولى

ورد و هم اینست که مدار حکم بر دلیل حاجت ست نه بر اصل حاجت و دلیل حاجت متحقق ست و آن بودن آنها ست در دار حرب زیرا چه غازی همراه نمی برد قوت خود و علف دواب خود را آنقدر که کفایت کند تا مدت اقامت او بدار حرب و در ایام جنگ کاروان نمیتوانند که طعام برساند بغازیان پس طعام و علف بر اصل اباحت باقی خواهد ماند بنا بر دلیل حاجت بخلاف سلاح **ف** چه جائز نیست غازیان را که استعمال نمایند سلاح را از مال غنیمت **ص** زیرا چه غازیان سلاح را همراه میبرند پس دلیل حاجت در حق سلاح یافته نمیشود ولیکن حقیقت حاجت برای استعمال آن معتبر ست لهذا اگر حاجت افتد بسوی استعمال سلاح در مال غنیمت پس جائز ست غازیان را که استعمال آن نمایند و بعد از استعمال رد نمایند آنرا در مال غنیمت و ستور مانند سلاح ست **مسئله ۱۸** باک نیست مر غازیان را که استعمال هیزم نمایند در دار حرب و در بعض نسخ ست که باک نیست غازیان را استعمال کردن خوشبوی و همچنین جائز ست که استعمال نمایند روغن زیت را و نیز جائز ست که چرب کنند سم ستوران را به پیه گداخته تا سخت گردد وقتیکه ضعیف و سست شود زیرا چه باین چیزها حاجت می افتد **مسئله ۱۹** جائز نیست آنها را که به فروشند چیزی را از طعام و علف و غیره زیرا چه فروختن آن موقوف ست بر اینکه آن مملوک آنها باشد و آن مملوک آنها نیست بنا بر آنچه سابق مذکور شد و جز این نیست که خوردن طعام و استعمال چیزهای مذکوره جائز ست آنها را بطریق اباحت چنانچه اگر مباح کند کسی طعام خود را بشخصی پس مباح میشود مر آن شخص را خوردن طعام و جائز نیست ویرا که بفروشد آنرا و باید دانست که مراد از منع نمودن بیع درین مسئله نیست که اصلا جائز نیست آنها را که بفروشند چیزی را از اشیای مذکوره بعوض طلا و نقره و رخت پس اگر بفروشند آنرا بعوض طلا و نقره یا رخت باید که داخل نمایند ثمن آنرا در مال غنیمت زیرا چه آن ثمن بدل متاعی ست که مشترک ست میان جماعت غازیان **ف** و همچنین نیز جائز نیست که بفروشند آنرا بعوض طعام یا لباس بغیر حاجت حتی که اگر حاجت افتد بسوی طعام یا لباس پس درینصورت جائز ست آنها را فروختن آن بعوض طعام یا لباس که حاجت ست بآن **ص** **مسئله ۲۰** مکروه است مر غازیان را که بغیر حاجت نفع بگیرند بپارچه غنیمت یا به متاع و رخت غنیمت پیش از قسمت آن زیرا چه آن مال مشترک ست ولیکن اگر غازیان محتاج شوند بسوی پارچه یا ستور یا متاع پس درینصورت امام را باید که تقسیم نماید آنرا میان آنها در دار حرب زیرا چه حرام گاهی مباح میشود بسبب ضرورت پس تقسیم مال غنیمت در دار حرب که مکروه ست بطریق اولی مباح خواهد شد بسبب ضرورت

وهذا لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن بها فكان اولى بالرعاية وكذلك القسمة في السلاح ولا فرق في الحقيقة فانه اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع في الفصلين فان احتاج الكل يقسم في الفصلين بخلاف ما اذا احتاجوا الى السبي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه في فضول الحوائج قال ومن اسلم منهم معناه في دار الحرب احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ينافي ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعا وكل مال هو في يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين عليه او وديعة في يد مسلم او ذمي لانه في يد صحيحة محترمة ويده كيده فان ظهرنا على دار الحرب فعقاره فيء وقال الشافعي رح هو له لانه في يده فصار كالمنقول ولنا ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة وقيل هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رح الآخر وفي قول محمد رح وهو قول ابي يوسف رح الاول هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد حقيقة لا تثبت على العقار عندهما وعند محمد رح يثبت وزوجته فيء لانها كافرة حربية لا تتبعه في الاسلام وكذا حملها فيء

و سر آن این ست که تقسیم مال مذکور در دار حرب مکروه نیست مگر بنا بر احتمال رسیدن مددچه اگر مددگاران برسند نیز غازیان در حرب پس آنها شریک غازیان میشوند و اگر پیشتر از رسیدن آنها تقسیم واقع شود و بعد از ان آنها برسند پس درین هنگام واپس گردانیدن مال برای حصه مددگاران دشوار میشود و لهذا تقسیم مال مذکور موقوف داشته میشود تا آن زمان که مال مذکور رسانیده شود بدار اسلام و احتمال مذکور بسندفع گردد و هرگاه محتاج شوند غازیان بسوی پارچه یا ستور و متاع پس درین هنگام مال مذکور تقسیم نموده میشود میان غازیان در دار حرب زیرا که حق مددگاران محتمل ست و حاجت غازیان متیقن پس رعایت حاجت آنها اولی است ف و باید دانست که درینجا حکم پارچه و ستور و متاع مذکور شد ص و حکم قسمت سلاح مذکور نشد لیکن فرق نیست میان سلاح و پارچه درانکه اگر بعضی از غازیان محتاج شوند بسوی آن سلاح ست دیرا انتفاع بآن و اگر جمیع غازیان محتاج شوند بسوی پارچه یا بسوی سلاح پس تقسیم نموده میشود میان آنها بخلاف آنکه اگر محتاج شوند بسوی کنیز یا بنده از بندیان چه بسبب حاجت آنها تقسیم نموده نمیشوند بندیان زیرا چه این حاجت از فضول حوائج ست مسئله ۱۲۱ - اگر مسلمان شود شخصی از حربیان در دار حرب پس ذات او برای اوست یعنی بنده یا کنیز گردانیدن آن جائز نیست زیرا چه مسلمان ابتداء رقیق گردانیده نمیشود چه اسلام منافی آنست و همچنین اولاد صغار نیز که برای اوست زیرا چه آنها مسلمان اند بتبعیت پدر و همچنین برای اوست مال او که در دست اوست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که مسلمان شود و حال آنکه در دست او مال ویست پس آن مال مر او راست و بجهت آنکه دست او اول رسیده است بآن مال حقیقة مانند دست غالبان و همچنین برای اوست مال او که ودیعت ست در دست مودع او که مسلمان یا ذمی ست زیرا چه قبضه مودع بمنزله قبضه مالک ست و اگر غلبه کنیم بر اهل دار حرب پس زمین آن شخص که مسلمان شده است فی است ف یعنی مال بیت المال ست ص و شافعی رح گفته است که زمین او نیز برای ویست زیرا چه این زمین در دست اوست پس زمین او نیز مانند منقول ست و علمای ما رح میگویند که زمین او در دست اهل آن دار و سلطان آنست چه زمین مذکور نیز منجمله دار حرب ست پس آن زمین در دست او نیست حقیقة و بعضی گفته اند که این بنا بر قول ابی حنیفه رح و قول اخیر ابی یوسف رح ست و بنا بر قول محمد رح و قول اول ابی یوسف رح زمین او مانند اموال دیگر ست و این اختلاف بنا بر آنست که قبضه حقیقة ثابت نمیشود بر زمین نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و نزد محمد رح ثابت میشود و زوجه آن شخص فی است چه حربیه است و تابع شوهر نیست در اسلام و همچنین حمل آن زن فی است

خلافا للشافعی رح هو یقول انه مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انه جزء ها فیرق برقها والمسلم محل للتملک تبعا لغیره بخلاف المنفصل لانه حر لانعدام الجزئیة عند ذلک واولاده الکبار فئ لانهم کفار حربیون ولا تبعیة ومن قاتل من عبیده فئ لانه لما تمرد علی مولاه خرج من یده فصار تبعا لاهل دارهم وما کان من ماله فی ید حربی فهو فئ غصبا کان او ودیعة لان یده لیست بمحترمة وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فهو فئ عند ابی حنیفة رح وقال محمد رح لایکون فیئا قال العبد الضعیف رحمه الله کذا ذکر محمد رح الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رح لهما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومة بالاسلام فیتبعها ماله فیها ولہ انه مال مباح فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومة بالاسلام الاتری انها لیست متقومة الا انه محرم التعرض فی الاصل لکونه مکلفا واباحة التعرض بعارض شره وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانه خلق عرضة للامتهان فکان محلا للتملک ولیست فی یده حکما فلم تثبت العصمة واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمة ولا یاکلوا لان الضرورة قد ارتفعت والاباحة باعتبارها ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبه ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام

و شافعی رح میگوید که حمل او فی نیست چه حمل او مسلمان ست به تبعیت پدر مانند فرزند صغیر و علمای مارح میگویند که حمل جزء آن زن است پس آن رقیق خواهد شد به سبب رقیق شدن زن مذکوره **ف** چه از جمیع اجزای خود رقیق ست **ص** وانچه شافعی رح گفته است که حمل آن مسلمان به تبعیت پدر مانند فرزند صغیر پس جواب آن اینست که آن حمل اگرچه مسلمان ست ولیکن مسلمان نیز محل تملک ست به تبعیت غیر بخلاف فرزند صغیر چه آن فرزند آزاد ست زیراچه او جزء مادر نیست بعد از تولد باید دانست که اولاد کبار آن شخص فی است زیراچه آنها کافر حربی اند و تابع پدر نیستند در اسلام و همچنین فی هست بنده او که قتال کند با مسلمانان زیراچه بنده مذکور هرگاه تمرد نمود بر خواجه خود پس از دست رفت از قبضه خواجه مذکور و تابع اهل دار گشت و همچنین فی هست انچه از مال او در دست کافر حربی باشد خواه بطریق غصب خواه بطریق ودیعت زیراچه قبضه کافر حربی محترم نیست و همچنین فی هست انچه از مال او در دست مسلمان یا ذمی باشد بطریق غصب و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که آن فی نیست دلیل صاحبین رح اینست که مال تابع ذات ست و ذات آن شخص معصوم گشت به سبب اسلام پس مال او نیز معصوم خواهد بود به تبعیت ذات و دلیل ابی حنیفه رح اینست که مال مذکور مال مباح ست پس آن مال مملوک خواهد شد به سبب استیلا و جواب از دلیل صاحبین رح اینست که مسلم نیست که ذات آن شخص به سبب اسلام معصوم شده است بلکه تعرض او در اصل حرام است به سبب آنکه او مکلف ست چه اگر تعرض او در اصل واجب می بود مکلف نمی شد تعرض او مباح نیست مگر به سبب امر عارض که عبارت از شر او ست و به سبب اسلام شر او مندفع گشت بخلاف مال چه آن در اصل مخلوق ست برای ابتذال پس آن محل تملک ست و مال مذکور در دست آن شخص نیست اصلا نه حقیقة و نه حکما اما حقیقة پس آن ظاهر ست و اما حکما پس آن بجهت آنکه قبضه غاصب قائم مقام قبضه مالک نیست پس عصمت آن مال ثابت نشد و فرق ظاهر گشت میان ذات او و میان مال او مسئله ۲۲ — هرگاه خارج شود لشکر مسلمانان از دار حرب پس در آن هنگام جائز نیست آنها را که به ستوران خود علف دهند از مال غنیمت همچنین جائز نیست که بخورند از مال غنیمت بجهت آنکه قوت ایشان و علف ستوران از مال غنیمت مباح بود دیگر بنا بر ضرورت و آن مرتفع شد و بجهت آنکه درین هنگام حق هر کس موکد شد لهذا میراث میشود نصیب کسیکه بمیرد از آنها بخلاف پیشتر از رسیدن بدار اسلام چه در آن وقت نصیب کسے میراث نمیشود

ومن فضل معه علف او طعام رده الى الغنيمة معناه اذا لم تقسم وعن الشافعي رح مثل قولنا وعنه انه لا يرده اعتبارا بالمتلصص ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت بخلاف المتلصص لانه كان احق به قبل الاحراز فكذا بعده وبعد القسمة تصدقوا به ان كانوا اغنياء وانتفعوا به ان كانوا محاويج لانه صار في حكم اللقطة لتعذر الرد على الغانمين وان كانوا انتفعوا به بعد الاحراز ردوا قيمته الى المغنم ان كان لم يقسم وان قسمت الغنيمة فالغني يتصدق بقيمته والفقير لا شيء عليه لقيام القيمة مقام الاصل فاخذ حكمه **فصل** في كيفية القسمة **قال** ويقسم الامام الغنيمة فيخرج خمسها لقوله تعالى فان لله خمسه وللرسول استثنى الخمس ويقسم الاربعة الاخماس بين الغانمين لانه عليه السلام قسمها بين الغانمين ثم للفارس سهمان وللراجل سهم عند ابي حنيفة رح وقالا للفارس ثلثة اسهم وهو قول الشافعي رح لما روى ابن عمر رض ان النبي عليه السلام اسهم للفارس ثلثة اسهم وللراجل سهما ولان الاستحقاق بالغناء وغناؤه على ثلثة امثال الراجل لانه للكر والفر والثبات والراجل للثبات لا غير ولابي حنيفة رح ما روى ابن عباس رض ان النبي عليه السلام اعطى الفارس سهمين والراجل سهما فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله وقد قال عليه السلام للفارس سهمان

مسئله ۳۱ - اگر بعد از رسیدن بدار اسلام باقی باشد طعام یا علف نزد کسی پس باید که رد کند آنرا در مال غنیمت اما بشرطیکه قسمت آن نشده باشد و یک قول شافعی رح موافق مذهب علمای ماست و قول دیگر اینست که رد نکند آنرا در مال غنیمت چنانچه اگر بدزد دزدی از مال حربی ارد نمیکند آن را در مال غنیمت زیراچه آن مال مباح است که دست او بآن مال سابق رسیده است و علمای ما رح میگویند که اختصاص آن طعام و علف بآن کس بنا بر ضرورت بود و بعد از رسیدن بدار اسلام ضرورت زائل گشت بخلاف غازی که بدزد د مال حربی را زیراچه او احق گشت بآن مال پیش از احراز **ف** اعنی پیش از رسیدن آن بدار اسلام **ص** پس همچنین احق است بآن بعد از رسیدن آن بدار اسلام و اگر آن طعام و علف باقیماند نزد کسی بعد از تقسیم مال غنیمت پس اگر آنکس غنی است باید که تصدق نماید آن طعام و علف را و اگر محتاج است خود تصرف کند آنرا زیراچه آن طعام و علف درین هنگام بمنزله لقطه است بجهت آنکه واپس دادن به غازیان متعذر گشت و اگر تصرف نماید کسی از غازیان آن طعام و علف را بعد از رسیدن بدار اسلام پیش از تقسیم مال غنیمت پس باید آن کس را که قیمت آنرا داخل کند در مال غنیمت و اگر مال غنیمت قسمت شده باشد پس اگر آن کس غنی باشد تصدق نماید قیمت آنرا و اگر فقیر باشد پس بران هیچ لازم نمی آید چه قیمت شئی قائم مقام اصل است پس حکم اصل خواهد گرفت والله اعلم

فصل - در بیان کیفیت تقسیم مال غنیمت **مسئله ۱** - باید دانست که کیفیت تقسیم مال غنیمت اینست که امام خمس مال غنیمت را جدا کند و باقی چهار خمس را تقسیم نماید بمیان غازیان چه پیغمبر علیه السلام چنین تقسیم نموده است و نیز در قرآن آمده است و بعد ازان باید دانست که حصه سوار دو چند حصه پیاده است نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که حصه سوار سه چند حصه پیاده است و همین قول شافعی رح است بجهت آنکه مروی است از عبدالله ابن عمر رض که پیغمبر علیه السلام داد بسوار سه حصه و به پیاده یک حصه و بجهت آنکه استحقاق غنیمت بحسب کار و مشقت است و سوار سه کار میکند یکی کر یعنی حمله کردن و دوم فر یعنی پشت دادن بطریق خدع تا حمله شدید نماید و سوم ثبات یعنی ثابت ماندن در صف جنگ و پیاده یک کار میکند یعنی ثبات فقط و دلیل ابی حنیفه اینست که روایت کرده است عبدالله ابن عباس رض که پیغمبر صلعم داد بسوار دو حصه و به پیاده یک حصه و این معارض آنست که روایت کرده است آنرا عبدالله ابن عمر رض پس تعارض واقع شد میان دو فعل پیغمبر صلعم و هرگاه چنین شد پس رجوع نموده خواهد شد بسوی قول پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم و قول او صلعم این است که سوار را دو حصه است

والراجل سهم كيف تعدد وي عن ابن عمر رض ان النبي عليه السلام قسم للفارس سهمين وللراجل سهما واذا تعارضت روايتاه ترجح رواية غيره ولان الكر والفر من جنس واحد فيكون غناءه مثلي غناء الراجل فيفضل عليه بسهم ولانه تعذر اعتبار مقدار الزيادة لتعذر معرفته فيدار الحكم على سبب ظاهر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فكان استحقاقه على ضعفه ولا يسهم الا لفرس واحد وقال ابو يوسف رح يسهم لفرسين لما روي ان النبي عليه السلام اسهم لفرسين ولان الواحد قد يعيى فيحتاج الى الآخر ولهما ان البراء بن اوس قاد فرسين ولم يسهم رسول الله عليه السلام الا لفرس واحد ولان القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة فلا يكون السبب الظاهر مفضيا الى القتال عليهما فيسهم لواحد ولهذا لا يسهم لثلثة افراس وما رواه محمول على التنفيل كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل والبراذين والعتاق سواء لان الارهاب مضاف الى جنس الخيل في الكتاب قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم واسم الخيل ينطلق على البراذين والعتاق والهجين والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربي ان كان في الطلب والكر اقوى فالبرذون اصبر والين عطفا ففي كل واحد منهما منفعة معتبرة فاستويا ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسه استحق سهم الفرسان ومن دخل راجلا

و پیاده را یک حصه نیز چنانچه روایت کرده است ابن عمر که پیغمبر صلعم بسوار دو حصه و به پیاده یک حصه همچنین روایت کرده است ابن عمر رض که پیغمبر صلعم داده است بسوار دو حصه و به پیاده یک حصه و میان این هر دو روایت تعارض ست پس ترجیح داده خواهد شد روایت غیر ابن عمر را که روایت ابن عباس ست و نیز کر و فر جنس واحد ست پس درین هنگام ثابت شد که سوار دو کار میکند و پیاده یک کار پس حصه او دو چند حصه پیاده خواهد شد و نیز اعتبار نمودن زیادتی کار و مشقت دشوار ست زیرا چه شناختن آن دشوار ست پس مدار حکم تعیین حصه بر سبب ظاهر نموده خواهد شد و در جانب سوار دو سبب ظاهر ست یکی ذات او دوم اسپ او و در جانب پیاده یک سبب ظاهر ست که آن ذات اوست پس استحقاق سوار دو چند استحقاق پیاده خواهد بود و باید دانست که مقرر کرده نمیشود برای سوار مگر حصه یک اسپ اگرچه همراه او دو اسپ باشد و ابو یوسف رح گفته است که اگر او دو اسپ داشته باشد یا زیاده پس برای او حصه دو اسپ مقرر نموده میشود بنا بر آنچه مروی ست که پیغمبر صلعم حصه دو اسپ نموده است و بنا بر آنکه یک اسپ گاهی مانده و عاجز میشود پس حاجت می افتد بسوی اسپ دیگر و دلیل ابی حنیفه و محمد رح یکی آنست که برای ابن اوس رض همراه خود دو اسپ برده بود و رسول خدا صلعم نداد او را مگر حصه یک اسپ و دوم آنست که انسان بر دو اسپ جنگ نمیتواند کرد بیک دفع پس دو اسپ دو سبب شمرده نمیشود لسوار اگرچه نزد او سه اسپ باشد و آنچه روایت کرده است آن را ابو یوسف رح پس آن محمول ست بر اینکه پیغمبر صلعم بسوار مذکور حصه دو اسپ بطریق تنفیل داده بود چنانچه داده بود سلمه بن اکوع را دو حصه حالانکه او پیاده بود و باید دانست که برذون و عراب وغیره چون هجین و مقرف همه برابر ست بجهت آنکه در قرآن مجید ارهاب یعنی ترسانیدن مضاف و منسوب است بسوی خیل و لفظ خیل بلا تفاوت شامل ست همه این انواع اسپ را که مذکور شد و بجهت آنکه اسپ عربی اگرچه در دویدن قوی تر ست ولیکن اسپ عجمی صابر تر و نرم دهن ست که سواران هر جانب که خواهد بگردانند آنرا پس در هر یک ازان منفعت معتبر ست لهذا هر دو برابر شد ف و باید دانست که برذون اسپ عجمی است و عراب اسپ عربی ست و همچنین هجین آن اسپ است که مادرش عربی باشد و پدرش عجمی و مقرف نیز همچنین ست که پدرش عربی باشد و مادرش عجمی ص مسئله ۲ - اگر داخل شود شخصی بدار حرب در حالیکه سوار ست و بعد ازان هلاک شود اسپ او پس او مستحق حصه سوار ست و اگر شخصی پیاده در دار حرب داخل

فاشترى فرسا استحق سهم راجل وجواب الشافعي رح على عكسه في الفصلين وهكذا روى ابن المبارك عن ابي حنيفة رح في الفصل الثاني انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر يعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او راجلا ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او آجر او رهن ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته ولا يسهم لمملوك ولا امرأة ولا صبي ولا مجنون ولا ذمي ولكن يرضخ لهم على حسب ما يرى الامام لما روي انه عليه السلام كان لا يسهم للنساء والصبيان والعبيد ولكن كان يرضخ لهم

خرید کند اسپ او مستحق حصهٔ پیاده است و این ظاهر روایت است و شافعی رح برعکس این میگوید و روایت کرده است ابن المبارک رح از ابی حنیفه رح که در صورت دوم آن شخص مستحق حصهٔ سوار میشود و حاصل اینست که معتبر نزد علمای ما رح حالت مجاوزت است از سرحد دار اسلام و معتبر نزد شافعی رح حالت انقضای حرب است و دلیل شافعی رح اینست که سبب استحقاق قهر و قتال است پس معتبر خواهد بود حال شخص در وقت قتال و مجاوزت از سرحد دار اسلام وسیله است بسوی سبب مانند خروج از خانه و اگر اطلاع بر حقیقت قتال متعذر باشد چنانچه علمای حنفی میگویند پس سبب استحقاق شهود واقعه خواهد بود زیرا چه شهود واقعه قریب تر است به قتال و دلیل علمای ما رح یکی اینست که مجاوزت ابتدای قتال است زیرا چه بسبب آن خوف لاحق میشود بکافران و بعد ازان حالت دوام و بقای قتال است و حالت دوام و بقای آن معتبر نیست و دوم اینست که اطلاع بر حقیقت قتال عسیر است و همچنین بر شهود واقعه زیرا چه آن حالت حالت ملاقات دو لشکر جنگی است و در انحالت اطلاع براینکه کدام شخص قتال کرد و کدام نکرد و کدام حاضر شد درانجا و کدام حاضر نشد متعذر است پس مجاوزت قائم مقام قتال یا شهود واقعه نموده خواهد شد زیرا چه مجاوزت مفضی است بحسب ظاهر بسوی قتال و شهود واقعه وقتیکه آن مجاوزت بقصد قتال باشد پس اعتبار نموده خواهد شد حال شخص در وقت مجاوزت که سوار است یا پیاده مسئله اگر داخل شود شخصی در دار حرب در حالیکه سوار است و قتال کند پیاده بسبب تنگی مکان پس او مستحق حصهٔ سوار است باتفاق همه علما و اگر داخل شود بدار حرب در حالیکه سوار است و بعد ازان بفروشد اسپ خود را یا هبه نماید آنرا یا اجاره دهد آنرا یا گرو کند آنرا پس او بنا بر روایت حسن از ابی حنیفه رح مستحق حصهٔ سوار است بجهت اعتبار حالت مجاوزت و بنا بر ظاهر روایت او مستحق حصهٔ پیاده است زیرا چه اقدام نمودن بر تصرفات مذکور دلالت میکند براینکه مجاوزت او باین قصد نبود که سوار شده قتال کند و اگر بفروشد اسپ خود را بعد از فراغت از قتال پس حق او که حصهٔ سوار است ساقط نمیشود و همچنین حکم است نزد بعضی اگر بفروشد اسپ خود را در حالت قتال و اصح اینست که درینصورت او را حصهٔ سوار نمیرسد زیرا چه فروختن آن درینحالت دلالت میکند براینکه غرض او تجارت بود و لیکن او منتظر این بود که بهای آن زیاده شود مسئله سهم برای مملوک و زن و صبی و ذمی حصه مقرر نیست در مال غنیمت و لیکن باید امام را که چیزی قلیل بآنها بدهد هر قدر که مناسب داند بجهت آنکه پیغمبر صلعم حصه زنان و اطفال مقرر نمیکرد و لیکن قدر قلیل بآنها میداد

ولما استعان عليه السلام باليهود على اليهود ولم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني أنه لم يسهم لهم ولأن الجهاد عبادة والذمي ليس من أهل العبادة والصبي والمرأة عاجزان عنه ولهذا لم يلحقهما فرضه والعبد لا يمكنه المولى وله منعه إلا أنه يرضخ لهم تحريضا على القتال مع إظهار انحطاط رتبتهم والمكاتب بمنزلة العبد لقيام الرق وتوهم عجزه فيمنعه المولى عن الخروج إلى القتال ثم العبد إنما يرضخ له إذا قاتل لأنه دخل لخدمة المولى فصار كالتاجر والمرأة يرضخ لها إذا كانت تداوي الجرحى وتقوم على المرضى لأنها عاجزة عن حقيقة القتال فيقام هذا النوع من الإعانة مقام القتال بخلاف العبد لأنه قادر على حقيقة القتال والذمي إنما يرضخ له إذا قاتل أو دل على الطريق ولم يقاتل لأن فيه منفعة للمسلمين إلا أنه يزاد على السهم في الدلالة إذا كانت فيه منفعة عظيمة ولا يبلغ به السهم إذا قاتل لأنه جهاد والأول ليس من عمله ولا يسوى بينه وبين المسلم في حكم الجهاد وأما الخمس فيقسم على ثلاثة أسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع إلى أغنيائهم وقال الشافعي رحمه الله لهم خمس الخمس يستوي فيه غنيهم وفقيرهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم لقوله تعالى ولذي القربى من غير فصل بين الغني والفقير ولنا أن

وبجهت آنکه پیغمبر صلعم استعانت نموده بود به قومی از یهود بر قوم دیگر از یهود و بآنها بطریق حصه و سهم چیزی نداده بود و بجهت آنکه جهاد عبادت ست و ذمی اهل آن نیست و زن و طفل عاجز اند از جهاد و لهذا جهاد فرض نیست بر آنها و همچنین مملوک عاجز ست چه خواجه او را اقتدار نمیگرداند بر جهاد و قتال و میرسد خواجه را که منع نماید او را از جهاد ولیکن باید که قدر قلیل داده شود بآنها تا آنها بسبب آن قصد قتال نمایند و هم انحطاط رتبهٔ آنها باشد و باید دانست که مکاتب بمنزلهٔ بنده محض ست چه رقیت دران قائم ست و نیز احتمال ست که او عاجز شود از ادای بدل کتابت پس منع خواهد کرد او را خواجه او از خروج بسوی قتال و بعد ازان باید دانست که قدر قلیل از مال غنیمت داده نمیشود به بنده مگر وقتیکه او قتال کند چه او داخل شده است در دار حرب برای خدمت خواجه پس مانند تاجر ست که برای تجارت رفته است بدار حرب نه برای جنگ و قتال و همچنین قدر قلیل داده نمیشود بزن مگر وقتیکه علاج و دوای زخمیان نماید و خدمت مریضان کند زیرا چه زن عاجز است از قتال حقیقة پس این نوع خدمت و اعانت قائم مقام قتال نموده خواهد شد بخلاف بنده چه او قادر ست بر قتال حقیقة و همچنین قدر قلیل داده نمیشود بذمی مگر وقتیکه قتال نماید یا رهنمائی کند اگرچه قتال نکند زیرا چه دران منفعت مسلمانان است ولیکن در صورت رهنمائی کردن زیاده از سهم مسلمان دادن باو جائز است اگر بسبب رهنمائی او منفعت عظیم باشد و در صورتیکه قتال کند فقط داده نمیشود باو مگر کم از سهم مسلمان نه بقدر سهم مسلمان زیرا چه قتال جهاد ست پس او برابر نموده نخواهد شد با مسلمان در حکم جهاد بخلاف رهنمائی کردن چه آن از عمل جهاد نیست پس عوض آن داده خواهد شد باو هر قدر که باشد مانند عوض عملهای دیگر **مسئله** باید دانست که خمس غنیمت تقسیم نموده میشود به سه حصه یک حصه برای یتیمان و یک حصه برای مسکینان و یک حصه برای ابن السبیل و باید دانست که فقرای ذوی القربی درینها داخل اند یعنی یتیمان ذوی القربی داخل اند در یتیمان و مسکینان آنها داخل اند در مسکینان و ابن السبیل آنها داخل اند در ابن السبیل ولیکن فقرای ذوی القربی مقدم نموده میشوند بر دیگران و چیزی از خمس داده نمیشود باغنیای ذوی القربی و شافعی رح گفته است که خمس خمس برای ذوی القربی است و دران غنی و فقیر برابر اند زیرا چه در آیهٔ قرآن ذکر ذوی القربی ست و دران هیچ فرق نیست میان غنی و فقیر و خمس خمس تقسیم نموده میشود میان آنها باینطور که داده میشود بمرد مثل حصهٔ دو زن و مراد از ذوی القربی اینجا هاشم و بنی مطلب اند نه غیر آنها و دلیل علمای ما رح این ست

الخلفاء الاربعة الراشدين رضی قسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة

وقال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم

منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض وهم الفقراء والنبي عليه السلام اعطاهم للنصرة

الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل على ان المراد

من النص قرب النصرة لا قرب القرابة قال فاما ذكر الله تعالى في الخمس فانه لافتتاح الكلام تبركا باسمه وسهم النبي عليه السلام سقط بموته كما

که عمل چهار خلفای راشدین رضی الله عنهم چنین بود که خمس غنیمت را سه حصه مینمودند بطور مذکور و عمل آنها جواب دلیل شافعی رح ست و برای عمل کافی ست
و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که یا گروه بنی هاشم بدرستیکه خدا تعالی مکروه داشت در حق شما زکوة را که غسالهٔ مردمان ست و چرک آنها و عوض
آن داد شمارا خمس خمس غنیمت را و این حدیث دلالت میکند بر انیکه در خمس خمس حق فقرای بنی هاشم است نه حق اغنیای آنها زیرا چه عوض
ثابت نمیشود مگر در حق کسانیکه ثابت میشود در حق آنها اصل که زکوة ست و آنها فقرا اند نه اغنیا **ف** **سوال** پیغمبر صلعم خمس خمس غنیمت را
به بنی هاشم و به بنی مطلب مطلقا میداد و تخصیص فقرا نمیکرد چنانچه شافعی رح گفته است و این منافی مذهب شماست **جواب ص**
پیغمبر صلعم بآنها مطلقا میداد بجهت نصرت **ف** چه آنها نصرت پیغمبر صلعم مینمودند یعنی آنها مجتمع شده می نشستند نزد پیغمبر صلعم برای
موانست و این نصرت بعد از وفات پیغمبر صلعم باقی نماند و انچه مذکور شد که پیغمبر صلعم آنها را بجهت نصرت میداد دلالت میکند بران انچه مرویست
که هرگاه پیغمبر صلعم تقسیم نمود غنیمت خیبر را پس خمس ذوی القربی را قسمت کرد میان بنی هاشم بن مناف و بنی مطلب بن مناف پس عثمان
که از اولاد عبد الشمس بن مناف ست و جبیر ابن مطعم که از اولاد نوفل ابن مناف است آمدند هر دو نزد پیغمبر صلعم و عرض کردند که ما یان انکار
نمی کنیم فضیلت بنی هاشم را بسبب آنکه جناب عالی تو از بنی هاشم ست و اما بنی مطلب و مایان در نسبت و قرابت بسوی تو برابریم پس چه وجه است
که از خمس غنیمت آنها را دادی و مایان را ندادی **ص** پس فرمود پیغمبر صلعم که آنها گاهی از ما جدا نشده اند نه در جاهلیت و نه در اسلام و انگشتان
یکدست را در انگشتان دست دیگر داخل کرد و گفت آنها و ما همیشه چنین هستیم و این دلالت می کند بر انیکه مراد از ذوی القربی که در آیة
قرآن مذکور ست قرب نصرت ست نه قرب قرابت **ف** **سوال** در قرآن مجید آمده است که هر چیزیکه غنیمت شد پس خمس آن برای
خدا و رسول خدا و برای ذوی القربی و یتیمان و مسکینان و ابن السبیل ست و از ین معلوم شد که خمس غنیمت شش حصه نموده شود یکی
برای خدا و دوم برای رسول خدا صلعم و چهارم برای باقیان پس بحسب ظاهر مخالف اینست انچه مذکور شد که خمس غنیمت سه حصه نموده
میشود برای سه فرقهٔ مذکوره **جواب ص** ذکر خدا تعالی در آیهٔ قرآن محض برای تبرک ست نه برای تعیین حصه و از انچه مذکور شد
معلوم شد که حصهٔ ذوی القربی بعد از وفات پیغمبر صلعم ساقط است و همچنین حصهٔ رسول خدا صلعم نیز بعد از وفات او صلعم ساقط است چنانچه

سقط الصفي لانه عليه السلام كان يستحقه برسالته ولا رسول بعده والصفي شيء كان عليه السلام يصطفيه لنفسه من الغنيمة مثل درع او سيف او جارية وقال الشافعي رح يصرف سهم الرسول الى الخليفة والحجة عليه ما قدمناه وسهم ذوي القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي عليه السلام بالنصرة لما روينا قال وبعده بالفقر قال العبد الضعيف عصمه الله هذا الذي ذكره قول الكرخي وقال الطحاوي سهم الفقير منهم ساقط ايضا لما روينا من الاجماع ولان فيه معنى الصدقة نظرا الى المصرف فيحرم كما يحرم العمالة وجه الاول وقيل هو الاصح ما روي ان عمر رض اعطى الفقراء منهم والاجماع انعقد على سقوط حق الاغنياء اما فقراؤهم فيدخلون في الاصناف الثلثة واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغيرين بغير اذن الامام فاخذوا شيئا لم يخمس لان الغنيمة هو المأخوذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفتها ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففيه روايتان والمشهور انه يخمس لانه لما اذن لهم الامام فقد التزم نصرتهم بالامداد فصار كالمنعة فان دخلت جماعة لها منعة فاخذوا شيئا خمس وان لم ياذن لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة فكان غنيمة ولانه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو خذلهم كان فيه وهن المسلمين بخلاف الواحد والاثنين لانه لا يجب عليه نصرتهم

ساقط است صفی زیرا چه پیغمبر صلعم مستحق آن بود به سبب رسالت خود و بعد از وفات پیغمبر صلعم کسی رسول نیست و باید دانست که صفی آن چیز است که پیغمبر صلعم از مال غنیمت آنرا برای خود اختیار میکرد چون زره یا شمشیر یا کنیزک ف و هرگاه چنین شد پس باقی ماند سه حصه برای سه فرقه مذکوره ص و شافعی رح گفته است که حصهٔ رسول صلعم بعد از وفات او صرف نموده میشود بسوی خلیفه و لیکن آنچه مذکور شد که خلفای راشدین رض سه حصه مینمودند حجت است بر او و باید دانست که کرخی رح گفته است که ذوی القربی مستحق بودند در زمان پیغمبر صلعم به سبب نصرت و بعد از وفات پیغمبر صلعم مستحق حصه اند به سبب فقر و طحاوی رح گفته است که حصهٔ فقرای ذوی القربی نیز ساقط است بعد از وفات پیغمبر صلعم بجهت آنکه مذکور شد که خلفای راشدین رض سه حصه مینمودند و برین اجماع است چه کسی از صحابه رض انکار آن نکرده است و بجهت آنکه در حصهٔ آنها بنا بر فقر معنی صدقه یافته میشود به نظر مصرف پس آن حرام است در حق آنها چنانچه اگر هاشمی عامل صدقه باشد گرفتن حق عاملی او را حرام است و بعضی گفته اند که قول کرخی رح اصح است و وجه آن اینست که عمر رض حصه میداد به فقرای ذوی القربی و جز این نیست که اجماع منعقد شده است بر سقوط حصهٔ اغنیای ذوی القربی و اما فقرای ذوی القربی پس آنها داخل اند در فرقهای ثلثه ف یعنی یتیمان آنها داخل اند در یتیمان و مسکینان آنها داخل اند در مساکین و ابن السبیل آنها داخل اند در ابن السبیل ص مسئله - اگر داخل شود یک کس یا دو کس در دار حرب به نیت غارت کردن بغیر اذن امام و بگیرند مال را پس در ان خمس نیست زیرا چه خمس نیست مگر در مال غنیمت و آن چیز مال غنیمت نیست بجهت آنکه مال غنیمت آن مال را میگویند که گرفته شود از مال کافران بطریق قهر و غلبه نه بطریق ربودن و دزدی و مال مذکور بطریق غلبه گرفته نشده است مسئله - اگر داخل شود در دار حرب یک کس یا دو کس باذن امام و بگیرند آنها مال را پس در ان دو روایت است و روایت مشهور اینست که از ان خمس گرفته میشود زیرا چه هرگاه اذن داد آنها را امام پس او التزام نمود نصرت آنها را بفرستادن مدد پس آنها در صورت بمنزلهٔ صاحب منعه اند مسئله - اگر داخل شود جماعتی که صاحب منعه اند و بگیرند مال را پس خمس آن گرفته میشود اگرچه آنها بی اذن امام رفته باشند بجهت آنکه آن مال گرفته شده است بقهر و غلبه پس آن مال غنیمت است و بجهت آنکه واجب است بر امام نصرت آنها چه اگر نصرت آنها نکند پس به سبب ترک نصرت در حق آنها ضعف و سستی مسلمانان میشود بخلاف یک کس یا دو کس چه نصرت آنها واجب نیست بر امام والله اعلم +

فصل في التنفيل قال ولا باس بان ينفل الامام في حال القتال ويحرض على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد تكون المصلحة فيه ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام لان حق الغير قد تاكد فيه بالاحراز **قال** الا من الخمس لانه لا حق للغانمين في الخمس فاذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره في ذلك سواء وقال الشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه والظاهر انه نصب شرع لانه بعث له ولان القاتل مقبلا اكثر عناء فيختص بسلبه اظهارا للتفاوت بينه وبين غيره ولنا انه ماخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقال عليه السلام لحبيب بن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك وما رواه يحتمل نصب الشرع ويحتمل التنفيل فنحمله على الثاني لما رويناه وزيادة

فصل در بیان تنفیل **ف** یعنی چیزی زیاده از حصه دادن مر بعض غازیان را **ص** **مسئله ۱** مستحب ست امام را که تنفیل نماید در حالت قتال و بسبب آن تحریض کند غازیان را بر قتال **ف** یعنی سرگرم کند آنها را برین **ص** بایں طور که بگوید که هر که قتل کند کافری را پس مر او راست سلب او یعنی جامه و اسباب او **ف** چنانچه بیان آن خواهد آمد **ص** یا بگوید مر سریه را که مقرر کردم برای شما ربع غنیمت را بعد گرفتن خمس زیرا چه ترغیب و تحریض بر قتال و جهاد مستحب ست بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است به پیغمبر صلعم که تحریض کن مومنان را برای قتال و تنفیل کردن بطور مذکور نوعی از تحریض ست و بعد ازان باید دانست که تنفیل گاهی بطور مذکور میشود و گاهی بغیر آن **ف** بایں طور که بگوید که هر که یابد چیزی را پس آن مر او راست **ص** ولیکن سزاوار نیست امام را که تنفیل نماید جمیع غنیمت را زیرا چه دران ابطال حق کل ست و اگر تنفیل نماید جمیع غنیمت را در حق سریه جائز ست زیرا چه تصرف در مال غنیمت مفوض ست بسوی امام و گاهی مصلحت درین میباشد که جمیع غنیمت تنفیل نموده شود در حق سریه **مسئله ۲** جائز نیست امام را که تنفیل نماید بعد از احراز مال غنیمت بدار اسلام زیرا چه حق غیر دران موکد شده است بسبب احراز و لیکن اگر خواهد تنفیل نماید از خمس غنیمت زیرا چه دران حق غازیان نیست **مسئله ۳** - اگر امام سلب مقتول را برای قاتل آن تنفیل نماید پس آن من جمله غنیمت ست و قاتل و غیر آن دران برابر ست و شافعی رح گفته است که سلب مقتول برای قاتل ست اگر باشد آن قاتل از کسانیکه برای آنها سهم ست و کشته باشد آن مقتول را در حالیکه آن مقتول متوجه بود بر او برای کشتن او بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که قتل کند کافری را پس برای اوست سلب آن **ف** **سوال** جائز ست که پیغمبر صلعم این قول را برای تنفیل فرموده باشند نه برای نصب شرع **جواب** **ص** ظاهر حال پیغمبر صلعم همین ست که قول مذکور برای نصب شرع ست چه پیغمبر صلعم مبعوث ست برای نصب شرع و بجهت آنکه کشنده کسیکه متوجه ست بسوی او برای کشتن زیاده مشقت میکشد پس بار خواهد رسید سلب آن مقتول برای اظهار تفاوت میان او و میان غیر او و دلیل علمای ما رح یکی اینست که آن سلب گرفته شده است بقوت لشکر پس آن غنیمت ست و هرگاه چنین شد پس آن تقسیم نموده خواهد شد مانند قسمت مال غنیمت مطابق آنچه نص بآن ناطق ست و دوم اینست که پیغمبر صلعم فرموده مر حبیب بن ابی سلمه رض را که نیست ترا از سلب مقتول تو مگر چیزیکه راضی شود بران امام تو و قول پیغمبر صلعم که روایت کرده است آنرا شافعی رح احتمال نصب شرع و احتمال تنفیل هر دو دارد و علمای ما رح آنرا حمل می کنند بر احتمال دوم بجهت حدیث حبیب ابن ابی سلمه رض که مذکور شد و کمی زیادتی

العناء لا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناه والسلب ما علی المقتول من ثیابه وسلاحه ومرکبه وکذا ما کان علی مرکبه من السرج والآلة وکذا
ما معه علی الدابة من ماله فی حقیبته او علی وسطه وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامه علی دابة اخری فلیس بسلب ثم حکم
التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریة فهی له فاصابها
مسلم واستبرأها لم یحل له وطیها وکذا لا یبیعها وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح له ان یطأها ویبیعها لان التنفیل یثبت
به الملک عنده کما یثبت بالقسمة فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی هذا الاختلاف

باب استیلاء الکفار

واذا غلب الترک علی الروم فسبوهم واخذوا اموالهم ملکوها لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح وهو السبب علی ما نبینه ان شاء الله تعالی
فان غلبنا علی الترک حل لنا ما نجده من ذلک اعتبارا بسائر املاکهم واذا غلبوا علی اموالنا والعیاذ بالله واحرزوها بدارهم ملکوها
وقال الشافعی رح لا یملکونها لان الاستیلاء محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ینتهض سببا للملک علی ما عرف من قاعدة الخصم ولنا
ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجة المکلف کاستیلائنا علی اموالهم وهذا لان العصمة تثبت علی منافاة الدلیل

مشقت در جنس واحد اعتبار ندارد و قتال جنس واحد ست چنانچه سابق مذکور شده است در ذکر کردن فرس سوار و باید دانست که سلب عبارت
از چیزیکه بر بدن مقتول باشد چون پارچه و سلاح و همچنین مرکوب و آنچه بران باشد چون زین و اسباب و آنچه از اسباب و مال او باشد در جامه
و بر آن مرکوب یا در کمر او چون همیان زر شلا و آنچه سوای ازان ست پس آن سلب نیست و آنچه همراه غلام او باشد بر ستور دیگر سوای مرکوب
او پس آن سلب نیست و بعد ازان باید دانست که حکم تنفیل اینست که حق دیگران ازان منقطع میشود و اما مملوک صاحب تنفیل نمیشود مگر بعد از
احراز بدار اسلام بنا بر آنچه سابق مذکور شد و ثمره آن اینست که اگر امام گفت هر که یابد کنیزی را پس آن مر او راست و بعد ازان یافت مسلمانی
کنیزی را و استبرای آن نمود حلال نمیشود او را وطی آن در دار حرب و همچنین فروختن آن و این نزد شیخین رح ست و محمد رح گفته است که او را
حلال ست وطی آن و همچنین فروختن آن زیرا چه نزد محمد رح بسبب تنفیل ثابت میشود ملک چنانچه ثابت میشود ملک بسبب قسمت نمودن غنیمت
در دار حرب و بسبب خریدن از دست حربی و بعضی گفته اند که همچنین واجب میشود نزد محمد رح ضمان آن سلب بر کسیکه تلف کند آنرا و نزد شیخین رح واجب نمیشود والله اعلم

باب در بیان استیلاء کفار **ف** یعنی غلبه آنها **ص** **مسئله** - اگر غالب شوند کفار ترک بر کفار روم و
بندی نمایند آنها را و بگیرند مال آنها را پس مالک آن میشوند زیرا چه استیلا بر مال مباح متحقق ست درین صورت و آن سبب
ملک ست بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و بعد ازان هرگاه غالب شوند مسلمانان بر کفار ترک پس حلال میشود مر آنها را آنچه یابند
نزد کفار ترک از مال کفار روم چنانچه حلال ست مر آنها را دیگر املاک و اموال کفار ترک همچنین اگر معاذ الله غالب شوند بر اموال مسلمانان و احراز نمایند آنرا یعنی
ببرند آنرا بدار حرب پس آنها مالک آن اموال میشوند و شافعی رح میگوید که آنها مالک آن نمیشوند زیرا چه استیلای آنها بر اموال مسلمانان حرام ست
در ابتدا و انتها و حرام سبب ملک نمیشود بنا بر قاعده شافعی رح و علمای ما رح میگویند که استیلای کفار بر اموال مسلمانان استیلای آنهاست
بر مال مباح پس آن سبب ملک خواهد شد چنانچه استیلای مسلمانان بر مال آنها سبب ملک ست و سر آن اینست که مال مذکور مباح نمیگردد مگر بعد
احراز آن بدار حرب زیرا چه مال در اصل مباح ست در حق هر کس چه خدا تعالی فرموده است که جمیع آنچه در زمین ست پیدا کرده شده است برای
شما یعنی برای انسان پس آنچه بر روی زمین ست برای هر کس ست و به کسی مخصوص نیست هر کس که خواهد تصرف نماید و لیکن بعضی ازان مال بعض

ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان

غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على

المحل حالا ومآلا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل

فما ظنك بالملك العاجل فان ظهر عليها المسلمون فوجدها المالكون قبل القسمة

فهي لهم بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا لقوله عليه السلام

فيه ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة

ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ نظرا له الا ان في الاخذ

انسان مخصوص نموده شده است بسببی از اسباب چون شرا وارث وغیره بجهت آنکه تا او قادر شود بر انتفاع آن چه اگر آن مخصوص نشود

با او نزاع خواهد کرد دیگری با او در انتفاع پس باین سبب وضرورت بعضی از اموال مخصوص گردانیده شده است به بعضی از انسان واو مالک آن

شده است وهرگاه ببرند آن مال مسلمان را کافران بدار حرب پس مالک آن قادر بر انتفاع آن نمیماند هرگاه چنین شد پس سبب مذکور که موجب این بود

که آن مال مملوک او باشد ومخصوص باشد باو منتفی شد وچون سبب مذکور منتفی شد پس مال مذکور مباح خواهد شد چنانچه در اصل مباح ست وچون

ثابت شد که مال مذکور بعد از بردن آنها بدار حرب مال مباح میگردد پس استیلای کفار بران در این هنگام استیلای آنها بر مال مباح ست وآن

سبب ملک ست پس آنها مالک آن خواهند شد ولیکن باید دانست که استیلای آنها بران مال متحقق نمیشود مگر بعد از احراز آن بدار حرب زیرا چه

احراز عبارت ست از قادر شدن بر محلی که مال ست باعتبار حال وباعتبار مآل یعنی مستقبل وکافران تا وقتیکه نبرند آن مال را بدار حرب قدرت

آنها بر آن باعتبار مآل ثابت نیست چه تا وقتیکه مال مذکور در دار اسلام ست پس ظاهر اینست که مسلمانان غلبه کرده آن مال را از دست کافران

باز خواهند گرفت وآنچه شافعی رح گفته است که استیلای آنها بر مال مسلمانان حرام ست وحرام سبب ملک نمیشود پس جواب آن اینست که استیلای

مذکور حرام لغیره است زیرا چه مال مذکور در اصل مباح ست چنانچه بیان نموده شد واستیلا بر مال مباح حرام نیست وغیر این نیست که

استیلای مذکور حرام شده است بسبب عارضه که ملک مالک ست پس ثابت شد که آن حرام لغیره است وحرام لغیره سبب ملک میشود چنانچه بیع در وقت

اذان نماز جمعه بلکه حرام لغیره سبب ثواب آخرت میشود چون نماز در زمین مغصوب در حال آنکه ثواب آخرت فوق ملک ست پس سبب ملک بطریق اولی

خواهد شد پس کافران بعد از بردن اموال مسلمانان بدار حرب مالک آن خواهند شد ولیکن باید دانست که بعد از آن اگر مسلمانان غالب شوند

بر دار حرب ومالکان اموال مذکوره بیابند آن مال را پیش از قسمت امام میان غازیان پس آن اموال مر مالکان آنرا ست بغیر عوض واگر بیابند

آنها آن مال را بعد از قسمت آن پس در این صورت میرسد آنها را که بعوض قیمت بگیرند آن مال را اگر خواهند بجهت آنکه پیغمبر علیهم السلام در چنین صورت فرموده است

بمالک مال که اگر یابی تو مال خود را پیش از قسمت پس آن مال مر ترا است بغیر عوض واگر یابی تو آنرا بعد از قسمت پس آن مال مر ترا ست بعوض قیمت

وبجهت آنکه ملک مالک قدیم زائل شده است بدون رضای او پس ویرا حق گرفتن آن خواهد بود بنابر شفقت بر حال او ولیکن اگر بگیرد آنرا

بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين

والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فياخذه بغير قيمة وان دخل دار الحرب تاجر فاشترى ذلك

واخرجه الى دار الاسلام فمالكه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذى اشتراه وان شاء تركه لانه

يتضرر بالاخذ مجانا الا ترى انه قد دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلناه ولو اشتراه

بعرض ياخذ بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم ياخذه بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال

الا بالقيمة ولو كان مغنوما وهو مثلى ياخذه قبل القسمة ولا ياخذه بعدها لان الاخذ بالمثل

غير مفيد وكذا اذا كان موهوبا لا ياخذه لما بينا وكذا اذا كان مشترى بمثله قدرا ووصفا **قال**

فان اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه واخذ ارشها فان المولى ياخذه

بالثمن الذى اخذ به من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح

فلو اخذه اخذه بمثله وهو لا يفيد ولا يحط شىء من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شىء من الثمن بخلاف الشفعة

بعد از قسمت بغیر عوض ضرر میرسد بکسی که آنمال در حصهٔ او در آمده است لهذا گفته شد که میرسد او را که بگیرد آنرا از وی بعوض قیمت تا شفقت در حق هر دو تحقق شود و پیش از قسمت شرکت عام است یعنی شرکت در هر فرد است پس درین هنگام اگر بغیر عوض بگیرد آنرا مالکش ضرر دیگر کم است لهذا درینصورت بغیر عوض بگیرد آنرا مالکش و اگر داخل شود تاجری در دار حرب و خرید کند از حربیان مال مسلمانان را که آنها بالغارت برده اند و بیارد آن مال را بدار اسلام پس مالک اول مختار است اگر خواهد بگیرد آن مال را از تاجر مذکور بعوض بهائیکه او بآن خریده آورده است و اگر خواهد ترک کند و نمیرسد او را که بغیر عوض بگیرد آن مال را از تاجر مذکور زیرا چه دران ضرر تاجر مذکور است چه او به قیمت آورده است از این پس شفقت در حق هر دو دران است که گفته شد و اگر خریده باشد آن مال را تاجر مذکور بعوض قیمتی پس میرسد مالک مذکور را که بگیرد آنرا بعوض قیمت آن رخت و اگر هبه نموده باشند کافران آن مال را بتاجر مذکور پس میرسد مالک آن مال را که بگیرد آنرا بعوض قیمت آن زیرا چه تاجر مذکور مالک آن شده است بملک خاص پس آن ملک زائل نموده نخواهد شد مگر بعوض و اینهمه که مذکور شد وقتی ست که آن مال مثلی نباشد و اگر آنمال مثلی باشد و بغنیمت آمده باشد پس میرسد مالک آنرا که بگیرد آنرا پیش از قسمت آن و نمیرسد او را که بگیرد آنرا بعد از قسمت آن بعوض مثل آن چه در گرفتن آن بعوض مثل آن فائده نیست و همچنین اگر آنرا هبه کرده باشند کافران بتاجر مذکور مثلاً پس درینصورت نمیرسد مالک را که بگیرد آنرا بعوض مثل چه دران هیچ فائده نیست و همچنین اگر خریده باشد آنرا تاجر مذکور بعوض مثل آن از روی قدر و وصف چه دران هیچ فائده نیست **ف** و اگر خریده باشد آنرا تاجر مذکور به کمتر از مقدار آن یا بعوض غیر جنس آن یا بعوض جنس آن که ردی ست پس درین صورتها میرسد مالک مذکور را که بگیرد آنرا بعوض مثل آنچه بآن خریده آورده است تاجر مذکور **مسئله ۱** - اگر کافران اسیر کرده ببرند بندهٔ مسلمان را بدار حرب و بعد ازان خریده آورد آنرا شخصی بدار اسلام و بعد ازان چشم آن بنده را کور کند کسی و بگیرد آن شخص ارش آنرا پس مالک قدیم او را میرسد که بگیرد آن بنده را بعوض بهائیکه بآن خریده آورده است آنرا شخص مذکور از دست کافران و چیزی کم نکند از بهای مذکوره بمقابل چشم آن زیرا چه بینائی چشم وصف ست و هیچ چیز از بها بمقابل وصف نمیشود و نمیرسد او را که بگیرد ارش چشم آنرا از شخص مذکور زیرا چه بندهٔ مذکور در وقت کور کردن چشم او مملوک آن شخص بود بملک صحیح پس ارش آن گرفته است چه او مالک آن بود بخلاف شفعه **ف** که دران بعض بها بمقابل وصف میشود حتی که اگر مشتری از دار مشتری چیزی هلاک کند حصهٔ قدر مستهلک از ثمن ساقط میشود

لان الصفقة لما تحولت الى الشفيع صار المشتري في يد المشتري بمنزلة المشتري شراء فاسدا والاوصاف
تضمن فيه كما في الغصب اما ههنا الملك صحيح فافترقا وان اسروا عبدا فاشتراه رجل بالف درهم فاسروه ثانية
وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درهم فليس للمولى الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان
الاسر ما ورد على ملكه وللمشتري الاول ان ياخذ من الثاني بالثمن لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذه المالك القديم
بالفين ان شاء لانه قام عليه بالثمنين فياخذه بهما وكذا اذا كان الماسور منه الثاني غائبا ليس للاول ان ياخذه
اعتبارا بحال حضرته ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة مدبرينا وامهات اولادنا ومكاتبينا واحرارنا
ونملك عليهم جميع ذلك لان السبب انما يفيد الملك في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه
وكذا من سواه لانه تثبت الحرية فيه من وجه بخلاف رقابهم لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جنايتهم
وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء واذا ابق عبد لمسلم فدخل اليهم فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة رح وقالا
يملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده وقد زالت ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا

ص زیراچه عقد بیع مشتری هرگاه بسوی شفیع بگردید پس شی مشتری در دست مشتری بمنزلهٔ شی مشتری بشرای فاسده است و در شرای فاسد بعض
بها مقابل وصف میشود مانند غصب و مسئله که کلام دران است بندهٔ مذکور ملک مشتری بود و ملک صحیح پس فرق ظاهر شد درمیان هر دو مسئله
مسئله ۳ - اگر کافران اسیر کرده ببرند بندهٔ مسلمانی را بدار حرب و بعد ازان بهزار درم خرید آورد آنرا شخصی بدار اسلام و بعد ازان بار
دیگر اسیر کرده ببرند آنرا کافران بدار حرب و بعد ازان خرید آورد آنرا شخصی دیگر بهزار درم پس درینصورت نمیرسد مالک قدیم را که بگیرد آنرا از
خریدار دوم زیراچه بندهٔ مذکور در وقت اسیر شدن آن بار دوم مملوک او نبود و خریدار اول را میرسد که بگیرد آنرا از خریدار دوم بهائیکه او
خریده است آنرا از دست کافران زیراچه بندهٔ مذکور در وقت اسیر شدن بار دیگر مملوک او بود و بعد ازان اگر خواهد مالک قدیم بگیرد آن بنده را
از مشتری اول بدو هزار درم زیراچه بندهٔ مذکور بدو هزار درم افتاده است بر مشتری اول پس مالک قدیم بدو هزار درم بگیرد آنرا اگر خواهد
و باید دانست که نمیرسد مالک قدیم را که بگیرد آنرا از مشتری دوم در حالیکه مشتری اول غائب باشد چنانچه در حالت حضور او نمیگرفت آنرا از مشتری
دوم مسئله ۴ - اگر غالب شوند کافران و استیلا نمایند بر دار اسلام پس آنها بسبب استیلا و احراز بدار حرب مالک نمیشوند مدبران
مسلمانان را و نه امهات اولاد آنها را و نه مکاتبان آنها را و نه آزاد را ف مسلمان باشد آن آزاد یا ذمی ص و مسلمانان بسبب استیلا بر دار
حرب مالک جمیع آن میشوند زیراچه استیلا که سبب ملک است مفید ملک میشود در محلیکه قابل آنست و محل قابل آن مال مباح است و مسلمان آزاد
ف و همچنین ذمی آزاد ص مال مباح نیست بلکه معصوم است بنفسه و همچنین مدبر و مکاتب و ام ولد زیراچه درینها نیز حریت ثابت است
من وجه بخلاف ذات کافران حربی خواه آزاد باشند خواه مدبر یا مکاتب یا ام ولد زیراچه شارع عصمت آنها را اسقاط کرده است و آنها را
مال مباح گردانیده است بجهت جزای جنایت آنها که کفر است مسئله ۵ - اگر گریزد بندهٔ مسلمانی و داخل شود بدار حرب و بگیرند آنرا کافران
پس آنها مالک آن نمیشوند نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که آنها مالک آن میشوند زیراچه عصمت آن بجهت حق مالک بنا بر قبضهٔ مالک است
و در صورت مذکوره قبضهٔ او زائل شده است لهذا اگر کافران گرفته ببرند آن بندهٔ گریخته را از دار اسلام مالک آن میشوند آنها و دلیل
ابی حنیفه رح این است که بندهٔ مذکور هرگاه خارج شد از دار اسلام پس او در دست و قبضهٔ خود شد مانند آزاد

لان سقوط اعتبار یده لتحقق ید المولی علیه تمکیناً له من الانتفاع وقد زالت ید المولی فظهرت یده علی نفسه وصار معصوماً بنفسه فلم یبق محلاً للملک بخلاف المتردد لان ید المولی باقیة لقیام ید اهل الدار فمنع ظهور یده واذا لم یثبت الملک لهم عند ابی حنیفة رح یأخذه المالک القدیم بغیر شیء موهوباً کان او مشتری او مغنوماً قبل القسمة وبعد القسمة یؤدی عوضه من بیت المال لانه لا یمکن اعادة القسمة لتفرق الغانمین وتعذر اجتماعهم ولیس له علی المالک جعل الآبق لانه عامل لنفسه اذ فی زعمه انه ملکه وان ند بعیر الیهم فاخذوه ملکوه لتحقق الاستیلاء اذ لا ید للعجماء لتظهر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا وان اشتراه رجل وادخله دار الاسلام فصاحبه یأخذه بالثمن ان شاء لما بینا فان ابق عبد الیهم وذهب معه بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کله واشتری رجل ذلک کله واخرجه الی دار الاسلام فان المولی یأخذ العبد بغیر شیء والفرس والمتاع بالثمن وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا یأخذ العبد وما معه بالثمن ان شاء

زیرا که اعتبار قبضه او بر ذات خود ساقط بود بجهت آنکه متحقق شود قبضه خواجه برو تا او قادر شود بر انتفاع از آن و در صورت مذکوره قبضه خواجه از آن زائل گشت پس ظاهر شد قبضه آن بنده بر ذات او و معصوم گشت فی نفسه پس محل قابل تملک نماند بخلاف بنده گریخته که در دار اسلام می گردد و حیران است در قبضه خواجه خود است بسبب قیام قبضه اهل دار اسلام و هرگاه قبضه خواجه بران باقی ست پس قبضه او بر ذات او ظاهر نخواهد شد پس او در دست خود نیست لهذا اگر کافران گرفته ببرند آنرا بدار حرب مالک آن نمیشوند اما ص و بعد ازان باید دانست که هرگاه بنده مذکوره در صورت مذکوره مملوک آن حربیان نشد پس مالک قدیم را میرسد که بغیر عوض بگیرد آنرا در صورت اینکه مذکور شد یعنی در صورتیکه کافران هبه کنند آنرا بکسی و او آورد آنرا بدار اسلام و در صورتیکه خریده آورد آنرا کسی بدار اسلام و در صورتیکه غنیمت کرده آورند آنرا مسلمانان بدار اسلام و در غنیمت میرسد او را که بغیر عوض بگیرد آنرا پیش از قسمت غنیمت و بعد از قسمت آن و اگر بگیرد آنرا بعد از قسمت از نزد کسیکه آن بنده در حصه او در آمده بود پس داده خواهد شد با عوض آن از بیت المال زیرا که اعاده قسمت متعذر است بجهت آنکه غازیان متفرق شده اند و اجتماع ایشان بعد ازان متعذر است و باید دانست که نمیرسد موهوب له یا مشتری یا غنیمت کننده را که جعل آن بنده بگیرد از مالک مذکور زیرا که اینها عمل نموده اند برای خود از زعم اینکه آن بنده مملوک ایشان است مسئله اگر شتری از مسلمانان گریخته رود بسوی کافران حربی و ایشان بگیرند آنرا پس ایشان مالک آن میشوند بسبب تحقق استیلای ایشان بران چه حیوان قابل این نیست که در دست و قبضه خود باشد تا آن شتر در وقت خروج آن از دار اسلام در دست خود شود بخلاف بنده بنابر انچه مذکور شد و اگر خرید کسی آن شتر را شخصی و در آورد آنرا بدار اسلام پس مالک آنرا میرسد که بگیرد آنرا از شخص مذکور بعوض بهای آن مسئله اگر گریخته رود بنده از مسلمانان بدار حرب و ببرد آن بنده همراه خود اسپ و متاع را و بگیرند کافران آن همه را و بعد ازان خرید و آورد شخصی آنهمه را بدار اسلام پس میرسد مالک آنرا که بگیرد بنده مذکور را بغیر عوض و بگیرد اسپ و متاع را بعوض بهای آن و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که مالک اگر خواهد بعوض بها بگیرد بنده مذکور را مع انچه با وی است و این بنابر نیست که نزد ابی حنیفه رح ایشان مالک بنده مذکور نمیشوند در ینصورت چنانچه در صورتیکه بنده تنها گریخته رود بدار حرب یعنی همراه خود چیزی نبرد ایشان مالک آن نمیشوند بنابر انچه مذکور شد و نزد صاحبین رح ایشان مالک آن میشوند در ینصورت چنانچه مالک آن میشوند

اعتبار الحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بينا الحكم في كل فرد واذا دخل الحربي دارنا بامان واشترى عبدا مسلما وادخله دار الحرب عتق عند ابي حنيفة رح وقالا لا يعتق لان الازالة كانت مستحقة بطريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه فبقي في يده عبدا ولابي حنيفة رح ان تخليص المسلم عن ذل الكافر واجب فيقام الشرط وهو تباين الدارين مقام العلة وهو الاعتاق تخليصا له كما يقام مضي ثلث حيض مقام التفريق فيما اذا اسلم احد الزوجين في دار الحرب واذا اسلم عبد الحربي ثم خرج الينا او ظهر على الدار فهو حر وكذلك اذا خرج عبيدهم الى عسكر المسلمين فهم احرار لما روي ان عبيدا من عبيد الطائف اسلموا وخرجوا الى رسول الله عليه السلام فقضى بعتقهم وقال هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه بالخروج الينا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعة المسلمين اذا ظهر على الدار واعتبار يده اولى من اعتبار يد المسلمين لانها اسبق ثبوتا على نفسه فالحاجة في حقه الى زيادة توكيد وفي حقهم الى اثبات اليد ابتداء فكان اولى

باب المستامن

واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا يحل له ان يتعرض لشيء من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن ان لا يتعرض لهم بالاستيمان فالتعرض بعد ذلك يكون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملكهم فاخذ اموالهم او حبسهم او فعل غيره بعلم الملك ولم يمنعه لانهم هم الذين نقضوا العهد

در صورتیکه آن بنده تنها گریخته برود بدار حرب بنابر آنچه سابق مذکور شد مسئله ۸ - اگر حربی بامان بیاید بدار اسلام وخرید کند بنده را که مسلمان است و ببرد آنرا بدار حرب آزاد میشود بنده مذکور نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که آزاد نمیشود زیراچه ملک مالک زائل شده است بسبب بیع و آن بنده مملوک آن کافر شده است ف و ولایت جبر بر بنده مذکور باقی نمانده است پس بنده مذکور بنده خواهد ماند و در دست کافر مذکور و دلیل ابی حنیفه رح اینست که تخلیص مسلمانان از دست کافر واجب ست پس تباین دارین که شرط زوال ملک ست قائم مقام اعتاق گردانیده خواهد شد که علت زوال ملک ست برای تخلیص مسلمان چنانچه گذشتن سه حیض قائم مقام تفریق نموده میشود در صورتیکه مسلمان شود یکی از زن وشوی در دار حرب مسئله ۹ - اگر بنده کافر حربی مسلمان شود و بعد از آن بدار اسلام در آید یا مسلمان غالب شوند بر دار حرب پس آن بنده آزاد میگردد و همچنین اگر بنده آنها مسلمان شده در آید در لشکر اهل اسلام پس آن آزاد ست بجهت آنکه آنچه مرویست که چند بنده های اهل طائف مسلمان شده آمدند نزد رسول خدا صلعم پس او صلعم حکم کرد بآزادی آنها و فرمود که آنها آزاد کرده خدا اند و بجهت آنکه بنده مذکور در صورت آمدن بدار اسلام احراز نموده است ذات خود را بسبب آمدن بدار اسلام بر خلاف خواهش مولی خود و در صورت غلبه مسلمانان بر دار حرب احراز کرده است ذات خود را بسبب لاحق شدن او بمنعه مسلمانان چه اعتبار قبضه او بر ذات او اولی ست از اعتبار نمودن قبضه مسلمانان بر او زیراچه قبضه او بر ذات او سابق تر ست از قبضه دیگران چه او در دست خود ست و او را حاجت نیست بسوی اینکه ذات خود را در قبض خود در آورد بلکه حاجت نیست او را مگر بسوی اینکه زیاده موکد شود قبضه او که بر ذات او ست چه او قبضه غیر موکد را بسبب ظهور قبضه خواجه بخلاف دیگران چه آنها را حاجت ست باینکه اثبات قبضه نمایند بر او ابتداء پس اعتبار قبضه او بر ذات او اولی ست از قبضه دیگران

باب در بیان احکام مستامن مسئله ۱ - اگر مسلمانی بطریق تجارت بدار حرب رود پس جائز نیست و بر او که تعرض نماید جان و مال آنها را زیراچه بسبب استیمان التزام آن نموده است پس تعارض بعد از آن غدر ست و غدر حرام ست پس تعرض از جان و مال آنها جائز نیست مگر تاجر مذکور را اگر وقتیکه پادشاه آنها غدر نماید در حق تاجر مذکور باینطور که بگیرد مال او را یا حبس کند او را یا چنین معامله کند در حق تاجر مذکور غیر پادشاه باطلاع پادشاه و او آنرا منع نکند پس درین هنگام جائز ست تاجر مذکور را که تعرض جان و مال آنها نماید زیراچه درین هنگام نقض عهد از جانب آنها ست

بخلاف الاسير لانه غير مستامن فيباح له التعرض وان اطلقوه طوعا فان غدر بهم اعنى التاجر فاخذ شيئا وخرج به ملكه ملكا محظورا لورود الاستيلاء على مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلك خبثا فيه فيؤمر بالتصدق به وهذا لان الحظر لغيره لا يمنع انعقاد السبب على ما بيناه واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانه حربي او اذان هو حربيا او غصب احدهما صاحبه ثم خرج الينا واستامن الحربي لم يقض لواحد منهما على صاحبه بشيء اما الادانة فلان القضاء يعتمد الولاية ولا ولاية وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاء على المستامن لانه ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل واما الغصب فلانه صار ملكا للذي غصبه واستولى عليه لمصادفته مالا غير معصوم على ما بيناه وكذلك لو كانا حربيين فعلا ذلك ثم خرجا مستامنين لما قلنا ولو خرجا مسلمين قضى بالدين بينهما ولم يقض بالغصب اما المداينة فلانها وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه ملكه

بخلاف اسیر چه او را جائز است که تعرض جان و مال آنها نماید اگرچه آنها گذاشته باشند او را بالطوع و اختیار خود از یراچه اسیر مستامن نیست و باید دانست که اگر تاجر مذکور غدر نماید در حق کافران و بگیرد چیزی از اموال آنها و بیارد آنرا بدار اسلام مالک آن میشود بسبب آنکه استیلای او متحقق شده است بر مال مباح ولیکن در ملک آن کراهیت است بجهت آنکه مال مذکور حاصل ست بسبب غدر پس آن موجب کراهیت ست در آن مال لهذا امر کرده میشود تاجر مذکور که تصدق نماید آنرا و سر آن اینست که حظر لغیره مانع انعقاد سبب نیست چنانچه در اوائل باب استیلای کفار بیان کرده شده است مسئله ۲۔ اگر مسلمانی امان گرفته بدار حرب رود و بعد ازان خرید کند از دست حربی اشیا را باینطور که بہای آن بر ذمہ او دین شود یا بفروشد متاع خود را بدست حربی باینطور که بہای آن دین باشد بر ذمہ آن حربی یا غصب کند آن مسلمان متاع حربی را یا حربی غصب کند متاع او را و بعد ازان بیاید آن مسلمان بدار اسلام و آن حربی نیز بیاید بدار اسلام بطریق مستامن پس در هیچ یکی ازین دو صورت قاضی حکم نخواهد کرد بر هیچ یکی از آنها بچیزی برای دیگر اما در صورت اول پس بجهت آنکه بنای قضای قاضی بر ولایت ست و درینصورت قاضی را ولایت نیست در وقت وجوب دین اصلا نه بر دائن و نه بر مدیون ف بجهت تباین دارین ص و همچنین او را ولایت نیست بر مستامن در وقت قضا نیز زیراچه او التزام نکرده است حکم اسلام را در افعالیکه او کرده است آنرا در ایام گذشته و جز این نیست که او التزام آن نموده است در مستقبل ف یعنی از وقتیکه مستامن شده است ص و اما در صورت دوم پس بجهت آنکه آن مغصوب مملوک غاصب شده است زیراچه استیلای غاصب مذکور بران مغصوب استیلای اوست بر مال مباح بنا برانچه سابق مذکور شده است و اگر آن دو کس حربی باشند و یکی با دیگری چنان معامله نماید که مذکور شد و بعد ازان هر دو مستامن شده بدار اسلام در آیند پس درینصورت نیز همان حکم است که مذکور شد بنا بر وجهیکه مذکور شد و اگر آن دو کس مسلمان شده داخل شوند بدار اسلام پس درینصورت حکم کند قاضی بدین یکی بر دیگر زیراچه دین یکی بر ذمہ دیگر صحیح ست بجهت آنکه هر یک برضای خود دین دیگر بر ذمہ خود التزام نموده است و ولایت قاضی ثابت است بر هر دو در وقت قضا چه آن هر دو درین هنگام التزام نموده اند احکام اسلام را بسبب اسلام و اگر غصب نموده باشد یکی مال دیگر را پس درینصورت هیچ حکم نخواهد کرد قاضی بنا برانچه گذشت که غاصب مذکور مالک آن مغصوب میگردد و در ملک حربی

ولا خبث فی ملك الحربی حتی یومر بالرد واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیه اما عدم القضاء فلما بینا انه ملکه واما الامر بالرد والمراد به الفتوی به فلانه فسد الملك لما یقارنه من المحرم وهو نقض العهد واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیة فی ماله وعلیه الکفارة فی الخطاء اما الکفارة فلاطلاق الکتاب والدیة لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان وانما لا یجب القصاص لانه لا یمکن استیفاءه الا بمنعة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمین ولم یوجد ذلك فی دار الحرب وانما تجب الدیة فی ماله فی العمد لان العواقل لا تعقل العمد وفی الخطاء لانه لا قدرة لهم علی الصیانة مع تباین الدارین والوجوب علیهم علی اعتبار ترکها وان کانا اسیرین فقتل احدهما صاحبه او قتل مسلم تاجر اسیرا فلا شیء علی القاتل الا الکفارة فی الخطاء عند ابی حنیفة رح وقالا فی الاسیرین الدیة فی الخطاء والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر کما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناه

هیچ خبث نیست که امر کرده شود برد آن **مسئله ۳** - اگر مسلمانی امان گرفته بدار حرب رود و در آنجا غصب کند مال حربی را و بعد از آن آن مسلمان و حربی مسلمان شده بدار اسلام در آیند پس بطریق فتوی گفته خواهد شد بآن مسلمان غاصب که آن مغصوب را واپس دهد بآن حربی که مسلمان شده بدار اسلام آمده است و اما قاضی حکم نکند بآن بجهت انچه سابق مذکور شد که غاصب مذکور مالك آن مغصوب میگردد و اما گفتن بطریق فتوے پس آن بجهت انیست که مغصوب مذکور مملوك آن غاصب میگردد بملك فاسد بسبب نقض عهد که حرام ست **مسئله ۴** - اگر دو مسلمان بامان داخل شوند در دار حرب و قتل کند یکی دیگری را عمدا یا خطا پس قصاص واجب نمیشود بلکه در هر دو صورت واجب میشود دیت آن در مال قاتل و نیز واجب میشود برو کفارهٔ آن در صورت خطا اما وجه وجوب کفاره پس آن انیست که آیت قرآن مجید که دلیل وجوب کفاره است مطلق ست و مقید بدار اسلام نیست و اما وجه وجوب دیت پس انیست که عصمت خون که ثابت ست بسبب احراز بدار اسلام باطل نمیشود بسبب عارضه که عبارت ست از رفتن بدار حرب بامان و وجه عدم وجوب قصاص پس انیست که استیفای قصاص ممکن نیست مگر بمنعه و منعه در دار حرب یافته نمیشود چه منعه متحقق نمیشود مگر بامام و جماعت مسلمانان و آن متحقق نیست در دار حرب و اما وجه آنکه دیت آن واجب ست در مال قاتل در صورت عمد نه بر عاقلهٔ او پس انیست که دیت قتل عمد واجب نمیشود بر عاقله و اما وجه عدم وجوب آن بر عاقله در صورت خطا پس انیست که در صورت مذکوره عاقلهٔ قاتل قادر نیستند بر اینکه نگاه دارند او را از قتل خطا و صیانت و محافظت او نمایند از قتل مذکور زیرا چه آنها در دار اسلام اند و قاتل و مقتول در دار حرب و دیت خطا واجب نمیشود بر عاقلهٔ قاتل مگر بسبب قصور آنها در محافظت مذکوره و در صورت مذکوره قصور از آنها یافته نمیشود **مسئله ۵** - اگر دو مسلمان که اسیر اند در دست حربیان قتل کند یکی از ان دیگری را یا قتل کند مسلمان تاجر در دار حرب مسلمانی را که اسیر ست در دست حربیان پس درین هر دو صورت بر قاتل هیچ لازم نمی آید مگر کفاره در صورت خطا و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که در هر دو صورت یعنی در صورت قتل کردن یک اسیر اسیر دیگر را و در صورت قتل مسلم تاجر اسیر را دیت واجب ست خواه عمدا کشته باشند یا بخطا کشته باشند زیرا چه عصمت خون آنها باطل نمیشود بسبب عارضه که عبارت ست از اسیر شدن چنانچه عصمت دو مسلمان باطل نمیشود بسبب عارضه که عبارت ست از استیمان چنانچه سابق مذکور شد -

وامتناع القصاص لعدم المنعة وتجب الدية في ماله لما قلنا ولابي حنيفة رح ان بالاسر صار تبعا لهم بصيرورته مقهورا في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم فيبطل به الاحراز اصلا وصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا وخص الخطاء بالكفارة لانه لا كفارة في العمد عندنا **فصل** قال واذا دخل الحربي الينا مستأمنا لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ويقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت عليك الجزية والاصل ان الحربي لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا فتلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فتكون الاقامة لمصلحة الجزية ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه واذا مكث سنة فهو ذمي لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام اليه صار ملتزما الجزية فيصير ذميا وللامام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين واذا اقامها بعد مقالة الامام يصير ذميا لما قلنا ثم لا يترك ان يرجع الى دار الحرب لان عقد الذمة لا ينقض

ولیکن قصاص واجب نمیشود بسبب آنکه منعه یافته نمیشود در دار حرب **ف** واستیفای قصاص موقوف بر یافتن منعه است چنانچه سابق مذکور شد **ص** ودیت مذکوره واجب هست در مال قاتل نه بر عاقله او بنا بر آنچه سابق مذکور شد ودلیل ابی حنیفه رح اینست که مسلمان بسبب اسیر شدن در دست کافران از توابع آنها میگردد زیراچه او مقهور ومغلوب میشود در دست آنها لهذا او مقیم میشود بسبب مقیم شدن آنها ومسافر میشود بسبب مسافرت آنها وهرگاه چنین شد پس عصمت واحراز در حق او باطل شد پس او مانند آن مسلمان ست که هنوز از دار حرب هجرت نموده است وباید دانست که تخصیص کفاره درین مسائل بقتل خطا بجهت آنست که کفاره نیست نزد علمای ما در صورت قتل عمد والله اعلم

فصل مسئله اگر حربی با امان داخل شود بدار اسلام باید که نگذارد او را امام که اقامت نماید در دار اسلام تا یکسال تمام بلکه بگوید امام او را که اگر اقامت خواهی کرد تو درینجا تا یکسال تمام پس جزیه بر تو مقرر خواهم کرد واصل اینست که گذاشته نمیشود حربی که اقامت کند در دار اسلام تا مدت دراز مگر باسترقاق یا بجزیه زیراچه اگر بغیر ازین دو طریق کافر حربی اقامت نماید در دار اسلام مدت دراز پس او دیدبان وجاسوس خواهد شد برای کافران حربی پس بسبب آن ضرر خواهد رسید بمسلمانان وگذاشته میشود او را که اقامت نماید در دار اسلام تا مدت کوتاه زیراچه بسبب منع نمودن اقامت قلیل آمدن رسد بند میشود وسد باب تجارت لازم می آید وعلمای ما ح سال تمام را مدت دراز قرار داده اند زیراچه سال مدتی ست که دران جزیه واجب میشود وبعد ازان باید دانست که اگر مستامن مراجعت نماید بدار حرب پیش از تمامی سال بعد ازان که گفته بود وی را امام که اگر یک سال تمام اقامت خواهی کرد درین دار جزیه بر تو مقرر خواهم کرد پس نمیرسد امام را که منع او نماید یا جزیه بگیرد ازو واگر مستامن مذکور تا یکسال تمام اقامت نماید در دار اسلام پس او ذمی میگردد زیراچه هرگاه یک سال اقامت نمود در دار اسلام بعد ازان که گفته بود وی را امام که اگر خواهی ماند تو درین دار تا مدت یک سال جزیه از تو خواهم گرفت پس معلوم شد که مستامن مذکور التزام جزیه نموده است پس ذمی خواهد شد وباید دانست که جائز ست امام را که مدت اقامت مستامن را در دار اسلام کم از یکسال مقرر نماید چون یکماه یا دو ماه مثلا بایطور که بگوید مستامن را که اگر زیاده از یکماه اقامت نمائی در دار اسلام جزیه از تو خواهم گرفت وبعد ازان اگر اقامت خواهد کرد زیاده از یکماه ذمی خواهد شد وبعد ازان چون ذمی شد پس اگر خواهد آن مستامن که مراجعت نماید بدار حرب مزاحمت او نموده خواهد شد زیراچه عقد ذمه فسخ کرده نمیشود

كيف وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين فان دخل الحربي دارنا بامان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما المقام في دارنا اما بمجرد الشراء لا يصير ذميا لانه قد يشتري للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزية لسنة مستقبلة لانه يصير ذميا بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه وقوله في الكتاب فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي تصريح بشرط الوضع فيتخرج عليه احكام جمة فلا نغفل عنه واذا دخلت حربية بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام وان حربيا دخل دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر فان اسر او ظهر على الدار فقتل سقطت ديونه وصارت الوديعة فيئا اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به وان قتل ولم يظهر على الدار فالقرض والوديعة لورثته وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده **قال** وما اوجف المسلمون عليه من اموال اهل الحرب بغير قتال

بجهت آنکه در فسخ آن آمد جزیه بند میشود و نیز لازم می آید که فرزند او که متولد شود بعد از فسخ عقد مذکور حربی شود و جنگ کند با مسلمانان و دران ضرر ست در حق مسلمانان **مسئله ۲** — اگر باامان بیاید حربی در دار اسلام و خرید کند زمین خراجی را و بعد ازان خراج آن بر او مقرر نموده شود پس او ذمی میگردد زیرا چه خراج زمین بمنزله خراج ذات ست یعنی جزیه پس هرگاه مستامن مذکور التزام خراج کرد پس معلوم شد که او اقامت نمود در دار اسلام و اما بمجرد خریدن زمین خراجی او ما دامیکه التزام خراج نکند ذمی نمیشود زیرا چه گاهی آنرا برای تجارت میخرد و هرگاه خراج زمین بر او لازم شد پس بعد ازان لازم میشود بر او جزیه سال آینده زیرا چه او بسبب لزوم خراج ذمی میشود پس اعتبار نموده خواهد شد مدت جزیه از وقت لزوم خراج **مسئله ۳** — اگر زن حربیه باامان بیاید در دار اسلام و نکاح کند ذمی را پس آن زن ذمیه میگردد زیرا چه او بتبعیت شوهر خود التزام نموده اقامت را در دار اسلام **مسئله ۴** — اگر مستامنی نکاح کند ذمیه را پس او ذمی نمیشود زیرا چه ممکن است مر او را که زن مذکوره طلاق داده مراجعت نماید بوطن خود پس بسبب نکاح مذکور لازم نمی آید که او قصد ماندن اینجا نموده است **مسئله ۵** — اگر مستامنی باز رود بدار حرب و بگذارد ودیعت خود را نزد مسلمانی یا نزد ذمی یا بگذارد دین را بر ذمه آنها پس بسبب رفتن بدار حرب خون او مباح میگردد زیرا چه او بسبب رفتن باطل کرد امان خود را و اما مال او که در دار اسلام ست پس حکم آن مال موقوف ست پس اگر آن مستامن که بدار حرب رفته است اسیر شود یا لشکر مسلمانان غالب شود بر دار حرب و آن شخص کشته شود پس دین او ساقط میشود از ذمه مدیون و ودیعت او فیئی میگردد بجهت آنکه آن ودیعت در قبضه آن شخص است حکماً زیرا چه قبضه مودع بمنزله قبضه وی است پس آن مال ودیعت فیئی خواهد شد مانند ذات او و اما وجه سقوط دین او پس آنست که دین او در قبضه او شمرده نمیشود مگر بسبب آنکه او را مطالبه آن میرسد از مدیون و درین هنگام مطالبه او ساقط شد و دست مدیون بران سابق رسیده است از دست دیگران پس او مخصوص خواهد شد بآن و هرگاه چنین ست پس آن دین ساقط خواهد شد از ذمه او و اگر کشته شود آن شخص بی آنکه لشکر مسلمانان غالب شود بر دار حرب یا بمیرد پس درین صورت دین و ودیعت او میرسد بوارث او زیرا چه ذات او درین صورت غنیمت نشده است پس همچنین مال او نیز غنیمت نخواهد شد و سر آن اینست که حکم امان در مال او باقی ست پس آن مال باو میرسد یا بوارثان او بعد از مرگ **مسئله ۶** — باید دانست که آنچه از اموال حربیان بگیرند آنرا مسلمانان بغیر قتال

يصرف في مصالح المسلمين كما يصرف الخراج قالوا هو مثل الاراضي التي اجلوا اهلها عنها والجزية ولا خمس في ذلك وقال الشافعي رح فيهما الخمس اعتبارا بالغنيمة ولنا ما روي انه عليه السلام اخذ الجزية وكذا عمر ومعاذ رض ووضع في بيت المال ولم يخمس ولانه مال ماخوذ بقوة المسلمين من غير قتال بخلاف الغنيمة لانه مملوك بمباشرة الغانمين وبقوة المسلمين فاستحق الخمس معنى واستحقه الغانمون يدا وفي هذا السبب واحد وهو ما ذكرناه فلا معنى لايجاب الخمس واذا دخل الحربي دارنا بامان وله امرأة في دار الحرب واولاد صغار وكبار ومال اودع بعضه ذميا وبعضه حربيا وبعضه مسلما فاسلم ههنا ثم ظهر على الدار فذلك كله فيء اما المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون كبار وليسوا باتباع وكذلك ما في بطنها لو كانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولاده الصغار فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين الدارين لا يتحقق ذلك وكذا امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين فيبقى الكل فيئا وغنيمة وان اسلم في دار الحرب ثم جاء فظهر على الدار فاولاده الصغار احرار مسلمون تبعا لابيهم لانهم كانوا تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة وما كان من مال اودعه مسلما او ذميا

پس آن مال صرف نموده میشود در مصالح مسلمانان چنانچه صرف میشود خراج در مصالح مسلمانان و علما در مثال آن گفته اند چون زمینهای آن را بیرون کرده اند مسلمانان ازان و چون جزیه و درین اموال خمس نیست، شافعی رح گفته است که در زمین مذکور و جزیه خمس است از برای آنکه قیاس آنست بر مال غنیمت و دلیل علمای ما رح یکی آنست که از پیغمبر صلعم مروی است که جزیه گرفت و داخل کرد آنرا در بیت المال و خمس ازان جدا نکرد و همچنین از عمر و معاذ رضی الله عنهما نیز مرویست و دوم آنست که مال مذکور گرفته شده است به سبب افتادن رعب مسلمانان در دلهای کافران بنابر قوت مسلمانان بغیر قتال بخلاف مال غنیمت چه آن مال گرفته شده است به دو سبب یکی مباشرت غازیان به قتال و دوم قوت مسلمانان پس وجوب خمس در ان بنابر سبب اول است و استحقاق غازیان بنابر سبب دوم است و سبب اول که بنابران وجوب خمس است یافته نمیشود در مالیکه کلام در انست پس در ان خمس واجب نخواهد شد مسئله - اگر داخل شود حربی بدار اسلام با امان و زن و فرزندان او در دار حرب و نیز و برا مال است در دار حرب که بعض آنرا ودیعت سپرده است نزد ذمی و بعض آنرا نزد حربی و بعض آنرا نزد مسلمان و بعد ازان مسلمان شد شخص مذکور در دار اسلام و بعد ازان مسلمانان غالب شدند بر دار حرب پس جمیع اموال او و زن و فرزندان او که مذکور شد فیئی یعنی غنیمت میگردد اما زن و فرزند کبیر او پس بجهت آن فیئی میشود که آنها حربی اند و کبیر پس تابع نیستند و همچنین فیئی است بچه که در شکم زن ولیست بنابر آنچه سابقا در باب قسمت غنیمت مذکور شده است و اما اولاد صغار او پس بجهت آن فیئی میشود که فرزند صغیر مسلمان نمی گردد مگر بتبعیت اسلام پدر وقتیکه آن صغیر در دست پدر و تحت ولایت او باشد و در صورت مذکوره اولاد صغار آن شخص در تحت ولایت او نیست چه او در دار اسلام است و اولاد او در دار حرب و همچنین اموال او محرز نمی گردد به سبب احراز ذات او بنابر اختلاف دارین چه او در دار اسلام است و اموال او در دار حرب پس جمیع زن و فرزندان و اموال او فیئی و غنیمت میشود و اگر آن حربی مسلمان شود در دار حرب و بعد ازان داخل شود در دار اسلام و مال و زن و فرزندان او در دار حرب است و نیز و برا مال است بعض آن نزد ذمی و بعض آن نزد حربی و بعض آن نزد مسلمان ودیعت است و بعد ازان غالب شوند مسلمانان بر دار حرب پس اولاد صغار او آزاد اند و مسلمانان بتبعیت پدر زیرا چه در ینصورت اولاد صغار او تحت ولایت او بودند وقتیکه او مسلمان شده است بجهت آنکه او در انوقت در دار حرب بود نزد فرزندان خورد و آنچه از مال او نزد مسلمانان یا نزد ذمی ودیعت بود

فهو له لانه فی ید محترمة ویده کیده وماسوی ذلک فیٔ اما المرأة واولاده الکبار فلما قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلانه لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمة واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطأ وله ورثة مسلمون هنالک فلا شیٔ علیه الا الکفارة فی الخطأ وقال الشافعی رح تجب الدیة فی الخطأ والقصاص فی العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لکونه مستجلبا للکرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهی ثابتة اجماعا والمقومة کمال فیه لکمال الامتناع به فیکون وصفا فیه فیتعلق بما علق به الاصل ولنا قوله تعالی فان کان من قوم عدو لکم وهو مؤمن فتحریر رقبة مؤمنة الآیة جعل التحریر کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء او الی کونه

پس آن مر او راست زیراچه آن مال در دست و قبضه اوست حکماً بنا بر آنکه قبضه مودع او بمنزله قبضه اوست و سوای آنچه مذکور شد پس آن فیٔ ست اما زن او و اولاد کبیر او پس آن فیٔ است بنا بر آنچه مذکور شد که آنها حربی اند و کبار و اما مال او که نزد حربی ست پس آن فیٔ ست بجهت آنکه آن مال معصوم نگردیده است چه قبضه حربی محترم نیست ف بخلاف قبضه ذمی و مسلمان چه قبضه آنها محترم ست لهذا مال او که در دست آنهاست فیٔ نمیگردد ص مسئله - اگر مسلمان شود حربی در دار حرب و بعد از آن قتل کند آنرا مسلمانی عمداً یا خطاءً و وارثان او نیز در دار حرب مسلمانند پس بر قاتل مذکور هیچ لازم نمی آید مگر کفاره در صورت خطا و نزد شافعی رح واجب نمی شود بر او دیت در صورت خطا و قصاص در صورت عمد زیراچه او ریخته است خون معصوم را زیراچه اسلام عاصم ست بجهت آنکه انسان بسبب اسلام مستحق کرامت میشود و دیگر آن اینست که عصمت مؤثمه یعنی عصمتیکه بسبب آن قاتل صاحب عصمت گنهگار میگردد اصل است چه بسبب آن اصل انزجار حاصل میشود یعنی هر که خواهد دانست که قتل صاحب عصمت مذکور موجب گناه است پس باز خواهد ماند از قتل آن و هرگاه چنین شد پس ثابت شد که عصمت مؤثمه اصل عصمت است و آن متحقق است در مسلمان مذکور اجماعاً چه کسی قائل نیست باینکه قاتل او گنهگار نمیشود و عصمت مقومه یعنی عصمتیکه بسبب آن دیت لازم می آید بر قاتل صاحب آن عصمت اصل نیست بلکه آن کمال عصمت مؤثمه است چه بسبب آن کمال امتناع و انزجار حاصل میشود بسبب لزوم گناه و مال هر دو و هرگاه چنین شد پس ظاهر شد که عصمت مقومه وصفی از اوصاف عصمت مؤثمه است پس عصمت مقومه نیز متعلق خواهد شد باسلام چنانچه متعلق ست بآن اصل عصمت که عصمت مؤثمه است ف پس واجب خواهد شد دیت و کفاره بسبب کشتن حربی که مسلمان شده است در دار حرب و هجرت نکرده است بسوی دار اسلام ص و دلیل علمای ما اینست که خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که اگر آن مقتول از قوم عدوی شما باشد درحالیکه آن مقتول مومن ست پس بر قاتل آن واجب ست که آزاد کند رقبه مومنه را و وجه دلالت آیت مذکوره بر مدعای این ست که درین آیه آزاد کردن رقبه مومنه را با حرف فا ذکر کرده است ف و فا برای جزاست و جزا چیزیست که کافی و بسنده بود ص پس آزاد کردن رقبه مومنه کل حکم قتل مذکور ست و وجه دوم اینست که در آیه مذکوره سوای آزاد کردن رقبه مومنه چیزی دیگر مذکور نیست و مقتضای آن اینست که آزاد کردن رقبه مومنه

كل المذكور فيبقى غيره ولان العصمة المؤثمة بالآدمية لان الآدمي خلق متحملا اعباء التكليف والقيام بها بحرمة التعرض والاموال تابعة لها اما المقومة فالاصل فيها الاموال لان التقوم يؤذن بجبر الفائت وذلك في الاموال دون النفوس لان من شرطه التماثل وهو في المال دون النفس فكانت النفوس تابعة ثم العصمة المقومة في الاموال بالاحراز بالدار لان العزة بالمنعة فكذلك في النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعة الكفرة لما انه اوجب ابطالها والمرتد والمستامن في دارنا من اهل دارهم حكما لقصدهما الانتقال اليها ومن قتل مسلما خطأ لا ولي له او قتل حربيا دخل الينا بامان فاسلم فالدية على عاقلته للامام وعليه الكفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنى قوله

كل حكم قتل مذکور ست وغیر آن منتفی ست وجواب از دلیل شافعی رح اینست که قول او رح که عصمت مؤثمه اصل ست ومتعلق ست باسلام مسلم نیست بلکه عصمت مؤثمه متعلق ست بآدمیت زیرا چه آدمی مخلوق ست برای تحمل بار تکلیف شرعی والنسان تحمل بار مذکور نمیتواند کرد مگر باینطور که تعرض وقتل او حرام باشد چه اگر قتل او حرام نباشد پس او بر تحمل بار مذکور قادر نمیشود پس موصوف اصالةً بعصمت مذکوره ذات انسان ست واموال تابع آنست فــ چه مال در اصل مباح ست وبرای ابتذال مخلوق ست ومعصوم نمیشود مگر بجهت حق الکسان او قادر باشد بر انتفاع بمال خود ص واما عصمت مقومه پس موصوف اصالةً بآن اموال ست زیرا چه تقوم مشعر ست بآنکه جبر نقصان در موصوف آن میشود واین در اموال یافته میشود نه در ذات انسان بجهت آنکه شرط آن مماثلت ست میان نقصان ومیان جبر نقصان واین مماثلت متحقق ست میان اموال نه میان مال ومیان ذات انسان چه بعضی از اموال مثل دیگر ست ومال مثل ذات انسان نیست پس در عصمت مقومه اموال اصل ست وذات انسان تابع آنست وهرگاه عصمت مقومه در مال ثابت میشود بسبب احراز بدار چه آن عصمت عزت ست بمنعه وعزت عصمت مذکوره در ذات انسان نیز بسبب احراز بدار ثابت خواهد شد وآن یافته نمیشود در حربی که مسلمان شد ودر دار حرب ست بجرت نمود ست بدار اسلام پس قیمت خون او که دیت ست واجب نخواهد شد فــ سؤال مسلمان مذکور را نیز منعه ست چه او در دار حرب ست وکافران منعه اوست پس ذات او نیز محرز ست بدار جواب آنچه در سوال مذکور شد مسلم ست لیکن حق منعه مذکوره اعتبار مذکور چه شارع ساقط کرده ست اعتبار منعه کافران را زیرا چه شارع واجب کرده ست ابطال آن را ف سؤال مستامن ومرتد که در دار اسلام محرز ست بدار اسلام پس باید که بسبب کشتن آنها دیت واجب شود زیرا چه عصمت مقومه بسبب احراز بدار اسلام ست وآن یافته میشود در آنها حال آنکه دیت واجب نمیشود بسبب کشتن آنها جواب ص مستامنیکه در دار اسلام ست از اهل دار حرب ست حکما چه او قاصد رفتن ست بدار حرب وهمچنین مرتد زیرا چه او نیز قاصد رفتن ست بدار حرب ف بسبب خوف جان ص پس آنها محرز نیستند بدار الاسلام مسئلہ اگر کشد شخصی مسلمانی که ولی نیست او را یا کشت بخطا حربی را که بسبب امان در دار اسلام آمده ومسلمان شده است پس دیت آن بر عاقله قاتل مذکور ست وبر قاتل مذکور کفاره قتل ست زیرا چه او قتل کرده ست انسان معصوم الدم را بخطا پس حکم آن مانند حکم سائر نفوس معصومه است وباید دانست که می گیرد

للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له وان كان عمداً فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولى معلوم وهو العامة او السلطان قال عليه السلام السلطان ولى من لا ولى له وقوله وان شاء اخذ الدية معناه بطريق الصلح لان موجب العمد هو القود عيناً وهذا لان الدية انفع فى هذه المسئلة من القود فلهذا كان له ولاية الصلح على المال فليس له ان يعفو لان الحق للعامة وولايته نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عوض

باب العشر والخراج

قال ارض العرب كلها ارض عشر وهى ما بين العذيب الى اقصى حجر باليمن بمهرة الى حد الشام والسواد ارض خراج وهو ما بين العذيب الى عقبة حلوان ومن الثعلبية ويقال من العلث الى عبادان لان النبى عليه السلام والخلفاء الراشدين لم ياخذوا الخراج من اراضى العرب ولانه بمنزلة الفئ فلا يثبت فى اراضيهم كما لا يثبت فى رقابهم وهذا لان وضع الخراج من شرطه ان يقر اهلها على الكفر كما فى سواد العراق ومشركو العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وعمر رض حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة رض ووضع على مصر حين افتتحها عمرو بن العاص وكذا اجتمعت الصحابة رض على وضع الخراج على الشام قال وارض السواد مملوكة لاهلها

دیت مذکوره را امام زیراچه مقتول مذکور را وارث نیست واگر شخصی عمداً کشته مسلمان مذکور را یا حربی مذکور را پس درین صورت امام مختار ست اگر خواهد قتل کند قاتل مذکور را واگر خواهد دیت آن بگیرد از و زیراچه در صورت مذکوره ذات مقتول معصوم الدم ست وقتل عمد ست وولی آن معلوم ست که عامهٔ مسلمانند یا سلطان ست چه پیغمبر صلعم فرموده است که سلطان ولی ست مر کسی را که ولی ندارد و باید دانست که آنچه مذکور شد که امام اگر خواهد دیت آن بگیرد پس مراد ازان اینست که اگر خواهد امام دیت آن بگیرد بطریق صلح زیراچه حکم قتل عمد قصاص ست فقط پس اگر خواهد امام دیت بگیرد بطریق صلح بجهت آنکه در صورت مذکوره دیت نافع‌تر ست به نسبت قصاص لهذا امام را ولایت صلح بر مال ثابت ست ونمیرسد او را که عفو نماید زیراچه در صورت مذکوره دیت یا قصاص حق جمیع مسلمانان ست وولایت امام ثابت ست بجهت شفقت و در اسقاط حق مسلمانان بغیر عوض شفقت نیست در حق آنها والله اعلم

باب در بیان عشر و خراج **ف** باید دانست که عشر در لغت ده یک ست و خراج عبارتست از حاصل زمین و اجرت غلام و در شریعت عبارت ست از آنچه مقرر نمود و بگیرد سلطان بمقابل حاصل زمین و بمقابل اس ذمی که آنرا جزیه میگویند کذا فی العنایه **ص** باید دانست که طول زمین عرب از کناره عذیب تا بمنتهای حجر یمن که آن موضع را مهره میگویند و عرض آن از سرین و رهنا و رمل عالج تا بحد شام و عرض زمین سواد عراق از کناره آب عذیب تا العقبه حلوان ست و طول آن از ثعلبیه یا از علث تا عبادان ست **ف** که آن قلعه ایست که بکناره دریاست و دلیل ازان باید دانست که زمین عرب عشری ست و زمین سواد عراق خراجی ست و دلیل مسئله اول یکی اینست که پیغمبر صلعم و خلفای راشدین رض خراج نگرفته اند از زمین عرب و دوم اینست که خراج بمنزلهٔ فی ست پس آن ثابت نخواهد شد در زمین اهل عرب چنانچه ثابت نمیشود جزیه بر ذات آنها و سوم آن اینست که شرط مقرر نمودن خراج بر زمین اینست که اهل آن زمین ثابت داشته شوند بر رسم کفر چنانچه اهل سواد عراق گذاشته شده بودند بر کفر و کشتن مشرکان عرب واجب ست تا که مسلمان شوند و دلیل مسئله دوم اینست که عمر رض هرگاه فتح کرد سواد عراق را مقرر کرد بر آنها خراج بحضور صحابه رض و هرگاه فتح کرد مصر را عمرو ابن عاص رض بر اهل مصر خراج مقرر کرده همچنین مجتمع و متفق شده اند صحابه رض بر مقرر نمودن خراج بر اهل شام و باید دانست که زمین سواد عراق مملوک اهل آن سواد است

يجز بيعهم لها وتصرفهم فيها لان الامام اذا فتح ارضا عنوة وقهرا له ان يقر اهلها عليها ويضع عليها وعلى رؤسهم الخراج فتبقى الاراضي مملوكة لاهلها وقد قدمناه من قبل **قال** وكل ارض اسلم اهلها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهي ارض عشر لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على المسلم والعشر اليق به لما فيه من معنى العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج وكل ارض فتحت عنوة فاقر اهلها عليها فهي ارض خراج وكذا اذا صالحهم لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به ومكة مخصوصة من هذا فان رسول الله عليه السلام فتحها عنوة وتركها لاهلها ولم يوظف الخراج وفي الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج وما لم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها عين فهي ارض عشر لان العشر يتعلق بالارض النامية ونماؤها بمائها فيعتبر السقي بماء العشر او بماء الخراج **قال** ومن احيا ارضا مواتا فهي عند ابي يوسف رح معتبرة بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج ومعناه بقربه

وجائز ست آنهارا که بفروشند آن زمین را و تصرف نمایند دران زیراچه امام هرگاه بزور شمشیر فتح کند زمینی را پس جائز ست او را که برقرار دارد اہل آن زمین را بران و مقرر نماید بر زمین آنها خراج و بر ذات آنها جزیه و هرگاه چنین کند پس باقی ماند آن زمین در ملک اهل آن زمین چنانچه سابق دراول باب غنیمت مذکور شده است **مسئله ۱**۔ هر زمینیکه مسلمان شوند اهل آن زمین یا فتح کند آنرا امام بزور و غلبه و قسمت کند آنرا میان غازیان پس آن هر دو زمین عشری ست زیراچه حاجت هست باینکه ابتداءً چیزی از وظیفه مقرر نموده شود بر مسلمانان و عشر لائق ترست بحال مسلمانان بجهت آنکه دران معنی عبادت ست و بجهت آنکه دران آسانی ست باین حیثیت که آن متعلق هست بعین حاصل و هر زمینیکه فتح کند آنرا امام بزور و غلبه و بعد ازان برقرار دارد اهل آن زمین را بران پس آن زمین خراجی ست و همچنین زمینیکه امام صلح نماید با اهل آن زمین زیراچه حاجت ست باینکه ابتداءً چیزی از وظیفه مقرر نموده شود بر کافر و خراج لائق ترست بحال او **ف** بجهت آنکه در خراج معنی عقوبت ست و بجهت آنکه دران شدت ست حتی که خراج زمین خراجی واجب میشود بر صاحب آن اگرچه زراعت نکرده باشد **ص** و باید دانست که مکه مستثنی است از حکم مذکور چه رسول خدا صلعم بزور شمشیر فتح کرد آنرا و بعد ازان گذاشت زمین مکه را برای اهل آن و خراج بر آنها مقرر نگرد و در جامع صغیر مذکور ست که هر زمینیکه فتح کند آنرا امام بزور و غلبه اگر برسد بآن زمین آب از نهرهاے **ف** که کنده اند آنرا عجمیان **ص** پس آن زمین خراجی ست **ف** خواه تقسیم نموده باشد آنرا امام میان غازیان یا برقرار داشته باشد اهل آنرا بران **ص** واگر نرسد بآن زمین آب از نهرهاے مذکور و بلکه سیراب نموده شود از چشمه که برآورده شود ازان زمین پس آن زمین عشری ست در هر دو صورت زیراچه عشر متعلق ست بزمینیکه نامی ست **ف** یعنی زراعت دران میشود و حاصل آن پیدا میشود **ص** و نماے آن بسبب آب ست پس مدار وجوب خراج براین ست که سیراب کرده شود آن زمین بآب خراج و آن آب نهرهاے مذکوره است و مدار وجوب عشر براین ست که سیراب کرده شود آن زمین بآب عشر و آن آب چشمه مذکور ست **مسئله ۲**۔ اگر شخصی احیای زمین موات نماید پس تعین عشر یا خراج بران نزد ابی یوسف رح بقیاس زمین قریب آنست یعنی اگر قریب و متصل آن زمین عشر ست پس بران عشر مقرر نموده خواهد شد و اگر قریب و متصل آن زمین خراجی ست

فهي خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهي عشرية والبصرة عنده كلها عشرية باجماع الصحابة رض لان حيز الشئ يعطى له
حكمه كفناء الدار يعطى له حكم الدار حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به وكذا لا يجوز اخذها قرب من الامام وكان القياس في البصرة
ان تكون خراجية لانها من حيز ارض الخراج الا ان الصحابة رض وظفوا عليها العشر فترك القياس لاجماعهم وقال محمد رح ان احياها
ببير حفرها او بعين استخرجها او ماء دجلة والفرات والانهار العظام التي لا يملكها احد فهي عشرية وكذا ان احياها بماء السماء
وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي خراجية لما ذكرنا من اعتبار الماء اذ هو السبب للنماء
ولانه لا يمكن توظيف الخراج ابتداء على المسلم كرها فيعتبر في ذلك الماء لان السقي بماء الخراج دلالة التزامه **قال** والخراج الذي وضعه عمر رض على
اهل السواد من كل جريب يبلغه الماء قفيز هاشمي وهو الصاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والنخيل
المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمر رض فانه بعث عثمان بن حنيف حتى يمسح سواد العراق وجعل حذيفة مشرفا فمسح فبلغ
ستا وثلثين الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض من غير نكير فكان اجماعا منهم ولان المؤن متفاوتة فالكرم
اخفها مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة والرطاب بينهما والوظيفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب في الكرم اعلاها

پس بران خراج مقرر نموده خواهد شد زیرا که حکم شئ بر قریب آن جاری نموده میشود چنانچه حکم سرای در فنای آن جاری نموده میشود حتی که
صاحب سرای را جائز است که انتفاع بگیرد بفنای آن سرا ف اگرچه آن فنا مملوک صاحب سرا نباشد ھ **سوال** ظاهر مذهب ابی یوسف رح
باید که زمین بصره خراجی باشد چه آن زمین متصل زمین خراجی ست وحال آنکه چنین نیست بلکه عشری ست **جواب** مقتضای
قیاس همین ست ولیکن صحابه رض عشر بران مقرر نموده اند پس قیاس مذکور ترک نموده شد بسبب اجماع صحابه رض محمد رح
گفته است که اگر شخصی احیای زمین موات نموده باشد بآب چاهی که کنده باشد آنرا یا بآب چشمه که بر آورده باشد آنرا یا بآب دجله یا فرات
یا بآب نهرهای بزرگ که مالک آن کسی نیست پس آن زمین عشری است و همچنین زمینی که احیای آن نماید بآب آسمان واگر احیای آن
نماید بآب نهرهای که کنده اند آنرا پادشاهان عجم چون نهر ملک که آنرا نهر کسری گویند و نهر یزدجرد پس آن زمین خراجی ست بنابر آنچه مذکور
شد که نزد او رح اعتبار آب ست چه آب سبب نماست و بنابر آنکه مقرر نمودن خراج ابتداء بر مسلمان بیرضای او ممکن نیست پس برای
مقرر نمودن آن اعتبار نموده خواهد شد آب را زیرا که سیراب کردن زمین بآب خراج دلالت می کند بر اینکه صاحب آن زمین التزام خراج
نموده است **مسئله** — باید دانست که خراجی که مقرر نموده بود آنرا عمر رض بر زمین سواد عراق اینست که بر هر جریب زمین که آب
بآن میرسد ف یعنی صالح زراعت ست ھ یک صاع و یک درهم ست و بر هر جریب زمین رطبه پنج درهم ست و بر هر جریب باغ
انگور و خرما ده درهم ست بشرطیکه درختان انگور و خرما دران متصل باشد ف باید دانست که جریب زمین عبارت ست از شصت
فرع در شصت فرع بذراع کسری و آن هفت قبضه است ھ و آنچه مذکور شد از خراج زمین مزروع و در زمین رطبه و باغ انگور
و خرما منقول است از عمر رض چه عمر رض عثمان بن حنیف را برای مساحت سواد عراق فرستاده بود و حذیفه را برو مشرف گردانیده و
بمساحت عثمان ده صد هزار و سی و شش جریب شده و بر هر جریبی ازان خراج بمقداری که بالا مذکور شد مقرر کرد و آنرا مقرر نموده است
عمر رض در حضور صحابه رض و کسی انکار آن نکرده است پس آن اجماع صحابه رض است و بجهت آنکه مؤنت حاصلات زمین متفاوت ست
و در باغ انگور مؤنت کم ست و در مزروع بیشتر و در رطبه متوسط و خراج متفاوت میشود به تفاوت مؤنت پس در باغ انگور خراج زیاده

وفي الزرع ادناها وفي الرطبة اوسطها قال وما سوى ذلك من الاصناف كالزعفران والبستان وغيره يوضع عليها بحسب الطاقة لانه ليس فيه توظيف عمر رض وقد اعتبر الطاقة في ذلك فنعتبرها فيما لا توظيف فيه قالوا ونهاية الطاقة ان يبلغ الواجب نصف الخارج لا يزاد عليه لان التنصيف عين الانصاف لما كان لنا ان نقسم الكل بين الغانمين والبستان كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار اخر وفي ديارنا وظفوا من الدراهم في الاراضي كلها وترك كذلك لان التقدير يجب ان يكون بقدر الطاقة من اي شيء كان قال فان لم تطق ما وضع عليها نقصها الامام والنقصان عند قلة الريع جائز بالاجماع الا ترى الى قول عمر رض لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا لا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لاطاقت وهذا يدل على جواز النقصان واما الزيادة عند زيادة الريع يجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابي يوسف رح لا يجوز لان عمر رض لم يزد حين اخبر بزيادة الطاقة وان غلب على ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنها او اصطلم الزرع آفة فلا خراج عليه لانه فات التمكن من الزراعة وهو النماء التقديري المعتبر في الخراج وفيما اذا اصطلم الزرع آفة فات النماء التقديري في بعض الحول

و در مزروع کم و در رطبه متوسط مقرر نموده شد و آنچه سوای ازان ست چون زعفران و بستان وغیره پس مقرر نموده میشود بر آن خراج بقدر طاقت چه عمر رض دران چیزی مقرر ننموده است ولیکن خراجی که مقرر نموده است آنرا در زمین مزروع وغیره دران طاقت آن اعتبار نموده است پس در سوای آن نیز طاقت آن اعتبار نموده خواهد شد، باید دانست که فقها گفته اند که نهایت طاقت نصف حاصل ست و بران زیاده نباید کرد و گرفتن نصف عین انصاف ست ف و ظلم نیست ص زیراچه هرگاه جائز ست که تمام مال آنها همه گرفته تقسیم نموده شود میان مسلمانان پس گرفتن نصف حاصل بالطریق اولی جائز خواهد بود و باید دانست که بستان عبارت ست از زمینی که احاطه باشد گرد آنرا و دران درختان خرما متفرق باشند و هم اشجار دیگر سوای درختان خرما اما الحال در دیار ما خراج بدرهم مقرر ست بر هر زمین و دران مضائقه نیست زیراچه اندازه خراج واجب ست بقدر طاقت از هر چیز که باشد ف خواه از درهم باشد یا از حاصل زمین ص پس اگر زمین طاقت آن خراج ندارد که بران مقرر نموده شده است پس باید که امام کم نماید ازان و کم گرفتن از آنچه مقرر ست جائز ست باجماع وقتیکه حاصل زمین کم گردد زیراچه عمر رض از حنیف و حذیفه پرسیده بود که آیا مقرر کردید شما خراج بر زمین زیاده از طاقت زمین آن هر دو گفتند که بلکه بقدر طاقت زمین خراج مقرر کردیم و این دلالت می کند بر جواز نقصان اما زیاده گرفتن از آنچه مقرر ست وقتیکه حاصل زمین زیاده شود پس آن نیز جائز ست نزد محمد رح بنا بر قیاس آن بر نقصان و نزد ابی یوسف رح زیاده گرفتن جائز نیست ف همین صحیح ست ص زیراچه عمر رض زیاده نکرد چیزی را بر آنچه مقرر کرده بود وقتیکه خبر دادند عمر رض را که در زمین سواد عراق حاصل زیاده پیدا میشود ف و اگر چیزی از خراج اضافه نموده شود بر آنچه مقرر ست پس آن گنجایش دارد ص مسئله ۴- اگر زراعت پیدا نشود در زمین خراجی به سبب غلبه آب یا به سبب انقطاع آن یا خراب شود زراعت بعد از کاشتن به سبب آفت دیگر که دفع آن ممکن نیست ف چون ملخ و شدت گرمی و شدت سردی وغیره ص پس درین صورتها خراج بران لازم نمی آید زیراچه صاحب آن زمین قادر نشد بر زراعت اصلا در صورت غلبه آب و انقطاع آن و در صورت خراب شدن زراعت بسبب آفت قادر نشد بر زراعت در بعض ایام سال پس در هر دو صورت در جمیع ایام سال یافته نشد نمای تقدیری که عبارت ست از قدرت بر زراعت

وكونه ناميا في جميع الحول شرط كما في مال الزكوة اويدار الحكم على الحقيقة عند خروج الخارج قال وان عطلها صاحبها فعليه الخراج لان التمكن كان ثابتا وهو الذي فوته قالوا من انتقل الى اخس الامرين من غير عذر فعليه الخراج الاعلى لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا يعرف ولا يفتى به كيلا يتجرء الظلمة على اخذ اموال الناس ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج على حاله لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة في حالة البقاء فامكن ابقاؤه على المسلم ويجوز ان يشتري المسلم ارض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة رض اشتروا اراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها فدل على جواز الشراء واخذ الخراج وادائه للمسلم من غير كراهة ولا عشر في الخارج من ارض الخراج وقال الشافعي رح يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين بسببين مختلفين فلا يتنافيان ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة ولان الخراج يجب في ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر في ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان في ارض واحدة وسبب الحقين واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر في العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض

ویافتن قدرت مذکورہ در جمیع ایام سال شرط اگر فتن خراج ست چنانچہ تحقق نمای تقدیری در جمیع ایام سال شرط وجوب زکوۃ ست مسئلہ ۵ ۔ اگر صاحب زمین باوجود قدرت بر زراعت معطل دارد زمین خراجی را وزراعت نکند دران پس بر و خراج آن لازم می آید چہ نمای تقدیری کہ شرط گرفتن خراج ست درینصورت متحقق ست وباید دانست کہ مشائخ رح گفتہ اند کہ اگر او باوجود قدرت او بر کاشتن جنس اعلی بکاشد جنس ادنی را پس برو خراج اعلے لازم می آید ف وصورت آن اینست کہ مثلا زمین او قابل کاشتن زعفران بود وکاشت دران عدس پس درینصورت برو خراج زعفران لازم می آید ص ولیکن برین فتوی نباید داد واگرنہ ظالمان جرأت خواہند نمود برگرفتن اموال مردمان مسئلہ ۶ ۔ اگر مسلمان شود شخصے کہ از اہل خراج ست پس بعد از اسلام نیز ازو خراج گرفتہ میشود بدستور سابق زیرا چہ در خراج معنی مؤنت ست نیز پس آن در حالت بقا مؤنت اعتبار نمودہ خواہد شد وباین جہت ابقای آن بر مسلمان ممکن ست مسئلہ ۷ ۔ جائز ست مرمسلمان را کہ خرید کند از ذمی زمین خراجی را و درین ہنگام خراج آن ازو گرفتہ خواہد شد چہ بنقل صحیح آمدہ است کہ صحابہ رض خریدہ اند زمین خراجی را و خراج آن دادہ اند پس معلوم شد کہ خریدن زمین خراجی و خراج آن دادن جائز ست مسلمان را بدون کراہت وباید دانست کہ عشر نیست در حاصل زمین خراجی و شافعی رح گفتہ است کہ دران عشر و خراج ہر دو ہست زیرا چہ عشر و خراج دو حق مختلف ست و واجب شدہ است در دو محل بجہت دو سبب مختلف ف اما اختلاف محل پس بجہت آنست کہ خراج واجب میشود بر ذمہ مالک و عشر واجب میشود در عین حاصل و اما اختلاف سبب پس بجہت آنست کہ سبب خراج زمین نامی ست تقدیرا و سبب عشر زمین نامی ست تحقیقا ہمچنین مصرف ہر یک نیز علیحدہ است چہ مصرف خراج غازیان اند و مصرف عشر فقرا اند و ہرگاہ چنین شد ص پس گرفتن یکی منافی گرفتن دیگر نیست و دلیل علمای ما رح یکی اینست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ عشر و خراج ہر دو مجتمع نمیشوند در زمین مسلمان و دوم نیست کہ ہیچ یکی از امامان جمع نکردہ است میان عشر و خراج نہ امام عادل و نہ امام ظالم و این اجماع حجت کافی ست و سوم نیست کہ خراج واجب میشود در زمینیکہ فتح کردہ شود زبردستی و غلبہ و عشر واجب میشود در زمینیکہ اہل آن مسلمان شوند برضا و رغبت خود و این ہر دو صفت جمع نمیشود در زمین واحد و سبب عشر و خراج یک ست و آن زمین نامی ست لہذا عشر و خراج اضافت نمودہ میشود بسوی زمین ف و گفتہ میشود عشر زمین و خراج زمین ص و این دلالت میکند برینکہ سبب ہر دو زمین نامی ست لیکن در عشر نمای تحقیقی معتبر ست و در خراج نمای تقدیری

وعلى هذا الخلاف الزكوة مع احدهما ولا يتكرر الخراج بتكرر الخارج في سنة لان عمر رض لم يوظفه مكررا بخلاف العشر لانه لا يتحقق عشرا الا بوجوبه في كل خارج

باب الجزية

وهي على ضربين جزية توضع بالتراضي والصلح فتتقدر بحسب ما يقع عليه الاتفاق كما صالح رسول الله عليه السلام اهل نجران على الف ومائتي حلة ولان الموجب هو التراضي فلا يجوز التعدي الى غير ما وقع عليه الاتفاق وجزية يبتدي الامام وضعها اذا غلب الامام على الكفار واقرهم على املاكهم فيضع على الغني الظاهر الغنى في كل سنة ثمانية واربعين درهما ياخذ منهم في كل شهر اربعة دراهم وعلى وسط الحال اربعة وعشرين درهما في كل شهر درهمين وعلى الفقير المعتمل اثني عشر درهما في كل شهر درهما وهذا عندنا وقال الشافعي رح يضع على كل حالم دينارا او ما يعدل الدينار والغني والفقير في ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ رض خذ من كل حالم وحالمة دينارا او عدله معافر من غير فصل ولان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر كالذراري والنسوان وهذا المعنى ينتظم الفقير والغني ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلي رض

و همچنین اختلاف ست در جمع نمودن زکوة با یکی از عشر و خراج **ف** یعنی اگر خرید کند شخصی زمین عشری را یا زمین خراجی را برای تجارت پس نزد علمای ما رح دران واجب نیست مگر عشر یا خراج و زکوة آن واجب نیست و نزد شافعی رح مع عشر و خراج بران زکوة نیز واجب ست برای تجارت و همچنین نزد محمد رح نیز **ص** **مسئله** اگر در یک سال دو مرتبه زراعت پیدا شود در زمین خراجی پس به سبب تکرار زراعت خراج مکرر گرفته نمیشود چه عمر رض به سبب تکرار زراعت خراج مکرر نگرفته است بخلاف عشر چه عشر مکرر گرفته میشود به سبب تکرار زراعت در زمین عشری زیرا چه اگر عشر مکرر گرفته نشود به سبب تکرار زراعت پس گرفتن عشر متحقق نمیشود والله اعلم

باب در بیان جزیه باید دانست که جزیه بر دو نوع ست یکی آنست که مقرر نموده می شود بتراضی و صلح پس اندازه آن باندازه است که بران اتفاق جانبین واقع شود بجهت آنکه صلح کرده بود رسول خدا صلعم با قوم بنی نجران بر هزار و دو صد حله پارچه **ف** و بران زیاده نمیگردد **ص** بجهت آنکه مقرر شدن جزیه بصورت مذکوره بنا بر تراضی جانبین است پس جائز نیست تجاوز نمودن از آنچه بران تراضی واقع شده است دوم آنست که امام خود مقرر نماید وقتیکه غالب شود بر کافران و برقرار دارد آنها را بر املاک آنها پس اندازه آن بایطور ست که مقرر کند امام بر غنیکه غنای آن ظاهر ست در هر سال چهل و هشت درهم و در هر ماه چهار درهم بگیرد و مقرر نماید بر کسی که متوسط است بست و چهار درهم بگیرد در هر ماه دو درهم و مقرر نماید بر فقیر که عمل و کسب مینماید دوازده درهم بگیرد در هر ماه یک درهم و این نزد علمای ما رح ست و شافعی رح گفته است که مقرر نماید بر هر عاقل بالغ یک دینار یا چیزیکه قیمت آن مساوی دینار ست و غنی و فقیر دران برابر ست بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است بمعاذ رضی الله عنه که بگیر از هر بالغ و بالغه دیناری یا بگیر معافر را که قیمت آن یک دینار باشد **ف** و معافر نوعی از برد است **ص** و ازین حدیث معلوم شد که میان غنی و فقیر هیچ فرق نیست زیرا چه پیغمبر علیه السلام آنرا مطلق فرموده و تفصیل نکرده میان حال غنی و فقیر و بجهت آنکه جزیه واجب نشده است مگر بعوض قتل لهذا جزیه واجب نمیشود بر کسیکه جائز نیست قتل او بسبب کفر چون ذریات و زنان و این معنی یافته میشود در غنی و فقیر هر دو و دلیل علمای ما رح یکی اینست که مذهب علمای ما منقول ست از عمر و عثمان و علی رضی الله تعالی عنهم

ولم ينكر عليهم احد من المهاجرين والانصار ولانه وجب نصرة للمقاتلة فيجب على التفاوت بمنزلة خراج الارض وهذا لانه وجب بدلا عن النصرة بالنفس والمال وذلك يتفاوت بكثرة الوفر وقلته فكذا ما هو بدله وما رواه محمول على انه كان ذلك صلحا ولهذا امر بالاخذ من الحالمة وان كانت لا يؤخذ منها الجزية **قال** وتوضع الجزية على اهل الكتاب والمجوس لقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية الآية ووضع رسول الله عليه السلام الجزية على المجوس **قال** وعبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي رح هو يقول ان القتال واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا ان عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم فانه يكتسب ويؤدي الى المسلمين ونفقته في نسبه وان ظهر عليهم قبل ذلك فهم ونساؤهم وصبيانهم فيء لجواز استرقاقهم ولا توضع على عبدة الاوثان من العرب ولا المرتدين لان كفرهما قد تغلظ اما مشركوا العرب فلان النبي عليه السلام نشأ بين اظهرهم والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهر واما المرتد فلانه كفر بربه بعد ما هدي للاسلام ووقف على محاسنه فلا يقبل من الفريقين

و هیچ یکی از مهاجرین و انصار انکار قول آنها نه نموده است و دوم آنست که جزیه واجب شده است بجهت نصرت غازیان **ف** یعنی بسبب آن نصرت و مدد حاصل میشود در حق غازیان و باین سبب جزیه واجب شده است **ص** پس تفاوت خواهد شد در مقدار آن بجهت تفاوت احوال مردمان مانند خراج زمین و سرّ این است که جزیه واجب است بعوض نصرت و مدد بجان و مال و آن باعتبار قلت و کثرت متفاوت است پس همچنین متفاوت خواهد شد آنچه عوض آن است و حدیثیکه دلیل آورده اند آنرا شافعی رح پس آن محمول است برانکه یکبر گرفتن دینار و مانند آن از انقوم بنا بر صلح بود و دران فرق نیست میان غنی و فقیر چنانچه ذکر بالغه در حدیث مذکور دلالت میکند بران چه جزیه واجب نیست بر نساء و باید دانست که در گرفتن جزیه از فقیر که عمل و کسب میتواند شرط است که او در اکثر ایام صحیح البدن باشد مسئله ۱ جزیه مقرر نموده میشود بر اهل کتاب زیرا چه ذکر آن در قران مجید آمده است و همچنین جزیه مقرر نموده میشود بر مجوسی چه پیغمبر صلعم جزیه مقرر نموده بود بر مجوسی همچنین جزیه مقرر نموده میشود بر بت پرستان عجم و درین اختلاف شافعی رح است و اومی گوید که قتال واجب است با کافران چه خدای تعالی فرموده است که قتال کنید با کافران ولیکن جواز ترک قتال در حق اهل کتاب بعوض جزیه معلوم شده است از قران مجید و در حق مجوسی معلوم شده است از حدیث پس ماورای آنها که بت پرستان عجم اند باقی اند بر اصل که قتال است و دلیل علماء ما رح آنست که مملوک گردانیدن آنها جائز است پس مقرر نمودن جزیه نیز بر آنها جائز خواهد بود زیرا چه چنانچه بسبب مملوک گردانیدن آنها ذات آنها بر دست آنها نمیماند همچنین بسبب گرفتن جزیه نیز ذات آنها در دست آنها نمیماند چه آنها در حضور کسب خواهند کرد و خواهند داد آنرا به مسلمانان و نفقه آنها در کسب آنهاست مسئله ۲ اگر لشکر مسلمانان غالب شود بر اهل حرب پیش از مقرر شدن جزیه پس آنها و زن و فرزندان آنها فیء و غنیمت اند چه مملوک گردانیدن حربیان جائز است **ف** خواه اهل آن در دار حرب اهل کتاب باشند یا مجوسی یا بت پرست **ص** مسئله ۳ جزیه مقرر کرده نمیشود بر بت پرستان عرب زیرا چه کفر آنها غلیظ و شدید است بجهت آنکه پیغمبر صلعم درمیان آنها مبعوث شدند و درمیان آنها نشو و نما یافتند و قران بزبان آنها نازل شده است پس معجزه در حق آنها ظاهر تر است و همچنین جزیه مقرر کرده نمیشود بر مرتدان چه کفر آنها نیز غلیظ و شدید است زیرا چه مرتد کافر شده است بعد از انکه هدایت یافته بود بسوی اسلام و واقف شده بود بر حسن آن پس قبول کرده نمیشود از هر دو فریق

الا الاسلام او السیف زیادة فی العقوبة وعند الشافعی رحمه الله یسترق مشرکو العرب وجوابه
ما قلنا واذا ظهر علیهم فنساؤهم وصبیانهم فیء لان ابابکر الصدیق رض عنه استرق نسوان بنی حنیفة
وصبیانهم لما ارتدوا وقسمهم بین الغانمین ومن لم یسلم من رجالهم قتل لما ذکرنا ولا جزیة علی امرأة
ولا صبی لانها وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وهما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاهلیة
قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انه تجب اذا کان له مال لانه
یقتل فی الجملة اذا کان له رای ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح له اطلاق حدیث معاذ رض عنه
ولنا ان عثمان رض عنه لم یوظفها علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابة رض عنهم ولان خراج الارض
لا یوظف علی ارض لا طاقة لها فکذا هذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل ولا یوضع علی المملوک والمکاتب
والمدبر وام الولد لانه بدل عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک
ولا یؤدی عنهم موالیهم لانهم تحملوا الزیادة بسببهم ولا توضع علی الرهبان الذین لا یخالطون الناس کذا ذکر ههنا وذکر محمد رح

مگر اسلام یا کشته میشوند بجهت زیاده عقوبت در حق آنها و نزد شافعی رح مملوک گردانیدن مشرکان عرب جائز است جواب آن همان
که مذکور شد و دلیل علمای ما رح مسئله - اگر لشکر مسلمانان غالب شود بر مشرکان عرب و بر مرتدان پس زن و فرزندان آنها فئی
و غنیمت است زیراچه صدیق رض بندی کرده بود زن و فرزندان بنی حنیفه را وقتیکه آنها مرتد شده بودند و قسمت کرده بود آن
بندیان را میان غازیان و قتل کرده بود مردان آنها را که مسلمان نشده بودند بنابر وجهیکه مذکور شد مسئله - جزیه واجب
نیست بر زن و صبی زیراچه جزیه واجب شده است بعوض قتل یا بعوض نصرت و قتال و زن و صبی قتل کرده نمیشوند و نه قتال میکنند
چه آنها اهلیت آن ندارند و همچنین جزیه واجب نیست بر جای مانده و نابینا و همچنین بر مفلوج و شیخ کبیر بجهت آنکه آنها قتال نمیتوانند
و از ابی یوسف رح مروی است که جزیه بر شیخ کبیر مقرر نموده میشود وقتیکه او مالدار باشد زیراچه قتل کرده میشود شیخ مذکور وقتیکه او صاحب
رای باشد مسئله - جزیه واجب نیست بر فقیریکه عمل و کسب نمی کند و شافعی رح میگوید که بر او جزیه واجب است بنابر آنکه حدیث
معاذ رض که سابق مذکور شده است مطلق است و دلیل علمای ما رح یکی اینست که عثمان رض جزیه مقرر نکرده است بر فقیر کسب نکننده
و این بحضور صحابه دیگر رض بود و آن اینست که خراج زمین مقرر کرده نمیشود بر زمینیکه طاقت آن ندارد پس همچنین جزیه مقرر کرده نمیشود
بر شخصی که طاقت آن ندارد و حدیث معاذ رض اگرچه مطلق است لیکن محمول است بر فقیریکه عمل و کسب نماید مسئله -
جزیه مقرر کرده نمیشود بر مملوک و نه بر مکاتب و مدبر و ام ولد زیراچه جزیه بدل قتل است در حق آنها و در حق مایان بدل نصرت است
ف و باعتبار اول باید که جزیه واجب شود بر آنها ص و باعتبار دوم واجب نمیشود پس شک واقع شد در وجوب آن و چون
شک واقع شد پس جزیه واجب نخواهد شد بر آنها بسبب شک در وجوب آن و بر خواجه آنها واجب نیست که جزیه آنها ادا نماید
زیراچه خواجه آنها زیاده مقدار جزیه میدهد بسبب آنها ف چه خواجه بسبب آنها غنی میگردد یا متوسط الحال و در هر دو صورت
جزیه میدهد مقدار زائد بر مقدار جزیه فقیریکه عمل و کسب نماید ص مسئله - جزیه مقرر نموده نمیشود بر راهب ف الحنی
پارسای ترسایان ص که آمیزش نمیکنند با مردمان همچنین ذکر کرده است قدوری رح و محمد رح در جامع صغیر نقل کرده است

عن ابي حنيفة رحمه الله انه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف رحمه الله وجه الوضع
عليهم ان القدرة على العمل هو الذي ضيعها فصار كتعطيل الارض الخراجية ووجه الوضع عنهم
انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ولابد ان يكون المعتمل صحيحا
ويكتفي بصحته في اكثر السنة ومن اسلم وعليه جزية سقطت وكذلك اذا مات كافرا خلافا للشافعي رحمه الله
فيهما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه المعوض فلا يسقط عنه العوض
بهذا العارض كما في الاجرة والصلح عن دم العمد ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولانها
وجبت عقوبة على الكفر ولهذا تسمى جزية وهي والجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام
ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام
ولانها وجبت بدلا عن النصرة في حقنا وقد قدر عليها بنفسه بعد الاسلام والعصمة
تثبت بكونه آدميا والذمي يسكن ملك نفسه فلا معنى لايجاب بدل العصمة والسكنى

از ابی حنیفه رح که جزیه بر او مقرر نموده میشود وقتیکه او قادر باشد بر عمل و کسب و همین قول ابی یوسف رح ست زیراچه او هر گاه با وجود
قدرت بر عمل و کسب ترک کسب نمود پس او ضائع کرد قدرت مذکوره را لهذا جزیه بر وی واجب خواهد شد چنانچه صاحب زمین خراجی اگر با وجود قدرت بر زراعت
معطل گذارد زمین مذکور را اخراج آن بر او لازم می آید و وجه روایت قدوری اینست که قتل از ایشان واجب نیست وقتیکه او آمیزش نکند با مردم
و جزیه در حق ایشان برای اسقاط قتل ست مسئله ۹ - اگر مسلمان شود کسی که جزیه بر ذمه او باقیست پس آن جزیه باقی ساقط میشود و همچنین
ساقط میشود جزیه باقی در صورتیکه بمیرد ذمی در حالت کفر و شافعی رح میگوید که در هر دو صورت جزیه ساقط نمیشود زیراچه جزیه واجب شده بود بعوض عصمت
خون یا بعوض سکنی در دار اسلام و او معصوم مانده است و سکونت نموده است در دار اسلام پس عوض آن از و ساقط نخواهد شد بسبب عارضه مذکور که اسلام
یا موت ست چنانچه در صورت اجاره و صلح از خون عمد ست یعنی اگر جزیه عوض سکنه باشد پس خواهد بود جزیه در معنی اجرت و ساقط نخواهد شد بسبب
موت یا اسلام چنانچه اگر ذمی اجاره گیرد خانه را و سکونت نماید در ان بقدر مدت اجاره و بعد ازان بمیرد یا مسلمان گردد پس اجرت خانه مذکور
ساقط نمیشود همچنین جزیه نیز و اگر جزیه عوض عصمت خون باشد پس خواهد بود در معنی بدل صلح از خون عمد پس ساقط نخواهد شد بسبب
موت یا اسلام چنانچه ذمی اگر عمداً بکشد شخصی را و بعد ازان صلح نماید با ولی مقتول از خون مذکور بر بدل معین و معلوم و بعد ازان مسلمان
شود یا بمیرد پس ساقط نمیشود از ذمه او بدل مذکور همچنین ساقط نخواهد شد جزیه که بدل عصمت خون ست ص و دلیل علمای ما رح
یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که بر مسلمان جزیه واجب نیست و دوم اینست که جزیه نوعی از عقوبت ست که واجب شده است
بر کافر بجهت کفر او لهذا جزیه را جزیه میگویند چه جزیه بمعنی جزا ست و عقوبتیکه در دنیا بجهت کفر ست ساقط میشود بسبب اسلام و بعد
از موت قائم کرده نمیشود زیراچه مشروعیت عقوبت در دنیا نیست مگر برای رفع شر و آن مندفع میشود بسبب موت و اسلام
و سوم اینست که جزیه بدل نصرت ست در حق مسلمانان و کافر مذکور بعد از اسلام خود قادر شد بر نصرت مسلمانان پس ساقط خواهد شد
جزیه بعد از اسلام و جواب شافعی رح اینست که جزیه بدل عصمت خون نیست و نه بدل سکنی زیراچه عصمت ثابت ست بسبب
آدمیت و ذمی سکونت میکند در دار اسلام در مکان مملوک خود پس واجب گردانیدن بدل عصمت و سکنی معنی ندارد

وان اجتمعت علیه الحولان تداخلت الجزیتان وفی الجامع الصغیر ومن لم یؤخذ منه خراج راسه حتی مضت السنة وجاءت سنة اخری لم یؤخذ وهذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد یؤخذ منه وهو قول الشافعی وان مات عند تمام السنة لم یؤخذ منه فی قولهم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنة اما مسئلة الموت فقد ذکرناها وقیل خراج الارض علی هذا الخلاف وقیل لا تداخل فیه بالاتفاق لهما فی الخلافیة ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت واستوفیت وقد امکن فیما نحن فیه بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استیفاؤه ولابی حنیفة انها وجبت عقوبة علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناه ولهذا لا تقبل منه لو بعث علی ید نائبه فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی به بنفسه فیعطی قائما والقابض منه قاعد وفی روایة یأخذ بتلبیبه ویهزه هزا ویقول اعط الجزیة یا ذمی یا عدو الله فثبت انه عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانها وجبت بدلا عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرة فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیة عنه ثم قول محمد فی الجزیة فی الجامع الصغیر وجاءت سنة اخری حمله بعض المشائخ علی المضی مجازا وقال الوجوب باخر السنة فلا بد من المضی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض هو مجری علی حقیقته والوجوب عند ابی حنیفة باول الحول فیتحقق الاجتماع

مسئله ۱۰- اگر مجتمع شود بر ذمه ذمی جزیه دو سال پس دران تداخل میشود یعنی جزیه یک سال گرفته میشود ص و در جامع صغیر مذکور ست که اگر گرفته نشود از ذمی جزیه تا آن زمان که بگذرد یک سال و برسد سال دیگر پس جزیه سال گذشته ازو گرفته نمیشود و این نزد ابی حنیفه رح ست وصاحبین رح گفته اند که جزیه سال گذشته ازو گرفته میشود و اگر بمیرد ذمی نزد تمامی سال پس درین صورت جزیه آن سال ازو گرفته نمیشود نزد علمای ما رح بی اختلاف و همچنین اگر بمیرد در اثنای سال و این مسئله سابق مذکور شده است و بعضی گفته اند که در خراج زمین نیز همین اختلاف ست و بعضی گفته اند که درین اختلاف نیست بلکه تداخل نیست درین نزد علمای ما رح و دلیل صاحبین رح درین صورت اختلاف نیست که جزیه عوض حق چنانچه سابق مذکور شده است و عوض متعدد اگر مجتمع شود و استیفای آن ممکن باشد پس استیفای آن نموده میشود در صورت مذکوره استیفای جزیه دو سال ممکن ست بخلاف وقتیکه مسلمان شود آن ذمی چه درین صورت استیفای آن متعذر ست و دلیل ابی حنیفه رح اینست که جزیه عقوبت ست بر اصرار نمودن کافر بر کفر چنانچه سابق مذکور شده است لهذا جزیه قبول کرده نمیشود از ذمی اگر فرستد آنرا بدست نائب خود در روایت اصح بلکه تکلیف داده میشود آن کافر را باینکه خود بیاید و بدست خود دهد باین طور که استاده بدهد و گیرنده ازو نشسته گیرد و در یک روایت چنین آمده است که گیرنده بگیرد گریبان او را و بجنباند او را و بگوید که بده جزیه را یا ذمی پس ثابت شد که جزیه عقوبت ست و هرگاه عقوبات مجتمع شوند تداخل میشود میان آنها مانند حدود و دوم اینست که جزیه بدل قتل ست در حق آنها و بدل نصرت ست در حق مسلمانان چنانچه سابق مذکور شده است ولیکن بدل قتل ست در مستقبل نه در ماضی زیرا چه قتل کرده نمیشوند آنها مگر در مستقبل بسبب جنگ نمودن در مستقبل نه در ماضی و همچنین بدل نصرت نیز در مستقبل ست زیرا چه در ماضی حاجت نصرت نیست و بعد ازان باید دانست که آنچه مذکور ست در جامع صغیر که برسد سال دیگر پس بعضی گفته اند که آن محمول ست بر معنی مجازی یعنی مراد ازان اینست که بگذرد از دو سال دیگر نیز تا دو سال جمع شود چه او گفته است که جزیه واجب میشود در آخر سال پس ضرور ست که سال دیگر نیز بگذرد تا جزیه دو سال جمع شود و بعد ازان تداخل واقع شود میان جزیه دو سال و بعضی گفته اند که مراد ازان معنی حقیقی ست و جزیه واجب میشود نزد ابی حنیفه رح در اول سال پس بسبب گذشتن یک سال و رسیدن سال دیگر اجتماع متحقق میشود

والاصح ان الوجوب عندنا في ابتداء الحول وعند الشافعي رح في اخره اعتبارا بالزكوة ولنا ان ما وجب بدلا عنه لا يتحقق الا في المستقبل على ما قررناه فتعذر ايجابه بعد مضي الحول فاوجبناها في اوله

فصل ولا يجوز احداث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لقوله عليه السلام لا اخصاء في الاسلام ولا كنيسة والمراد احداثها وان انهدمت البيع والكنائس القديمة اعادوها لان الابنية لا تبقى دائما ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداث في الحقيقة والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه تبع للسكنى وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر والمروي عن صاحب المذهب في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة وفي ارض العرب يمنعون من ذلك في امصارها وقراها لقوله عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب

قال ويوخذ اهل الذمة بالتميز عن المسلمين في زيهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم فلا يركبون الخيل ولا يعملون بالسلاح

و صحیح همین ست که وجوب جزیه نزد علمای مارح در ابتدای سال ست نزد شافعی رح در آخر سال ست مانند زکوة و دلیل علمای مارح نیست که چیزیکه جزیه بدل آنست متحقق میشود در مستقبل چنانچه تقریر آن گذشت پس متعذر ست که جزیه واجب گردانیده شود بعد از گذشتن سال لهذا جزیه واجب میشود نزد علمای مارح در ابتدای سال والله اعلم

فصل مسئله جائز نیست احداث کلیسا و کنشت در دار اسلام چه در حدیث منع آمده است ازان واگر کلیسا یا کنشت آنها که قدیم ست منهدم گردد پس میرسد آنها را که تعمیر آن نمایند و بسازند آنرا زیراچه بنا همیشه باقی نمیماند و هرگاه امام آنها را بر دین شان گذاشت استقرار پس بدرستیکه عهد کرده است با آنها که آنها را منع نخواهد کرد از تعمیر کلیسا و یا کنشت و از ساختن آن بعد از انهدام ولیکن اگر آنها خواهند که نقل کنند کلیسا یا کنشت به جای دیگر از جای قدیم منع کند آنها را امام از نقل آن چه آن در حقیقت احداث آنست و باید دانست که صومعه آنها که برای خلوت نشینی ست بمنزله کلیسا است پس احداث آن نیز جائز نیست بخلاف موضع نماز که در خانه آنها باشد چه از احداث آن منع کرده نمیشود زیراچه آن تابع سکنی ست و آنچه مذکور شد حکم شهر ست نه حکم قریه و دیه ست زیراچه شعار اسلام **ف** چون نماز جمعه و عید **ص** در شهر ظاهر میشود پس ذمی را نباید گذاشت که در مقابل آن در شهر ظاهر کند شعار کفر را **ف** و در قریه و دیه شعار اسلام ظاهر نیست پس منع کردن از احداث کلیسا و کنشت دران درکار نیست **ص** و بعضی گفته اند که در دیار ما در قریه و دیه نیز منع باید کرد ذمیان را از احداث آن زیراچه در قریه های دیار ما بعض شعار ظاهر اسلام ست و آنکه مروی ست از ابی حنیفه رح که منع احداث کلیسا و کنشت مخصوص بشهر ست و در قریه منع نیست پس آن مخصوص ست بقریه های کوفه زیراچه اکثر اهل آن قریه ها ذمی اند **ف** و مسلمانان دران کم اند لهذا شعار اسلام دران ظاهر نیست **ص** و در زمین عرب ذمیان منع نموده میشوند از احداث کلیسا و کنشت در شهرها و در قریه ها بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که دو دین مجتمع نمیشوند در جزیره عرب **مسئله** بر سلطان لازم است امام را که فرق کند میان ذمیان و میان مسلمانان در لباس و سواری و زین و کلاه پس نباید که ذمیان بر اسپ سوار شوند و نباید که عمل و کار کنند باسلاح و نباید که لباس آنها مثل لباس مسلمانان باشد یا زین آنها مثل زین مسلمانان باشد یا کلاه آنها مثل کلاه مسلمانان باشد

وفي الجامع الصغير ويؤخذ أهل الذمة بإظهار الكستيجات والركوب على السروج التي هي كهيئة الأكف وإنما يؤخذون بذلك إظهارا للصغار عليهم وصيانة لضعفة المسلمين ولأن المسلم يكرم والذمي يهان ولا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق فلو لم تكن علامة مميزة فلعله يعامل معاملة المسلمين وذلك لا يجوز والعلامة يجب أن يكون خيطا غليظا من الصوف يشده على وسطه دون الزنار من الإبريسم فإنه جفاء في حق أهل الإسلام ويجب أن يتميز نساؤهم عن نسائنا في الطرقات والحمامات ويجعل على دورهم علامات كيلا يقف عليها سائل يدعو لهم بالمغفرة قالوا الأحق أن لا يتركوا أن يركبوا إلا للضرورة وإذا ركبوا للضرورة فلينزلوا في مجامع المسلمين وإن لزمت الضرورة اتخذوا السروج بالصفة التي تقدمت ويمنعون عن لباس يختص به أهل العلم والزهد والشرف ومن امتنع من الجزية أو قتل مسلما أو سب النبي عليه السلام أو زنى بمسلمة لم ينقض عهده لأن الغاية التي ينتهي بها القتال التزام الجزية لا أداؤها والالتزام باق وقال الشافعي رحمه الله سب النبي عليه السلام يكون نقضا لأنه لو كان مسلما ينقض إيمانه فكذا ينقض أمانه إذ عقد الذمة خلف عنه ولنا أن سب النبي عليه السلام كفر منه والكفر المقارن لا يمنعه فالطارئ لا يرفعه

قال ولا ينقض العهد إلا أن يلحق بدار الحرب أو يغلبوا على موضع فيحاربونا لأنهم صاروا حربا علينا فيعرى عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب

و در جامع صغیر مذکور است که حکم کرده میشود بر ذمیان باین که اظهار کستیج نمایند و این عبارت است از ریسمان پشمی گنده بقدر کلفتی انگشت که آنرا ذمیان بر کمر می بندند بالای پارچه و آن غیر زنار است ص و نیز حکم کرده میشود بر آنها باینکه اگر سوار شوند آنها بر ستوری پس باید که زین آنها مانند صورت پالان خر باشد و باید دانست که این تمیز در لباس وغیره و اظهار آن بجهت آنست که مسلمان گرامی داشته میشود بخلاف ذمی چه او گرامی داشته نمیشود لهذا ابتداء بسلام با او گفته نمیشود و راه گذر برای او تنگ نموده میشود پس اگر نباشد علامتیکه موجب تمیز و فرق است میان مسلمانان و میان ذمی پس با او نیز همان معامله خواهند کرد که مسلمانان با مسلمانان میکنند و این جائز نیست و باید دانست که واجب است که علامت آنها ریسمان گنده باشد از پشم که بندد آنرا ذمی بر کمر خود نه زنار که از ابریشم ساخته شود مسئله ۳ - و واجب است که تمیز و فرق نموده شود میان زنان آنها و میان زنان مسلمانان در راهها و در حمامها و نیز باید که علامت مقرر نموده شود بر خانهای آنها تا سائل که بر در آنها بیاید دعای مغفرت نکند در حق آنها و فقها گفته اند که سزاوار آنست که ذمیان را سوار شدن نباید داد مگر برای ضرورت پس اگر سوار شوند برای ضرورت باید که فرود آیند در جائیکه مجمع مسلمانان است و اگر حاجت شود ذمی را باینکه سوار شود بر زین پس باید که زین بسازد برای خود مانند پالان خر و باید دانست که از پوشیدن لباس اهل علم و اهل زهد و اشراف آنها را منع باید کرد مسئله ۴ - اگر از ادای جزیه ابا نماید ذمی یا قتل کند مسلمان را یا دشنام دهد پیغمبر صلعم را یا زنا کند با زن مسلمه پس عقد ذمه او منتقض و فسخ نمی گردد زیرا چه امر که بسبب آن قتال با آنها موقوف میشود آن التزام جزیه است نه ادای آن و التزام باقی است و شافعی رح گفته است که بسبب دشنام دادن پیغمبر صلعم عقد ذمه منتقض میگردد زیرا چه او اگر مومن می بود بسبب دشنام مذکور ایمان او منتقض میشد پس همچنین بسبب آن امان او منتقض خواهد شد چه عقد ذمه قائم مقام ایمان است و دلیل علمای ما آنست که دشنام مذکور کفر است که از وی صادر شده است و کفر مقارن او در وقت عقد ذمه منافی انعقاد آن نیست پس این کفر طاری رافع آن نخواهد شد مسئله ۵ - منتقض نمیشود عقد ذمه مگر آنکه لاحق شوند ذمیان بدار حرب یا غالب شوند بر موضعی و محاربه نمایند با مسلمانان پس درین هنگام عقد ذمه باقی نمی ماند زیرا چه فائده آن دفع شر محاربه و قتال است و هرگاه آنها قتال نمودند فائده مذکوره باقی نماند

واذا نقض الذمي العهد فهو بمنزلة المرتد معناه في الحكم بموته باللحاق لانه التحق بالاموات وكذا في حكم ما حمله من ماله الا انه لو اسر يسترق بخلاف المرتد **فصل** ونصارى بني تغلب يؤخذ من اموالهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين من الزكوة لان عمر رض عند صالحهم على ذلك بمحضر من الصحابة رض ويؤخذ من نسائهم ولا يؤخذ من صبيانهم لان الصلح وقع على الصدقة المضاعفة والصدقة تجب عليهن دون الصبيان فكذا المضاعف وقال زفر رح لا يؤخذ من نسائهم ايضا وهو قول الشافعي رح لانه جزية في الحقيقة على ما قال عمر رض هذه جزية فسموها ما شئتم ولهذا تصرف مصارف الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انه مال وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا يختص بالجزية الا ترى انه لا يراعى فيه شرائطها ويوضع على مولى التغلبي الخراج اي الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القرشي وقال زفر رح يضاعف لقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم الا ترى ان مولى الهاشمي يلحق به في حرمة الصدقة

مسئله — وقتیکه نقض عهد کند ذمی پس او بمنزله مرتد است یعنی حکم نموده میشود بموت او وقتیکه لاحق شود بدار حرب چنانچه حکم مرتد همین است وهمچنین حکم مال او که همراه خود ببرد بدار حرب بحکم مال مرتد است **ف** یعنی اگر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب مال مذکور فیئی میگردد مانند مال مرتد **ص** ولیکن اگر آن ذمی اسیر شود مملوک گردانیده میشود بخلاف مرتد **ف** چه او قتل کرده میشود اگر توبه نکند والله اعلم **ص**

فصل مسئله — گرفته میشود از اموال نصاری بنی تغلب دو چند زکوة که گرفته میشود از مسلمانان زیرا چه عمر رضی الله عنه مصالحه نموده است با ایشان بر دوچند آنچه از مسلمانان گرفته میشود و این در حضور صحابه دیگر رض بود **ف** وکسی انکار آن نکرد **ص** وهمچنین گرفته میشود از اموال زنان آنها دوچند آنچه از مسلمانان گرفته میشود زیرا چه صلح مذکور واقع شده است بر گرفتن دوچند زکوة که گرفته میشود از مسلمانان و زکوة واجب است بر زنان پس همچنین دوچند زکوة گرفته خواهد شد از زنان آنها نه از اطفال آنها زیرا چه زکوة واجب نیست بر اطفال و زفر رح گفته است که آن گرفته نمیشود از زنان آنها نیز و همین قول شافعی رح است زیرا چه دوچند مذکور جزیه است در حقیقت چه عمر رض فرموده است بقوم مذکور که این جزیه است و شما هرچه خواسته باشید تسمیه آن کنید خواه بجزیه خواه بزکوة و لهذا آنچه گرفته میشود از آنها صرف نموده میشود در مصرف جزیه پس ثابت شد که آن جزیه است و بر زنان جزیه نیست و دلیل علمای ما رح اینست که مال مذکور واجب شده است بسبب صلح و زن اهلیت این دارد که چنین مال واجب شود بر آن و آنچه زفر و شافعی رح گفته اند که آنچه گرفته میشود از آنها صرف نموده میشود در مصرف جزیه پس جواب آن اینست که مال مذکور در مصالح مسلمانان صرف نموده میشود چه آن مال مال بیت المال است و مصالح مسلمانان مصرف آن مال است و این مصرف مختص بجزیه نیست تا دلالت کند بر اینکه مال مذکور جزیه است و حاصل آنکه مال مذکور جزیه نیست لهذا در گرفتن آن شرائط جزیه اعتبار نموده نشده است مسئله — بر معتقان بنی تغلب جزیه مقرر نموده میشود و هم خراج بر زمین آنها اگرچه جزیه و خراج از خود آنها گرفته نمیشود چنانچه بر معتق قریشی جزیه و خراج مقرر نموده میشود اگرچه جزیه و خراج از قریشی گرفته نمیشود و زفر رح گفته است که گرفته میشود از اموال آنها دوچند آنچه گرفته میشود از مسلمانان چنانچه دوچند گرفته میشود از اموال بنی تغلب زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که معتق قوم از ایشان است لهذا صدقه حرام است بر معتق بنی هاشم چنانچه حرام است بر بنی هاشم

وقلنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان
نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقه ولا يلزم
مولى الغني حيث لا تحرم عليه الصدقة لان الغني من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في المولى
اما الهاشمي فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه صين لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به
مولاه **قال** وما جباه الامام من الخراج واموال بني تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يصرف
في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلمائهم
منه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم لانه مال بيت المال فانه وصل
الى المسلمين من غير قتال وهو معد لمصالح المسلمين وهؤلاء عملتهم ونفقة الذراري على
الآباء فلو لم يعطوا كفايتهم لاحتاجوا الى الاكتساب ولا يتفرغون للقتال ومن مات في نصف السنة
فلا شيء له من العطاء لانه نوع صلة وليس بدين ولهذا سمى عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت

وعلمای ما می گویند که گرفتن دو چند از بنی تغلب بنا بر صلح و تخفیف است در حق آنها زیرا چه آن گرفته میشود و از انها بطوریکه
جزیه گرفته میشود از ذمیان بذلت و خواری گرفته نمیشود و آزاد شده ملحق نمیشود بآزاد کننده در امریکه تخفیف است در حق خواجه لهذا جزیه مقرر نموده میشود
بر معتق مسلمان که نصرانی است بخلاف حرمت صدقه زیرا چه حرمت ثابت کرده میشود بسبب شبهه لهذا معتق هاشمی ملحق کرده میشود
به هاشمی در حق حرمت صدقه **ف سوال** پس باید که بر معتق غنی صدقه حرام باشد چنانچه بر غنی حرام است و حال آنکه چنین نیست
جواب ص صدقه بر معتق غنی حرام نیست بجهت آنکه غنی نیز اهلیت این دارد که صدقه حلال باشد در حق او ولیکن غنا مانع
است و این غنی یافته نمیشود در حق معتق او اما هاشمی پس اهلیت گرفتن صدقه ندارد اصلا زیرا چه او بسبب شرافت و کرامت خود محفوظ
داشته شده است از گرفتن صدقه که چرک مردمان است پس معتق او نیز باو ملحق نموده شد در حرمت صدقه **مسئله ۳** - بدانکه خراج و آنچه گرفته شود
از اموال بنی تغلب و آنچه هدیه فرستد اهل حرب برای امام و جزیه صرف نموده میشود در مصالح مسلمانان چون بنای سد بر سرحد دار اسلام و بنای
پل کوچک و بزرگ و نیز داده میشود از اموال مذکوره بقضات مسلمانان و عمال آنها و علمای آنها بقدر آنچه کفایت کند آنها را و نیز
داده میشود از اموال مذکور قوت غازیان و قوت ذریات آنها زیرا چه اموال مذکوره مال بیت المال است چه آن اموال رسیده است
به مسلمانان بغیر قتال و مال بیت المال مهیا و آماده است برای مصالح مسلمانان و غازیان عمل می کنند برای مسلمانان و نفقه ذریات
واجب است بر آبای آنها پس اگر داده نشود بآبای آنها آنقدر که کفایت کند برای ذریات آنها هر آئینه آنها محتاج خواهند شد بسوی
کسب برای نفقه ذریات پس آنها برای قتال فارغ نخواهند شد **مسئله ۴** - اگر در اثنای سال بمیرد شخصی از غازیان و مقرر کرده است
آنها در بیت المال مقرر است پس نمیرسد بوارث او چیزی از عطا که برای او مقرر بود زیرا چه آن عطا نوعی از صله است نه دین است
لهذا آنرا عطا می نامند پس آن مملوک او نمیشود پیش از قبض آن و ساقط میشود بسبب موت **ف** پس میراث نخواهد شد و هرگاه که
بمیرد در آخر سال مستحب است که آن عطا داده شود باقربای او زیرا چه او شفقت و محنت تمام کشیده است در عهده که داشت و اگر
عطا چیزیست که مقرر نموده و نوشته باشد در دفتر سلطان برای غازیان و برای کسانیکه قائم باشند برای امری از امور دین کذا فی العنایه

واهل العطاء فی زماننا مثل القاضی و المدرس و المفتی والله اعلم

باب احکام المرتدین

قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ بالله عرض علیه الاسلام فان کانت له شبهة کشفت عنه لانه عساه اعترته شبهة فتزاح وفیه دفع شره باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغته

قال ویحبس ثلثة ایام فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیه الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل وتاویل الاول انه یستمهل فیمهل ثلثة ایام لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفة رح وابی یوسف رح انه یستحب ان یؤجله ثلثة ایام طلب ذلک او لم یطلب وعن الشافعی رح ان علی الامام ان یؤجله ثلثة ایام ولا یحل له ان یقتله قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکون عن شبهة ظاهرا فلا بد من مدة یمکنه التامل فقدرناه بالثلث ولنا قوله تعالی فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامهال وکذا قوله علیه السلام من بدل دینه فاقتلوه ولانه کافر حربی بلغته الدعوة فیقتل للحال من غیر استمهال وهذا لانه لا یجوز تاخیر الواجب لامر موهوم

ص و آنها درین زمانه قاضی و مفتی و مدرس اند ف و در ابتدای اسلام عطا مقرر بود برای هر کس که فضیلتی میداشت در اسلام چون ازواج مطهره و فرزندان مهاجرین و انصار کذا فی العنایه والله اعلم ص

باب در بیان احکام مرتدان ف یعنی مسلمانانیکه برگشته باشند از دین اسلام ص مسئله ۱ - هرگاه برگردد مرد مسلمان از دین اسلام عرض اسلام نموده میشود بروی پس اگر در امر دین مر او را شبهه باشد که بسبب آن برگشته است از دین اسلام رفع آن شبهه نموده میشود و وجه عرض نمودن اسلام بروی اینست که شاید مر او را شبهه لاحق گشته باشد پس دفع شود بسبب عرض و چون طریق دفع نمودن شر مرتد دو نوع است یکی قتل و دوم اسلام و اسلام احسن است به نسبت قتل پس دفع فساد آن بعرض اسلام نموده خواهد شد ولیکن عرض اسلام واجب نیست بنابر آنچه گفته اند فقها بجهت آنکه دعوت اسلام باو رسیده است مسئله ۲ - حبس نموده شود مرتد سه روز پس اگر مسلمان شود فبها و اگرنه باید کشت آنرا و در جامع صغیر مذکور است که عرض اسلام نموده میشود بمرتد تا سه روز پس اگر ابا کند کشته میشود و تاویل آن اینست که اگر او مهلت خواهد مهلت داده میشود تا سه روز زیرا چه مدت سه روز مقرر است برای آزمایش عذرها و مروی است از ابی حنیفه و ابی یوسف رح که مهلت دادن تا سه روز مستحب است خواه او طلب مهلت نماید یا ننماید و مروی است از شافعی رح که واجب است بر امام که تاخیر نماید تا سه روز و جائز نیست مر او را که بکشد آنرا پیش از گذشتن سه روز زیرا چه ظاهر این است که مسلمان مرتد نمیشود مگر بسبب شبهه که لاحق شده باشد مر او را پس مدتی برای تامل ضرور است و تقدیر آن مدت به سه روز نموده شد و دلیل علمای ما رح یکی اینست که حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را ف و آن مقید نیست باینکه او را مهلت داده شود تا سه روز ص و همچنین پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه تبدیل دین خود نماید بکشید آنرا ف بدون تقیید مهلت سه روز ص و دوم اینست که مرتد کافر حربی است و دعوت اسلام باو رسیده است پس فی الحال کشته خواهد شد بغیر مهلت و سر آن اینست که قتل آن واجب است فی الحال و تاخیر واجب برای امر موهوم جائز نیست ف اما آنچه مذکور شد که مرتد کافر حربیست وجه آن اینست که او کافر است البته و مستامن نیست چه امان نخواسته است و ذمی هم نیست زیرا چه جزیه قبول [illegible] نمیشود از ان پس ثابت شد که او کافر حربیست کذا فی العنایه

ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیة توبته ان یتبرأ عن الادیان کلها سوی الاسلام لانه لا دین له ولو تبرأ عما انتقل الیه کفاه لحصول المقصود **قال** فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام علیه کره ولا شیء علی القاتل ومعنی الکراهیة ههنا ترک المستحب وانتفاء الضمان لان الکفر مبیح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوة غیر واجب واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعی رح تقتل لما روینا ولان ردة الرجل مبیحة للقتل من حیث انه جنایة مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة وردة المرأة تشارکها فیها فتشارکها فی موجبها ولنا ان النبی علیه السلام نهی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیة الی دار الآخرة اذ تعجیلها یخل بمعنی الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا یتوجه ذلک من النساء لعدم صلاحیة البنیة بخلاف الرجال فصارت المرتدة کالاصلیة **قال** ولکن تحبس حتی تسلم لانها امتنعت عن ایفاء حق الله تعالی بعد الاقرار فتجبر علی ایفائه بالحبس کما فی حقوق العباد وفی الجامع الصغیر وتجبر المرأة علی الاسلام حرة کانت او امة والامة یجبرها مولاها

ص و بدانکه فرق نیست در حکم مذکور میان مرتدیکه آزاد باشد و میان مرتدیکه بنده باشد بجهت آنکه دلیل آن حکم مطلق ست و شامل ست هر دو را **مسئله** سوم کیفیت توبه مرتد اینست که تبری نماید از جمیع ادیان سوای دین اسلام زیرا که هیچ مذهب و ملت نیست مراو را و اگر تبری نماید از دینیکه آنرا اختیار نموده بود کفایت می کند بجهت آنکه مقصود حاصل میشود **مسئله** نهم - اگر مرتد را کسی بکشد پیش از آنکه عرض اسلام نموده شود بر وی مکروه است یعنی ترک مستحب ست و ضمانی واجب نمیشود بر قاتل بجهت آنکه کفر حربی مباح میگرداند قتل آنرا و عرض اسلام بعد از رسیدن دعوت اسلام واجب نیست **مسئله** ۵ - اگر زن مسلمه مرتده گردد کشته نمی شود و لیکن حبس نموده میشود تا آن زمان که باز اسلام آرد و گفته است شافعی رح کشته میشود بجهت حدیث مذکور و بجهت آنکه مرد کشته میشود بسبب ارتداد و مگر باین جهت که ارتداد جنایت عظیم ست پس عقوبت آن نیز باید که عظیم باشد که قتل ست و ارتداد زن نیز جنایت عظیم ست مانند ارتداد مرد پس عقوبت آن نیز قتل عقوبت خواهد بود و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام منع فرموده است از کشتن زنان **ف** و هیچ تفصیل نکرده است میان زن مرتده و میان زنیکه کافره اصلی باشد **ص** و دوم اینست که اصل در سزای گناه اینست که تاخیر نموده شود تا دار آخرت **ف** یعنی سزا در دار دنیا نموده نشود و موقوف باشد بر دار آخرت **ص** چه اگر در دار دنیا سزا داده شود خلل افتد در معنی ابتلاء **ف** یعنی آزمایش زیرا چه مردمان از گناه باز خواهند ماند بسبب خوف جزاء پس آنها بمنزله مجبور خواهند بود لهذا خلل واقع خواهد شد در ابتلاء کذا فی العنایه **ص** و در صورت ارتداد مرد عقوبت آن موقوف داشته نشد بر دار آخرت بجهت دفع ضرر شر او که بالفعل ست یعنی حرب نمودن وی و شر مذکور از زنان متصور نیست چه بنیه آنها صلاحیت این ندارد بخلاف مردان پس زن مرتده مانند آن زن خواهد بود که کافره اصلی باشد **ف** که کشتن آن منع ست پس همچنین کشتن مرتده نیز منع خواهد بود **ص** و لیکن حبس نموده میشود تا آن زمان که باز اسلام آرد زیرا چه او ابا نموده است از ایفای حق او تعالی بعد از اقرار پس جبر نموده خواهد شد بالمنطور که حبس نموده خواهد شد تا ایفای حق مذکور نماید چنانچه حبس نموده میشود بجهت ایفای حق عباد و در جامع صغیر مذکور ست که جبر نموده میشود بر زن مرتده که باز اسلام آرد خواه آن حره باشد یا کنیز و کنیز را جبر کند خواجه اش

اما الجبر فلما ذکرنا ومن المولی لما فیه من الجمع بین الحقین ویؤدی تضرب فی کل ایام مبالغة فی الحمل علی الاسلام **قال** ویزول ملک المرتد عن امواله بردته زوالاً مراعی فان اسلم عادت الی حالها قالوا هذا عند ابی حنیفة رح وعندهما لا یزول ملکه لانه مکلف محتاج فالی ان یقتل بقی ملکه کالمحکوم علیه بالرجم والقصاص وله انه حربی مقهور تحت ایدینا حتی یقتل ولا قتل الا بالحراب فهذا یوجب زوال ملکه ومالکیته غیر انه مدعو الی الاسلام بالاجبار علیه ویرجی عوده الیه فتوقفنا فی امره فان اسلم جعل هذا العارض کان لم یکن فی حق هذا الحکم وصار کان لم یزل مسلماً ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی ردته او لحق بدار الحرب وحکم بلحاقه استقر کفره فیعمل السبب عمله وزال ملکه **قال** وان مات او قتل علی ردته انتقل ما اکتسبه فی اسلامه الی ورثته المسلمین وکان ما اکتسبه فی حال ردته فیئاً وهذا عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف رح ومحمد رح کلاهما لورثته وقال الشافعی رح کلاهما فیء لانه مات کافراً والمسلم لا یرث الکافر ثم هو مال حربی لا امان له فیکون فیئاً ولهما ان ملکه فی الکسبین بعد الردة باق علی ما بیناه فینتقل بموته الی ورثته ویستند الی ما قبیل ردته اذ الردة سبب الموت

اما جبر پس بنابر وجه مذکور و اما جبر نمودن خواجه اش پس بجهت آنکه درین صورت رعایت حق خواجه و حق خدا تعالی هر دو میشود و مروی است که هر روز باید زدن مرتد را بمبالغه تمام تا اسلام آرد **مسئله** ملک مرتد زائل میشود از اموال وی بسبب ارتداد بزوال موقوف پس اگر باز مسلمان شود باز مالک مال خود میشود چنانچه بود و گفته اند فقها که این نزد ابی حنیفه رح است و نزد صاحبین رح ملک او زائل نمیشود زیراچه مرتد مذکور مکلف است و محتاج و شخصیکه چنین باشد باید که ملک او زائل نگردد ف زیراچه انچه تکلیف داده شده است او بدون ملک نمیتواند که بجا آرد و آنرا حاجت پس باقی خواهد ماند ملک او تا آنزمان که کشته شود مانند شخصیکه حکم برجم و قصاص او نموده باشد قاضی و دلیل ابی حنیفه رح اینست که مرتد حربیست و زیر دست ما یان است تا آنزمان که کشته شود و قتل آن جائز نیست مگر بسبب حرب نمودن وی و این امر دلالت می کند بر اینکه ملک و مالکیت او زائل شود و لیکن چون دعوت نموده میشود او را بسوی اسلام و امید است که باز مسلمان شود لهذا گفته شد که ملک او زائل میشود بزوال موقوف پس اگر باز مسلمان شود چنان شمرده خواهد شد که او همیشه مسلمان است گویا مرتد نشده بود در حق زوال ملک یعنی ارتداد که سبب زوال ملک است هیچ عمل نمیکند درینصورت و اگر باز مسلمان نشود بلکه بمیرد یا کشته شود در حالت ارتداد یا او لاحق شود بدار حرب و حکم کند قاضی به لحوق آن بدار حرب پس کفر او مستقر و ثابت میماند پس سبب مذکور عمل مینماید در زوال ملک لهذا زائل میشود ملک او **مسئله** اگر بمیرد مرتد یا کشته شود در حالت ارتداد پس مال او که در حالت اسلام کسب کرده بود میرسد بوارثان او که مسلمان اند و آنچه کسب کرده باشد در حالت ارتداد فئی میشود برای گروه مسلمانان ف یعنی داشته میشود در بیت المال و این نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که هر دو مال میرسد بوارثان او که مسلمانان اند و گفته است شافعی رح که هر دو مال فئی میگردد زیراچه او در حالت کفر مرده است و مسلمان وارث کافر نمیشود و مرتد مذکور کافر حربی است پس مال او فئی خواهد بود و دلیل صاحبین رح اینست که مرتد مذکور را آنچه کسب کرده بود در حالت اسلام و آنچه کسب کرده بود در حالت ارتداد همه ملک او ست تا وقت مرگ بنابر وجهیکه سابق مذکور شد پس جمیع مال بسبب مردن او انتقال خواهد کرد بسوی وارثان او باینطور که توریث وارثان مستند خواهد شد بسوی وقتیکه در آنوقت مرتد نبود زیراچه ارتداد سبب موت است ف پس چنان گردانیده خواهد شد که او کسب کرده است جمیع مال را در حالت اسلام و وارثان او وارث آن مال خواهند شد از وقت اسلام

فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفة رح انه یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجوده قبل الردة

ولا یمکن الاستناد فی کسب الردة لعدمه قبلها ومن شرطه وجوده ثم انما یرثه من کان وارثا له حالة الردة وبقی

وارثا الی وقت موته فی روایة عن ابی حنیفة رح اعتبارا للاستناد وعنه انه یرثه من کان وارثا له عند

الردة ولا یبطل استحقاقه بموته بل یخلفه وارثه لان الردة بمنزلة الموت وعنه انه یعتبر وجود الوارث عند الموت

لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه کالحادث قبل انعقاده بمنزلة الولد الحادث من المبیع قبل القبض

ص پس مسلمان وارث مسلمان خواهد شد ف ولازم نمی آید که مسلمان وارث کافر شود ص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که استناد توریث باینطور که مسلمان وارث مسلمان شود ممکن ست در مالیکه کسب کرده ست آنرا در حالت اسلام چه مال مذکور موجود بود پیش از ارتداد که آن بمنزله موت ست ومالیکه کسب کرده ست آنرا در حالت ارتداد در ان استناد توریث بطور مذکور ممکن نیست زیراچه آن مال موجود نبود در حالت اسلام و برای استناد توریث وجود مال در وقت اسلام شرط است و بعد ازان باید دانست که وارث مرتد نمیشود مگر شخصیکه وارث او باشد در حالت ارتداد ف باینطور که آزاد و مسلمان باشد ص و همین صفت باقی ماند تا وقت مرگ مرتد ف یا لحوق او بدارحرب و این را روایت کرده است حسن بن زیاد از ابی حنیفه رح ص و این بنابر آنست که استناد معتبر است در ارث ف و در استناد شرط است که مستند ثابت شود اولا و بعد ازان استناد آن نموده شود و در وقت ثبوت مستند ضرور ست که صفت استحقاق ارث یافته شود دران صفت مذکوره این ست که مسلمان و آزاد باشد همچنین ضرور ست که صفت مذکور دریافته شود در وقت استناد حتی اگر مسلمان شود کسی از اقربای مرتد مذکور در حالت ارتداد او یا متولد شود فرزندی مراد از علوقیکه حادث شده باشد در حالت ارتداد پس آنها وارث آن مرتد نمیشوند بنابراین روایت ص و در روایت دوم از ابی حنیفه رح اینست که وارث آن میشود شخصیکه وارث آن باشد در حالت ارتداد و بقای صفت استحقاق ارث تا حالت موت مرتد در کار نیست پس بنابرین روایت باطل نمیشود استحقاق شخصیکه وارث آن مرتد باشد در حالت ارتداد بسبب مردن آن شخص بلکه قائم مقام او میشود وارث او زیراچه ارتداد بمنزله موت ست ف پس برای استحقاق ارث همان ارتداد معتبر خواهد بود و این را روایت کرده است ابو یوسف رح ص و در روایت سوم اینست که وجود وارث معتبر ست در وقت موت یا لحوق وی بدارحرب ف و این را روایت کرده است محمد رح و گفته است در مبسوط که همین اصح ست ص زیراچه آنچه حادث میگردد بعد از انعقاد سبب پیش از تمامی آن بمنزله آنست که حادث شده باشد پیش از انعقاد سبب مثل آنچه فرزندیکه حادث گردد از کنیز مبیعه پیش از قبض مشتری ف یعنی فرزندیکه متولد شود از کنیز مبیعه بعد از بیع پیش از قبض مشتری بمنزله موجود اعتبار نموده میشود در وقت عقد در حق اینکه آن معقود علیه میگردد و میباشد بمقابل آن حصه از بها چنانچه گویا متولد شود و بعد از قبض پس همچنانکه یافته شده است در حالت ارتداد بمنزله آن وارث ست که یافته شده باشد پیش از ارتداد مرتد در حالت اسلام او پس او وارث آن مرتد خواهد

وترثه امرأته المسلمة اذا مات او قتل على ردته وهى فى العدة لانه يصير فارا وان كان صحيحا وقت الردة والمرتدة كسبها لورثتها لانه لا حراب منها فلم يوجد سبب الفيء بخلاف المرتد عند ابى حنيفة رح ويرثها زوجها المسلم ان ارتدت وهى مريضة لقصدها ابطال حقه وان كانت صحيحة لا يرثها لانها لا تقتل فلم يتعلق حقه بمالها بالردة بخلاف المرتد **قال** وان لحق بدار الحرب مرتدا وحكم الحاكم بلحاقه عتق مدبروه وامهات اولاده وحلت الديون التى عليه ونقل ما اكتسبه فى حال الاسلام الى ورثته من المسلمين وقال الشافعى رح يبقى ماله موقوفا كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة فى دار الاسلام ولنا انه صار من اهل الحرب حقيقة باللحاق وهم اموات فى حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الالزام كما هى منقطعة عن الموتى فصار كالموت الا انه لا يستقر لحاقه الا بقضاء القاضى لاحتمال العود الينا فلا بد من القضاء واذا تقرر موته ثبت الاحكام المتعلقة

ص مسئله - زن مرتده که مسلمه است وارث او میشود وقتیکه بمیرد یا کشته شود مرتد درحالیکه زن مذکوره در عدت نشسته باشد **ف** بسبب فرقت بجهت ارتداد شوهر مذکور **ص** زیراچه شوهر مذکور درینصورت فار میگردد واگرچه در وقت ارتداد مریض نباشد **مسئله** - مال متروکه زن مرتده بوارثان میرسد خواه آن مال را کسب کرده باشد زن مذکوره درحالت اسلام یا درحالت ارتداد زیراچه ذات آن زن معصوم الدم ست و بسبب ارتداد عصمت خون او زائل نگردیده است لهذا او کشته نمیشود وچون عصمت خون او باقی ست وذات او معصوم الدم ست پس عصمت مال او نیز زائل نخواهد شد چه مال تابع ذات ست پس مال او فیء نخواهد شد بخلاف مرتد نزد ابی حنیفه رح **ف** چه او فرق نموده است میان مال او که کسب کرده باشد آنرا درحالت اسلام ومیان مال او که کسب نموده باشد آنرا درحالت ارتداد زیراچه مرتد معصوم الدم نیست **ص مسئله** - شوهر زن مرتده که مسلمان است وارث او میشود اگر آن زن مرتده شده باشد درحالت بیماری خود برای ابطال حق شوهر مذکور واگر مرتده شده باشد آن زن درحالت صحت خود پس درینصورت شوهر مذکور وارث او نمیشود زیراچه آن زن مرتده کشته نمیشود بسبب ارتداد پس حق شوهرش متعلق نمیشود بمال او بسبب ارتداد آن زن بخلاف مرتد **مسئله** - اگر مرتد لاحق شود بدار حرب وحکم کند حاکم بلحوق او بدار حرب پس آزاد میشود مدبر او وام ولد او ودین موجل وغیر موجل میگردد **ف** یعنی ادای آن بالفعل واجب میشود **ص** ومالیکه کسب نموده بود آنرا درحالت اسلام میرسد بوارثان او که مسلمان اند وشافعی رح گفته است که مال او موقوف میماند بدستور سابق زیراچه لحوق بدار حرب نوعی از غیبت ست پس آن مانند غیبت اوست در دار اسلام **ف** ودرصورت غیبت در دار اسلام مال او موقوف میماند همچنین درصورت لحوق او بدار حرب نیز موقوف خواهد بود **ص** ودلیل علمای ما رح اینست که مرتد بسبب لحوق بدار حرب از جمله حربیان می گردد وحربیان بمنزله مرده اند درحق احکام اسلام به سبب انقطاع ولایت الزام از آنها چنانچه ولایت الزام منقطع است از مرده پس لحوق بدار حرب بمنزله موت ست ولیکن لحوق او بدار حرب مستقر نمیگردد مگر بقضای قاضی بسبب آنکه احتمال مراجعت او بسوی دار اسلام باقی ست پس ضرورست که قاضی حکم کند بلحوق او بدار حرب تا آن لحوق ثابت شود ومستقر گردد وهرگاه لحوق او بدار حرب بعد از حکم قاضی بآن بمنزله موت اوست پس بعد از آن ثابت خواهد شد احکامیکه بموت تعلق دارد

وهي ما ذكرناها كما في الموت الحقيقي ثم يختبر كونه وارثا عند لحاقه في قول محمد رح لان اللحاق هو السبب والقضاء لتقرره بقطع الاحتمال وقال ابو يوسف رح وقت القضاء لانه يصير موتا بالقضاء والمرتد اذا لحقت بدار الحرب فهي على هذا الخلاف وتقضى الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام وما لزمته في حال ردته من الديون تقضى مما اكتسبه في حال ردته قال العبد الضعيف عصمه الله هذه رواية عن ابي حنيفة رح وعنه انه يبدأ بكسب الاسلام وان لم يف بذلك يقضى من كسب الردة وعنه على عكسه وجه الاول ان المستحق بالسببين مختلف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار السبب الذي وجب له الدين فيقضى كل دين من الكسب المكتسب الذي في تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم وجه الثاني ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث فيقدم الدين عليه اما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهلية الملك بالردة عنده

چون آزاد شدن مدبر وغیره که مذکور شد چنانچه این احکام ثابت میشود بسبب موت حقیقی و بعد از ان باید دانست که برای گرفتن میراث او اعتبار نموده است محمد رح که وارث مذکور وارث او باشد در وقت لحوق او بدار حرب زیراچه سبب وراثت همان لحوق مذکور است وحکم قاضی اعتبار کرده شده است مگر برای تقرر آن یعنی بسبب حکم قاضی بلحوق مذکور احتمال مراجعت او بدار اسلام منقطع میشود ولحوق مذکور متقرر میگردد و ابو یوسف رح گفته است که وارث بودن وارث مذکور در وقت حکم قاضی معتبر است زیراچه او بمنزله مرده شمرده میشود در وقت حکم قاضی بلحوق مذکور و بانکه زن مرتده وقتیکه لاحق شود بدار حرب پس در ان نیز همین اختلاف است که مذکور شد و بدانکه دینیکه واجب شده باشد بر مرتد مذکور در حالت اسلام ادا نموده میشود از مالی که کسب کرده است آنرا در حالت اسلام و دینیکه واجب و لازم شده باشد برو در حالت ارتداد ادا نموده میشود از انچه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد قال رض این یک روایت است از ابی حنیفه رح و روایت دیگر آنست که دین او ادا نموده میشود اولا از مالی که کسب کرده است آنرا در حالت اسلام پس اگر وفا نکند آن مال بلکه بعد از دادن به ایشان دین آنها باقی ماند پس درین هنگام آن دین باقی ادا نموده میشود از مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد و در روایت سوم از ابی حنیفه رح برعکس این روایت است و وجه روایت اول اینست که هر یک از ان دو دین واجب شده است بنا بر سبب علیحده زیراچه دین حالت اسلام واجب شده است به سبب عملیکه بآن کسب مال نموده است در حالت اسلام چون بیع و شرا او مثلا و همچنین دین حالت ارتداد لازم شده است بسبب عملیکه بآن کسب مال نموده است در حالت ارتداد و چون سبب لزوم هر یک از دو دین مذکور علیحده است پس هر یک ازان دو دین ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب نموده است آنرا بنا بر عملیکه سبب لزوم آن دین است پس دین حالت اسلام ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت اسلام و دین حالت ارتداد ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد چه سبب حصول آن مال همان سبب لزوم آن دین است و وجه روایت دوم اینست که مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت اسلام مملوک اوست لهذا وارث او مالک آن میشود بخلافة و شرط این خلافت آنست که مال مذکور فارغ باشد از حاجت مورث و ادا نمودن دین او حاجت وی ست پس آن مقدم نموده خواهد شد بر حق وارثان و اما مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت ارتداد پس آن مملوک مرتد نیست زیراچه بسبب ارتداد اهلیت ملکیت باطل میشود نزد ابی حنیفه

فلا يقضى دينه منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحينئذ يقضى منه كالذمى اذا مات ولا وارث له يكون
ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضى منه كذلك ههنا وجه الثالث ان كسب الاسلام حق
الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه اولى الا اذا تعذر بان لم يف به فحينئذ
يقضى من كسب الاسلام تقديما لحقه وقال ابو يوسف ومحمد رح تقضى ديونه من الكسبين
لانهما جميعا ملكه حتى يجرى الارث فيهما والله اعلم **قال** وما باعه او اشتراه او اعتقه او وهبه او رهنه
او تصرف فيه من امواله فى حال ردته فهو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق
بدار الحرب بطلت وهذا عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ما صنع فى الوجهين اعلم ان
تصرفات المرتد على اقسام نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وتمام الولاية

پس این ادا از ان ادا نموده نخواهد شد مگر وقتیکه متعذر باشد ادای آن از مال دیگر پس درین هنگام ادا نموده خواهد شد از مال مذکور
چنانچه اگر ذمی بمیرد و هیچ وارثی نباشد پس مال او برای جماعت مسلمانان میشود ولیکن هرگاه اگر بر ذمه آن ذمی دین باشد پس آن
دین ادا نموده میشود از متروکه او همچنین مال مرتد که کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد مملوک او نیست ولیکن هرگاه اگر بر ذمه او دین
باشد که ادای آن از مال دیگر متعذر نیست پس آن دین ادا نموده خواهد شد از مال مذکور وجه سوم آنست که مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت اسلام حق وارثان
و مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد خالص حق او ست پس ادا نمودن دین او ازین مال اولی است مگر وقتیکه ادای آن از مال مذکور متعذر باشد باینطور
که مال مذکور بجهت ادای دین او وفا نکند پس درین هنگام ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت اسلام بجهت آنکه
حق او مقدم است بر حق وارثان **ف** سوال پیشتر معلوم شد که مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت ارتداد مملوک مرتد نیست
و درینجا مذکور شد که آن خالص حق او ست و این تناقض است جواب مراد ازین قول که آن خالص حق او ست آنست که حق دیگر
بآن متعلق نیست چنانچه متعلق میشود حق دیگر بمال مریض و ازین لازم نمی آید که آن مال ملک او باشد تا تناقض لازم آید کذا فی النهایة ع
و صاحبین رح گفته اند که دین او ادا نموده میشود از هر دو مال او چه هر دو مال مملوک او ست لهذا در هر دو مال ارث جاری میشود مسئله ۱۲
جمیع تصرفات مرتد در اموال او در حالت ارتداد چون بیع و شرا و اعتاق و رهن و هبه موقوف است پس اگر مسلمان شود صحیح میگردد
آن تصرفات و اگر بمیرد و یا کشته شود یا لاحق شود بدار حرب پس تصرفات او باطل میشود و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند
که تصرفات او جائز است در هر دو صورت **ف** یعنی در صورتیکه مسلمان شود و در صورتیکه بمیرد یا کشته شود یا لاحق شود بدار حرب ع و باید دانست که تصرفات
مرتد بر چهار نوع است یکی نافذ بالاتفاق چون استیلاد و طلاق زیرا که استیلاد موقوف نیست بر ملک حقیقی **ف** حتی که اگر مرتد دعوت کند فرزند کنیز پسر
خود را دعوت او صحیح میشود و کنیز مذکوره ام ولد او میگردد در حالیکه کنیز مذکوره مملوک مرتد مذکور نیست حقیقة بلکه بودن کنیز مذکوره شبهه ملکیت است ع
و همچنین طلاق موقوف نیست بر ولایت تامه **ف** چه طلاق از عبد نیز صحیح است با وجود تصور ولایت او سوال بمجرد ارتداد فرقت واقع میشود
میان مرتد و میان زنش پس چگونه صورت متصور شود طلاق او جواب صورت آن اینست که زن هم مرتد شود هر دو معا تبرعا شوند کذا فی الکافی

وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانه يعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ومختلف في توقفه وهو ما عددناه لهما ان الصحة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا خفاء في وجود الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما قررناه من قبل ولهذا لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولده بعد الردة قبل الموت لا يرثه فيصح تصرفاته الا ان عند ابي يوسف رح تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل وصار كالمرتدة وعند محمد رح تصح كما تصح من المريض لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضا عما نشأ عليه قلما يتركه فيفضي الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابي حنيفة رح انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويقهر ويتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا المرتد

ص و دوم باطل بالاتفاق چون نکاح و ذبیحه زیرا که صحت نکاح و ذبح موقوف بر ملت ست و مرتد را هیچ ملت نیست و سوم موقوف بالاتفاق چون عقد شرکت مفاوضه چه آن موقوف ست بر مساوات میان دین عاقدین و مساوات نیست میان دین مسلمان و مرتد و چهارم تصرفیکه در موقوف بودن آن اختلاف ست ف باین طور که نزد ابی حنیفه رح موقوف ست و نزد صاحبین رح موقوف نیست ص و آن تصرفات مذکوره است ف یعنی بیع و شراء و اعتاق و رهن و هبه ص و دلیل صاحبین رح آنست که صحت تصرفات مذکوره موقوف بر اهلیت ست و نافذ شدن آن موقوف بر ملک ست و شک نیست در اینکه اهلیت آن در مرتد متحقق ست چه او مخاطب و مکلف است و همچنین نزد اوشان شک نیست در مالکیت او چه بنابر قاعدهٔ اوشان ملک او قائم ست پیش از موت او بنابر آنچه سابق مذکور شده است ف که او مکلف و مخاطب ست الی آخره پس ملک او باقی ست ص لهذا اگر بعد از ارتداد او به شش ماه فرزندی متولد شود از زن او که مسلمان ست پس آن فرزند وارث او میشود و اگر بمیرد فرزند او بعد از ارتداد او پیش از موت او پس آن فرزند وارث او نمیشود و هرگاه چنین شد پس صحیح خواهد شد تصرفات او که مذکور شد و لیکن نزد ابی یوسف رح صحیح میشود چنانچه صحیح میشود تصرفات صحیح البدن چه ظاهر همین ست که مرتد باز مسلمان خواهد شد بجهت آنکه شبهه آن زائل خواهد شد پس او کشته نخواهد شد و هرگاه چنین شد پس مرتد نیز مانند مرتده است در حق تصرفات و از محمد رح مروی ست که صحیح میشود تصرفات مرتد چنانچه صحیح میشود تصرفات مریض زیرا که هر که انتقال میکند بسوی دینی و اختیار میکند آنرا کمتر ست که ترک کند آنرا خصوصا در صورتیکه اختیار کند آنرا بعد از اعراض از دین قدیم که بر آن نشو و نما یافته است پس ظاهر همین ست که مرتد بسبب ارتداد کشته خواهد شد بخلاف مرتده چه آن کشته نمیشود و دلیل ابی حنیفه رح آنست که ملک مرتد زائل میشود و زوال موقوف بنابر آنچه سابق مذکور شده است و هرگاه زوال ملک و بقای آن موقوف ست پس تصرفات مذکوره نیز موقوف خواهد ماند چه بنای تصرفات مذکوره بر ملک ست و مرتد نزد او مانند حربی ست که آمده باشد در دار اسلام بغیر امان زیرا که مرتد نیز حربی ست و در دار اسلام ست بغیر امان و حربی مذکور گرفته میشود و بر او قهر و جبر نموده میشود و تصرفات او موقوف میماند بر ظهور حال او که مملوک گردانیدن آنست یا کشتن یا گذاشتن بطریق منت و احسان پس همچنین تصرفات مرتد نیز موقوف خواهد ماند تا آنکه ظاهر شود که او مسلمان شده یا کشته شده و در حالت ارتداد و جه این دلیل صاحبین رح

واستحقاقه القتل لبطلان سبب العصمة لبطلان سبب العصمة فی الفصلین فاوجب خللا فی الاهلیة بخلاف الزانی وقاتل العمد لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجنایة وبخلاف المرأة لانها لیست حربیة ولهذا لاتقتل فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقه بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجده فی ید ورثته من ماله بعینه اخذه لان الوارث انما یخلفه فیه لاستغنائه واذا عاد مسلما احتاج الیه فیقدم علیه بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملکه وبخلاف امهات اولاده ومدبریه لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکانه لم یزل مسلما لما ذکرنا واذا وطئ المرتد جاریة نصرانیة کانت له فی حالة الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستة اشهر منذ ارتد فادعاه فهی ام ولد له والولد حرٌّ وهو ابنه ولا یرثه وان کانت الجاریة مسلمة ورثه الابن ان مات علی الردة او لحق بدار الحرب اما صحة الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیة والولدُ تبع له لقربه الی الاسلام للجبر علیه فصار فی حکم المرتد والمرتد

که مرتد مستحق قتل ست بسبب بطلان عصمت خون او چنانچه مستحق قتل ست حربی که بدار اسلام درآید بغیر امان به سبب بطلان عصمت خون او واستحقاق قتل باین سبب موجب خلل ست در اهلیت مستحق مذکور بخلاف زانی محصن و قاتل عمد چه آنها اگرچه مستحق قتل اند ولیکن سبب استحقاق آن بطلان عصمت نیست بلکه آن بطریق جزای جنایت ست و آن موجب خلل نیست در اهلیت پس تصرفات آنها صحیح و نافذ خواهد بود بخلاف مرتده چه او حربیه نیست لهذا کشته نمیشود مسئله ۱۳ — اگر مرتد بعد از حکم بلحوق بدار حرب مسلمان شده باز آید بدار اسلام پس انچه بیابد از اموال خود در دست وارثان خود بعینه بگیرد آنرا زیراچه وارثان گرفته بود آنرا بطریق خلافت مگر بجهت آنکه او مستغنی شده بود از اموال خود و هرگاه مسلمان شده باز آمد پس محتاج شد بسوی آن مال پس حاجت او مقدم داشته خواهد شد بر حق وارثان او و واپس خواهد گرفت آنرا از دست وارث خود بخلاف آنکه اگر مال مذکور در دست وارثان باقی نمانده باشد چه تاوان آن از وارث مذکور گرفته نخواهد شد زیراچه وارث مذکور زائل کرده است آن مال را از ملک خود در وقتیکه آن جائز بود و بخلاف ام ولد و مدبر او چه آنها آزاد میشوند و مرتد مذکور را نمیرسد که آنها باز در ملک خود در آرد زیراچه حکم قاضی بآزادی آنها صحیح شده است بنابر دلیلیکه موجب صحت آنست پس حکم مذکور منقوض نخواهد شد مسئله ۱۴ — اگر مرتدی که بدار حرب رفته است مسلمان شده باز آید بدار اسلام پیش از حکم قاضی بلحوق او بدار حرب پس درینصورت او چنان شمرده میشود که مسلمان ست بدستور سابق و مرتد نگشته است چنانچه سابق مذکور شده است مسئله ۱۵ — اگر وطی کند مرتد کنیز نصرانیه را که در ملک او بود در حالت اسلام و کنیز مذکوره فرزندی بزاید در مدت زیاده از شش ماه از وقت ارتداد و دعوت آن فرزند نماید پس آن کنیز ام ولد او میگردد و آن فرزند فرزند اوست و آزاد ولیکن وارث او نمیشود و کنیز مذکوره اگر مسلمان شود پس فرزند مذکور وارث او میشود و قتیکه او بمیرد در حالت ارتداد یا لاحق شود بدار حرب اما صحت استیلاد پس بنابر آنست که صحت استیلاد موقوف نیست بر ملک حقیقة چنانچه سابق مذکور شده است واما وارث شدن آن فرزند در صورتیکه مادرش مسلمان باشد و وارث نشدن در صورتیکه مادرش نصرانیه باشد پس بجهت آنست که فرزند مرتد تابع پدر است در صورتیکه مادرش نصرانیه باشد چه پدر مذکور قریب ست بسوی اسلام زیراچه او جبر نموده میشود بجهت مسلمان شدن و غالب ست که مسلمان خواهد شد و هرگاه چنین شد پس فرزند مذکور بمنزله مرتد شمرده خواهد شد و مرتد

لا يرث المرتد اما اذا كانت مسلمة فالولد مسلم تبعا لها لانها خيرهما دينا والمسلم يرث المرتد واذا لحق المرتد بماله بدار الحرب ثم ظهر على ذلك المال فهو فيء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يجر فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه وكان الوارث مالكا قديما واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمكاتبة جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه ترجع الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه واذا قتل المرتد رجلا خطأ ثم لحق بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابي حنيفة رح وقالا الدية فيما اكتسبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما

وارث مرتد نمیشود و درصورتیکه مادرش مسلمان است پس فرزند مذکور مسلمان است به تبعیت مادر و مسلمان وارث مرتد میشود مسئله ۱۲
اگر مرتد مع مال خود لاحق شود بدار حرب و بعد از ان لشکر مسلمانان غالب شوند بر مال مذکور پس درینصورت آن مال فئ و غنیمت است و اگر
مرتد لاحق شود اولا بدار حرب و بعد از ان بیاید بدار اسلام و بگیرد مال خود را و ببرد آنرا بدار حرب و بعد از ان لشکر مسلمانان غالب شوند بر آن مال
مذکور و وارثان آن مرتد بیابند آن مال را پیش از قسمت پس درینصورت آن مال داده میشود بوارثان مذکور زیراچه مال مذکور در صورت
اول فئ است که دران ارث جاری نشده است و در صورت دوم ارث دران جاری شده است لهذا آن مال مملوک وارثان شده است
بسبب قضای قاضی بلحوق او بدار حرب پس وارث درینصورت مالک قدیم آن مال است مسئله ۱۳ اگر لاحق شود مرتد بدار حرب
درحالیکه او را بنده است در دار اسلام و قاضی حکم کرد باینکه بنده مذکور برای پسر وی است و پسر مذکور مکاتب کرد آن بنده را و بعد از ان
مرتد مذکور مسلمان شده بدار اسلام آمد پس آن عقد کتابت جائز است و بدل کتابت و ولای آن میرسد بمرتد مذکور که مسلمان شده است
زیراچه عقد کتابت مذکور صحیح و نافذ شده است بجهت آنکه پسر مذکور مکاتب نموده است آن بنده را بعد از حکم قاضی بلحوق او بدار
حرب و در آنوقت بنده مذکور تحت ولایت آن پسر بود لهذا عقد مذکور صحیح و نافذ شده است پس پسر مذکور که وارث پدر خود است بمنزله
وکیل دیگر دانسته شد و حقوق عقد مذکور راجع میشود بسوی موکل لیکن مال کتابت مذکور برای پدر مذکور است و بنده مذکور بعد از ادای
بدل کتابت آزاد خواهد شد از جانب او لهذا ولای آن او خواهد رسید چه ولای اعتاق مر کسی راست که بنده آزاد شود از جانب او مسئله ۱۴
اگر قتل کند مرتد کسی را خطاءً و بعد از ان لاحق شود بدار حرب یا کشته شود در حالت ارتداد پس لازم می آید دیت آن در مالیکه کسب نموده است
آنرا مرتد مذکور در حالت اسلام فقط نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که دیت آن در هر دو مال اوست یعنی مالیکه کسب نموده است
آنرا در حالت اسلام و مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد زیراچه عاقله مرتد دیت جنایت او نمی دهند چه عاقله دیت جنایت
قاتل نمیدهند مگر بسبب آنکه میان قاتل و میان عاقله او تناصر است و تناصر میان مرتد و میان عاقله او باقی نیست پس دیت جنایت مرتد در مال
او خواهد شد و هر دو مال مال وی است نزد صاحبین رح لهذا در هر دو مال ارث جاری میشود نزد صاحبین رح چنانچه سابق مذکور شده است

وعنده ماله المكتسب في الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده واذا قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالله ثم مات على ردته من ذلك او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات من ذلك فعلى القاطع نصف الدية في ماله للورثة اما الاول فلان السراية حلت محلا غير معصوم فاهدرت بخلاف ما اذا قطع يد المرتد ثم اسلم فمات من ذلك لان الاهدار لا يلحقه الاعتبار اما المعتبر فقد يهدر بالابراء فكذا بالردة واما الثاني وهو ما اذا لحق ومعناه اذا قضي بلحاقه لانه صار ميتا تقديرا والموت يقطع السراية واسلامه حيوة حادثة في التقدير فلا يعود حكم الجناية الاولى فاذا لم يقض القاضي بلحاقه فهو على الخلاف الذي نبينه ان شاء الله تعالى **قال** فان لم يلحق واسلم ثم مات فعليه الدية كاملة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد وزفر رح في جميع ذلك نصف الدية لان اعتراض الردة اهدر السراية فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان كما اذا قطع يد مرتد فاسلم ولهما ان الجناية

ونزد ابی حنیفه رح مملوک او نیست مگر مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت اسلام و مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت ارتداد مملوک او نیست لهذا نزد ابی حنیفه رح مال اول میراث میشود و مال دوم فیئی میگردد **مسئله ۱۹** - اگر بریده کسی دست مسلمانی را عمداً و بعد ازان مرتد شد آن مسلمان و بعد ازان مرد در حالت ارتداد به سبب قطع دست یا لاحق شد بدار حرب و حکم کرد قاضی بلحوق آن بدار حرب و بعد ازان مسلمان شده باز آمد بدار اسلام و بعد ازان مرد به سبب قطع دست پس درین هردو صورت در مال قاطع دست نصف دیت لازم می آید برای وارثان مرتد مذکور اما در صورت اول پس بجهت آنکه سرایت نمودن قطع دست اعتبار ندارد چه آن قطع سرایت کرده است در محل غیر معصوم که ذات مرتد ست پس معتبر نیست درینصورت مگر قطع دست فقط چه قطع واقع شده است در حالت اسلام و دران حالت او معصوم بود لهذا نصف دیت لازم می آید بخلاف آنکه اگر برید کسی دست مرتد را و بعد ازان مسلمان شود آن مرتد و بمیرد به سبب قطع مذکور چه درینصورت چیزی از دیت لازم نمی آید زیرا چه قطع دست درینصورت یافته شده است در حالت ارتداد لهذا آن هدر است هیچ اعتبار ندارد و چیزیکه هدر است باز معتبر نمیگردد و اما معتبر گاهی هدر میشود چنانچه در صورتیکه ابرا نماید ولی جنایت پس همچنین هدر خواهد شد بسبب ارتداد و اما در صورت دوم پس بجهت آنکه مرتد مذکور درینصورت مرده شمرده میشود و موت قاطع سرایت ست یعنی اگر بریده شود دست کسی و بعد ازان بمیرد آنکس به سبب دیگر سرایت قطع دست متحقق نمیشود پس درینصورت نیز معتبر نماند مگر قطع دست لهذا نصف دیت لازم می آید و سرایت قطع بعد از مسلمان شدن او که بمنزله حیات ست معتبر نخواهد شد زیرا چه آن اسلام حیات حادث ست پس حکم جنایت اول عود نخواهد کرد و بعد ازان دانستنی ست که مذکور شد وقتی ست که قاضی حکم نموده باشد بلحوق او بدار حرب و اما اگر قاضی حکم نکرده باشد بلحوق او بدار حرب خواه او بدار حرب رفته باشد یا نرفته باشد و مرتد مذکور مسلمان شود و بعد ازان بمیرد به سبب قطع دست پس درینصورت بر قاطع دست دیت کامل لازم می آید و این نزد شیخین رح ست و محمد و زفر رح گفته اند که در جمیع این صورتها نصف دیت واجب ست زیرا چه به سبب مرتد شدن آن دست بریده بعد از قطع دست سرایت آن هدر گشته است و بعد ازان آن سرایت به سبب مسلمان شدن او موجب دیت کامل نخواهد شد چنانچه در صورتیکه برید کسی دست مرتد را و بعد ازان او مسلمان شود و بمیرد به سبب قطع مذکور و دلیل شیخین رح آنست که در صورت مذکوره جنایت قطع دست

ورد ت علی محل معصوم وتمت فیه فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردة وهذا لانه لا معتبر بقیام العصمة فی حال بقاء الجنایة وانما المعتبر قیامها فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالة البقاء بمعزل من ذلک کله وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بماله وابی ان یسلم فقتل فانه یوفی مولاه مکاتبته وما بقی فلورثته وهذا ظاهر علی اصلهما لان کسب الردة ملکه اذا کان حرا فکذا اذا کان مکاتبا واما عند ابی حنیفة رح فلان المکاتب انما یملک اکسابه بالکتابة والکتابة لا یتوقف بالردة فکذا اکسابه الا تری انه لا یتوقف تصرفه بالاتوی وهو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی واذا ارتد الرجل وامرأته والعیاذ بالله ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأة فی دار الحرب

وارد شده است بر محل معصوم در وقت قطع دست که مسلمان بوده است وسرایت آن نیز در محل معصوم یافته شد چه آن دست بریده در وقت سرایت نیز مسلمان ست پس واجب خواهد شد دیت کامل که ضمان ذات انسان ست چنانچه دیت کامل لازم می آمد اگر آن دست بریده اصلا مرتد نمی شد سر آن انست که قیام عصمت در حالت بقای جنایت معتبر نیست مگر انیست که قیام آن معتبر ست در حالت انعقاد سبب که قطع دست ست مثلا و در حالت ثبوت حکم و حالت بقای جنایت نه حالت انعقاد سبب اوست نه حالت ثبوت حکم آن پس قیام عصمت در حالت بقای جنایت معتبر نیست چنانچه قیام ملک در حالت بقای یمین معتبر نیست ف یعنی اگر گوید کسی که بنده خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس آزاد باشی و بعد ازان بفروشد آن بنده را و بعد ازان باز خرید کند آنرا و بعد ازان بنده مذکور داخل شود در سرای مذکور آزاد شود بنده مذکور اگرچه بعد از یمین در حالت بقای آن بنده مذکور در ملک آنکس نبود ص مسئله ۲- اگر مرتد شود مکاتب و بعد ازان لاحق شود بدار حرب و کسب کند مال را و بعد ازان گرفته آید مع مال مذکور و ابا کند از اسلام و مسلمان نشود و کشته شود پس مال مذکور در بدل کتابت داده میشود بخواجه او و اگر چیزی باقی ماند بعد از ادای بدل کتابت پس آن میرسد بوارثان او بالاتفاق واین بنا بر قاعده صاحبین رح ظاهر ست زیرا چه مرتد انچه کسب کند آنرا در حالت ارتداد پس آن مملوک او می گردد وقتیکه آن مرتد حر باشد پس همچنین آن مال مملوک مرتد خواهد بود وقتیکه او مکاتب باشد و اما نزد ابی حنیفه رح پس بجهت آنکه مکاتب مالک کسب خود نمیشود مگر بسبب عقد کتابت و عقد مذکور بسبب ارتداد موقوف نمیگردد بلکه صحیح و نافذ میماند پس همچنین ملک نیز موقوف نخواهد شد بسبب ارتداد بلکه او مالک کسب خود خواهد بود و بهرگاه کسب او مملوک اوست پس ادا نموده خواهد شد ازان بدل کتابت و انچه باقی خواهد ماند بوارثان او خواهد رسید و سر آن این ست که تصرفات مکاتب موقوف نمیشود بسبب مانع قوی که رقیت ست پس بسبب مانع ضعیف که ارتداد ست بطریق اولی موقوف نخواهد شد ف اینکه مذکور شد که رقیت مانع قوی ست و ارتداد مانع ضعیف ست بنا بر آنست که بعض تصرفات مرتد صحیح و نافذ ست بالاتفاق چون استیلاد مثلا چنانچه سابق مذکور شده است و اکثر تصرفات او صحیح ست نزد صاحبین رح چون بیع و شرا وغیره و هیچ تصرف بنده نافذ نیست ص مسئله ۳- اگر زن و شوی هر دو مرتد شوند و لاحق شوند بدار حرب و حامله شود زن مذکوره در دار حرب

وولدت ولدا وولد لولدها ولد فظهر عليهم جميعا فالولدان فئ لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها ويجبر الولد الاول على الاسلام ولا يجبر ولد الولد وروى الحسن عن ابى حنيفة رح انه يجبر تبعا للجد واصله التبعية فى الاسلام وهى رابعة اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطر والثالثة جر الولاء والاخرى الوصية للقرابة

و فرزند متولد شود و بعد ازان فرزند اورا فرزند متولد شود و بعد ازان لشکر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب پس فرزند و فرزند فرزند او همه فئ و غنیمت می گردد اما فرزند او بجهت آن فئ ست که زن مرتده مملوک گردانیده میشود پس فرزند او نیز بتبعیت او فئ و مملوک خواهد شد ف و اما فرزند فرزند او پس بجهت آن فئ ست که او کافر اصلی ست و حربی و کافر اصلی فئ میشود پس او نیز فئ خواهد شد ص و لیکن بر فرزندان زن مذکوره جبر نموده میشود بانیکه مسلمان شوند نه بر فرزند فرزند او و حسن رح روایت کرده است از ابی حنیفه رح که بر فرزند فرزند او نیز جبر نموده میشود برای مسلمان شدن بجهت تبعیت جد و باید دانست که چهار چیز ست که جد بمنزله پدر گردانیده میشود دران بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت جد بمنزله پدر گردانیده نمی شود یکی اسلام دوم صدقه فطر سوم جر ولاء چهارم وصیت برای ذی قرابت ف و صورت اسلام همان ست که مذکور شد و صورت صدقه فطر انیست که اگر پدر فقیر باشد یا بنده و جد آزاد و موسر باشد پس درینصورت صدقه فطر برای پسر پسر بر جد واجب ست بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت واجب نیست و صورت جر ولا انیست که نکاح کند کنیز معتقه را بنده و از آنها فرزندی متولد شود پس ولای آن فرزند برای مولای مادران ست و لعد ازان اگر پدر آن فرزند آزاد کرده شود پس ولای آن فرزند منجر می شود بسوی مولای پدرش و بسوے پیر سد پس اگر پدرش آزاد کرده نشود بلکه جدش آزاد کرده شود پس درینصورت ولای آن فرزند منجر میشود بسوی مولاے جدش بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت ولای آن منجر نمی شود بسوے مولای جدش و صورت وصیت براے ذی قرابت انیست که اگر وصیت کند شخصی برای ذی قرابت خود پس درین صورت پدر و مادرش داخل نمی شوند جد داخل می شود یا نه پس بنا بر روایت حسن جد نیز داخل نمی شود مانند پدر و بنا بر ظاهر روایت جد داخل مے شود کذا فی العنایه

قال وارتداد الصبي الذي يعقل ارتداد عند ابي حنيفة ومحمد رح ويجبر على الاسلام ولا يقتل واسلامه اسلام لا يرث ابويه ان كانا كافرين وقال ابو يوسف رح ارتداده ليس بارتداد واسلامه اسلام وقال زفر والشافعي رح اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد لهما في الاسلام انه تبع لابويه فيه فلا يجعل اصلا ولانه يلزمه احكاما تشوبها المضرة فلا يؤهل له ولنا فيه ان عليا رض اسلم في صباه وصحح النبي عليه السلام اسلامه وافتخاره بذلك مشهور ولانه اتى بحقيقة الاسلام وهي التصديق والاقرار معه لان الاقرار عن طوع دليل على الاعتقاد على ما عرف والحقائق لا ترد وما يتعلق به سعادة ابدية ونجاة عقباوية وهي من اجل المنافع وهو الحكم الاصلي ثم يبتنى عليه غيرها فلا يبالى بشوبه ولهم في الردة انها مضرة محضة بخلاف الاسلام على اصل ابي يوسف رح لانه تعلق به اعلى المنافع على ما مر ولابي حنيفة ومحمد رح فيها انها موجودة حقيقة ولا مرد للحقيقة كما قلنا في الاسلام الا انه يجبر على الاسلام لما فيه من النفع له ولا يقتل لانه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان مرحمة عليهم وهذا في الصبي الذي يعقل ومن لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده لان اقراره لا يدل على تغير العقيدة وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل

باب البغاة

واذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الامام

ص مسئله ۲ — ارتداد صبی عاقل معتبر ست نزد ابی حنیفه ومحمد رح لهذا او را جبر نموده می شود برانکه مسلمان شود ولیکن قتل کرده نمیشود ف بلکه حبس نموده میشود ص وهمچنین اسلام صبی عاقل نیز معتبر ست لهذا او وارث پدر و مادر نمیشود اگر آنها کافر باشند و ابو یوسف رح گفته است که اسلام او معتبر ست وارتداد او معتبر نیست وزفر وشافعی رح گفته اند که نه اسلام او معتبر ست ونه ارتداد او ودلیل زفر وشافعی رح درباب عدم اعتبار اسلام صبی یکی انیست که صبی مذکور تابع پدر و مادر ست در اسلام پس او اصل گردانیده نخواهد شد ف چه میان اصالت وتبعیت منافات ست ص دوم انیست که اگر اسلام او معتبر شود لازم میشود مر او را احکامیکه بسبب آن ضرر میرسد باو ف چون حرمان میراث وفرقت میان او ومیان زن او که مشرکه است ص پس اهل اسلام گردانیده نخواهد شد ودلیل ابی حنیفه رح وابی یوسف ومحمد رح بمعتبر داشتن اسلام او یکی انیست که علی رض اسلام آورده درحالیکه صبی بود وپیغمبر علیه السلام صحیح ومعتبر داشت اسلام وی را چنانچه مشهور ست که علی رض بآن افتخار میفرمود دوم انیست که صبی مذکور تصدیق بدل واقرار بزبان مینماید واین حقیقت اسلام ست وحقیقت هیچ چیز رد نموده نمیشود وانچه متعلق ست بحقیقت اسلام سعادت ابدی ست ونجات اخروی واین از اعظم منافع ست وحکم اصلی اسلام ست پس آن ثابت خواهد شد وبعد ازان بنا بر اسلام او انچه لازم میشود او را از ضرر ف چون حرمان میراث وغیره ص مضائقه ندارد ودلیل ابی یوسف وزفر وشافعی رح بر معتبر نداشتن ارتداد صبی انیست که ارتداد او مضرت محض ست ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح بر معتبر داشتن ارتداد انیست که ارتداد او حقیقةً موجود ست وحقیقت رد نموده نمیشود چنانچه بحث معتبر داشتن اسلام مذکور شد وباید دانست که صبی مذکور را جبر نموده میشود برانکه مسلمان شود بعد از ارتداد چه دران نفع اوست ولیکن کشته نمیشود بسبب ارتداد چه آن عقوبت ست وعقوبت مرفوع ست در حق صبی چه صبی محل رحم ست واینهمه که مذکور شد حکم صبی عاقل ست واما حکم صبی غیر عاقل پس ارتداد او معتبر نیست بالاتفاق چه اقرار او دلالت نمیکند بر تغیر عقیده او وهمین حکم دیوانه است ومستی که عقل ندارد مثل دیوانه است والله اعلم

باب در بیان احکام بغات ف یعنی باغیان وبدانکه بیرون شوندگان از اطاعت

امام برحق چهار نوع ست یکی آنها اند که بیرون می شوند از اطاعت امام بغیر تاویل منعه باشد آنها را یا نباشد و بگیرند اموال مسلمانان را و قتل کنند آنها را و بترسانند رهروان را و این نوع را انقطاع الطریق می گویند و حکم آنها سابق مذکور شده است و نوع دوم آنها اند که منعه ندارند و می گیرند اموال مسلمانان را و قتل می نمایند آنها را و می ترسانند رهروان را ولیکن تاویل دارند پس حکم این نوع نیز مانند حکم قطاع الطریق ست و سوم آنها اند که آنها را منعه و جمعیت ست و خروج کرده اند از اطاعت امام بنا بر تاویلے که به سبب آن تاویل گمان می برند که امام بر امر باطل ست که آن امر باطل موجب قتال ست با وے بنا بر زعم آنها خواه معصیت باشد آن امر باطل یا کفر و نام آنها خارجی ست و آنها حلال می دانند کشتن مسلمانان و گرفتن اموال آنها و بندے نمودن زنان مسلمانان را و تکفیر می کنند اصحاب رسول خدا علیه السلام را و حکم آنها نزد جمهور فقها و جمهور اهل حدیث مانند حکم باغیان ست و نوع چهارم گروه مسلمانان اند که خروج کنند از اطاعت امام برحق و حلال نمی دانند کشتن مسلمانان را و گرفتن اموال و بندی نمودن زنان مسلمانان را چنانچه خارجیان حلال می دانند و مراد از بغات همین گروه چهارم ست و بغات جمع باغی ست و بغی در لغت بمعنی طلب ست و هم بمعنی ظلم و تعدی و عدول از حق ست و در عرف فقها مشهور ست در ظلم و جور خاص یعنی خروج کردن از اطاعت امام برحق کذا فی فتح القدیر و امام برحق آن شخص ست که جامع باشد مر شرائط امامت را چون اسلام و حریت و عقل و بلوغ بیعت او نموده باشند گروهی از مسلمانان و آنها راضی باشند بامامت او و مقصود آن شخص اعلام دین اسلام باشد و تقویت مسلمانان و مسلمانان در امن باشند از وے بر جان و مال و زنان خود و او عشر و خراج موافق شرع بگیرد و دهد از بیت المال حق علما و خطیبان و قاضیان و مفتیان و مدرسان و معلمان و حافظان و جز آن و عادل باشد در حق مسلمانان و هر که چنین نباشد پس او امام برحق نیست لهذا اعانت او واجب نیست بلکه واجب است خروج کردن بر او و قتال نمودن با وے تا آن زمان که براه راست بیاید و راست گردد یا کشته شود کذا فی

معدن الحقائق نقلاً عن الفوائد

دعاهم الی العود الی الجماعة وکشف عن شبهتهم لان علیاً رضی فعل کذلک باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون الامرین ولعل الشر یندفع به فیبدأ به ولا یبدأ بقتال حتی یبدؤه فان بدؤه قاتلهم حتی یفرق جمعهم قال العبد الضعیف هکذا ذکره القدوری رح فی مختصره وذکر الامام المعروف بخواهرزاده رح ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالهم اذا تعسکروا واجتمعوا وقال الشافعی رح لا یجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقة لانه لا یجوز قتل المسلم الا دفعا وهم مسلمون بخلاف الکافر لان نفس الکفر مبیح عنده ولنا ان الحکم یدار علی الدلیل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو انتظر الامام حقیقة قتالهم ربما لا یمکنه الدفع فیدار علی الدلیل ضرورة دفع شرهم واذا بلغه انهم یشترون السلاح ویتأهبون للقتال ینبغی ان یاخذهم ویحبسهم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبة دفعا للشر بقدر الامکان والمروی عن ابی حنیفة رح من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانة الامام الحق فمن الواجب عند الغناء والقدرة فان کانت لهم فئة اجهز علی جریحهم واتبع مولیهم دفعا لشرهم کیلا یلتحقوا بهم وان لم یکن لهم

ص مسئله ۱ — باید امام را که دعوت نماید آنها را بسوی طاعت خود و بنماید آنها را امر حق تا دفع شود شبهه که آنها بسبب آن باغی شده اند بجهت آنکه علی رضی الله عنه چنین معامله نموده بود با اهل حروراء که قریه است در نواح کوفه و آنها خارجی بودند ص و بجهت آنکه آن دعوت و نمایندن آسان ترست از قتال شاید که شر آنها بسبب آن امر آسان مندفع شود و حاجت قتال نیفتد پس باید که اول دعوت نموده شود و بسوی طاعت امام دنمایند و شود آنها را و نباید امام را که سبقت نماید در قتال آنها لکن هرگاه آنها قتال شروع نمایند قتال کند با آنها حتی که متفرق گردد جماعت آنها قال رح همچنین ذکر کرده است قدوری رح در مختصر خود و امام خواهرزاده رح گفته است که نزد علمای ما رح جائزست امام را که شروع نماید در قتال آنها وقتیکه آنها لشکر کشی نموده جمع شدند و شافعی رح گفته است که قتال با آنها جائز نیست تا آن زمان که آنها شروع نمایند در قتال حقیقة زیرا چه قتل مسلمان جائز نیست مگر بجهت دفع و باغیان مسلمانان اند بخلاف کافران چه شروع کردن در قتال آنها جائزست زیرا چه کفر موجب اباحت قتل ست نزد شافعی رح و دلیل علمای ما رح اینست که مدار شروع نمودن در قتال آنها بر امریست که دلالت کند بر اینکه آنها قتال خواهند کرد و لشکر کشی واجتماع آنها و سرکشی نمودن آنها از طاعت امام دلالت می کند بر آن و سر آن اینست که اگر انتظار نماید امام تا آن زمان که آنها شروع نمایند در قتال حقیقة پس بسا ست که بعد از آن دفع آنها ممکن نباشد پس ضرورست که مدار شروع نمودن در قتال آنها بر امر مذکور باشد برای دفع شر آنها مسئله ۲ — وقتیکه مطلع شود امام بر اینکه باغیان خرید می کنند سلاح و اسباب جنگ و تیار قتال مینمایند پس باید که درین هنگام بگیرد آنها را و حبس کند آنها را تا آنها از بغاوت باز مانند و توبه نمایند تا شر آنها مندفع باشد بقدر امکان وانچه مروی است از ابی حنیفه رح که وقت واقع شدن فتنه در میان مسلمانان واجب ست بر هر مسلم که از فتنه کناره کند و خانه خود را لازم گیرد پس این محمول ست بر صورتیکه امام نباشد و در صورت بودن امام اعانت امام حق واجب ست بشرط توانائی و قدرت مسئله ۳ — اگر باشد مر باغیان را گروهی و جماعتی که هر که بگریزد از معرکه لاحق شود بآن گروه و جماعت پس درینصورت زخمی آنها را زود بکشند و تعاقب باید کرد مر کسی را که بگریزد از معرکه تا آن زخمی و گریخته لاحق نشود به جماعت مذکوره و دفع شود شر آن و اگر نباشد مر باغیان را

فئة لم يجهز على جريحهم ولم يتبع موليهم لانـدفاع الشر دونه. وقال الشافعي رح لا يجوز ذلك في الحالين لان القتال اذا تركوه لم يبق قتلهم دفعا وجوابه ماذكرناه ان المعتبر دليله لاحقيقته ولا يسبي لهم ذرية ولا يقسم لهم مال لقول علي رض يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يوخذ مال وهو القدوة في هذا الباب وقوله في الاسير تاويله اذا لم يكن لهم فئة فان كانت يقتل الامام الاسير وان شاء حبسه لما ذكرنا ولانهم مسلمون والاسلام يعصم النفس والمال ولاباس بان يقاتلوا بسلاحهم ان احتاج المسلمون اليه وقال الشافعي رح لا يجوز والكراع على هذا الخلاف له انه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا ان عليا رض قسم السلاح فيما بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة لا للتمليك ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال الباغي اولى والمعنى فيه الحاق الضرر الادنى لدفع الاعلى ويحبس الامام اموالهم ولا يردها عليهم ولا يقسمها حتى يتوبوا فيردها عليهم اما عدم القسمة

جماعت مذکور ه‌پس درینصورت کشته نمیشود زخمی آنها و نه تعاقب نموده میشود مرکسی را که پشت دهد از معرکه زیراچه شر آن رفع میشود بدون قتل و شافعی رح گفته است که در هر دو صورت کشته نمیشود زخمی آنها و نه تعاقب نموده میشود کسیکه بگریزد زیراچه قتل آنها جائز نیست مگر برای دفع و هرگاه زخمی شد باغی یا گریخت و ترک قتال نمود پس درین هنگام قتل او برای دفع باقی نماند پس جائز نخواهد شد قتل او جواب این است که مدار کشتن آنها بر دلیل قتال است نه بر حقیقت قتال چنانچه سابق مذکور شد ف در صورتیکه مر آنها جماعتی باشد که گریخته و زخمی با آنها لاحق شود دلیل قتال موجود است ص مسئله ۴- بندی و مملوک نموده نمیشود ذریات باغیان و تقسیم نموده نمیشود درمیان مسلمانان اموال آنها و دلیل آن یکی اینست که علی رض در روز جنگ جمل فرموده بود که کشته نمیشود اسیری و نه ملوک کرده شود دنساء و ذریت و نگرفته شود مال و علی رض درین باب امام و مقتدا است و باید دانست که آنچه در قول علی رض مذکور شد که کشته نمیشود اسیر پس تاویل آن اینست که کشته نمیشود اسیر وقتیکه نباشد مر آنها را جماعتی که با آنها لاحق شود اسیر اگر گذاشته شود اما در صورتیکه مر آنها را چنین جماعت باشد پس درینصورت امام مختار ست اگر خواهد قتل کند اسیر آنها را و اگر خواهد حبس کند آنرا تا با آنها لاحق نشود بجماعت مذکوره و دوم اینست که باغیان مسلمانان اند و اسلام موجب عصمت جان و مال است مسئله ۵- باک نیست درانیکه اگر سلاح باغیان بدست آید پس با سلاح قتال نمایند مسلمانان با آنها وقتیکه مسلمانان محتاج باشند با آن و شافعی گفته است که این جائز نیست و همچنین اختلاف ست در اسب آنها که بدست آید دلیل شافعی رح اینست که این مال مسلمان ست پس جائز نیست انتفاع با آن مگر برضای مالک و دلیل علمای ما رح یکی اینست که علی رض قسمت نموده است سلاح باغیان را میان یاران خود در بصره و این قسمت بجهت حاجت بود نه برای تملیک و دوم اینست که امام را میرسد که بگیرد سلاح وغیره را از اسباب جنگ از مال غیر باغی و تقسیم کند آنرا میان غازیان برای استعمال عند الحاجت پس تصرف مذکور در مال باغی بطریق اولی جائز خواهد شد مر امام را و سر آن اینست که الحاق ضرر ادنی برای دفع ضرر اعلی جائز ست و امام را باید که حبس کند اموال باغیان را نه واپس دهد آنرا با آنها و نه تقسیم کند آنرا تا آن زمان که آنها توبه کنند و هرگاه توبه نمایند پس دهد اموال آنها را با آنها اما عدم تقسیم مال مذکور

فلما بینا . واما الحبس فلدفع شرهم بکسر شوکتهم ولهذا یحبسها عنهم وان کان لا یحتاج الیها الا انه یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر واما الرد بعد التوبة فلاندفاع الضرورة ولا استغنام فیها
قال وما جباه اهل البغی من البلاد التی غلبوا علیها من الخراج والعشر لم یاخذه الامام ثانیا لان ولایة الاخذ له باعتبار الحمایة ولم یحمهم فان کانوا صرفوه فی حقه اجزی من اخذ منه لوصول الحق الی مستحقه وان لم یکونوا صرفوه فی حقه فعلی اهله فیما بینهم وبین الله تعالی ان یعیدوا ذلک لانه لم یصل الی مستحقه قال العبد الضعیف رضه قالوا لا اعادة علیهم فی الخراج لانهم مقاتلة فکانوا مصارف وان کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانه حق الفقراء وقد بیناه فی الزکوة وفی المستقبل یاخذه الامام لانه یحمیهم فیه لظهور ولایته ومن قتل رجلا وهما من عسکر اهل البغی ثم ظهر علیهم فلیس علیه شیء لانه لا ولایة لامام العدل حین القتل فلم ینعقد موجبا کالقتل فی دار الحرب وان غلبوا علی مصر فقتل رجل من اهل المصر رجلا من اهل المصر عمدا

پس بجهت قول حلی رض ست وبجهت آنست که باغیان مسلمانند واسلام موجب عصمت جان ومال ست چنانچه سابق مذکور شد واما حبس اموال آنها پس بجهت آنست که شر آنها دفع شود بسبب شکستن شوکت آنها لهذا حبس نموده میشود اموال آنها اگرچه مسلمانان بان محتاج نباشند ولیکن باید که بفروشد از اموال آنها اسپ را زیراچه نگاه داشتن بهای آن آسان ست ونافع ست درحق مالک واما پس دادن مال مذکور بآنها بعد از توبه پس بجهت آنست که علت حبس آن زائل شد بعد از توبه ومال مذکور غنیمت نیست
مسئله - اگر باغیان گرفته باشند خراج یا عشر از اهل بلاد که باغیان بران غالب شده بودند پس جائز نیست امام را که بار دیگر خراج یا عشر بگیرد از آنها زیراچه ولایت گرفتن آن مر امام را از رعایا بجهت حمایت آنهاست ودر صورت مذکوره امام حمایت آنها نموده است پس اگر باغیان صرف نموده باشند آن عشر وخراج را در مصرف آن پس کافی ست درحق کسانیکه عشر وخراج مذکور را از آنها گرفته بودند باغیان وادا میشود عشر وخراج که برذمه آنها واجب بود زیراچه حق بمستحق آن رسید واگر باغیان آنرا صرف نموده باشند در مصرف آن پس درینصورت از روی دیانت واجب ست بر اهل آن بلاد که باز دهند عشر وخراج را زیراچه سابق داده بودند بمصرف آن نرسیده ست قال بعض فقها گفته اند که باز دادن خراج بر آنها واجب نیست زیراچه باغیان نیز غازیانند که قتال مینمایند با کافران پس آنها مصرف خراج اند اگرچه آنها غنی باشند وهمچنین باز دادن عشر نیز واجب نیست بر آنها درصورتیکه باغیان فقرا باشند چه عشر حق فقراست ودر زمان آینده امام خواهد گرفت خراج وعشر از آنها زیراچه او در انزمان حمایت آنها مینماید وولایت او بر آنها ظاهر ست مسئله -
اگر شخصی از لشکر باغیان قتل کند شخصی دیگر را از لشکر آنها وبعد ازان لشکر امام عادل غالب شود بر باغیان پس قصاص یا دیت گرفته نمیشود از قاتل مذکور زیراچه ولایت امام عادل بر وظاهر نبود در وقت قتل پس قتل مذکور موجب قصاص یا دیت نیست مانند قتل در دار حرب ف یعنی اگر مسلمانی قتل کند مسلمانی را در دار حرب وبعد ازان مسلمانان غالب شوند بر دار حرب پس بر قاتل مذکور هیچ لازم نمی آید همچنین در اینجا نیز زیراچه علت آن که انقطاع ولایت امام ست در وقت قتل در هر دو صورت یافته می شود مسئله - اگر غالب شوند باغیان بر شهرے وعمدًا قتل کند یکی از اهل آن شهر دیگری را از ساکنان شهر مذکور

ثم جرى على المصر فانه يقتص منه وتاويله اذا لم يجر على اهله احكامهم وازعجوا قبل ذلك وفي ذلك لم تنقطع ولاية الامام فيجب القصاص واذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه فان قتله الباغي وقال قد كنت على حق وانا الآن على حق ورثه وان قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يرث الباغي في الوجهين وهو قول الشافعي رح واصله ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم والباغي اذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا وياثم وقال الشافعي رح في القديم انه يجب وعلى هذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا له انه اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومة فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا اجماع الصحابة رض رواه الزهري رض ولانه اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه ملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة في حق الدفع كما في منعة اهل الحرب وتاويلهم وهذا لان الاحكام لابد فيها من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحة عن تاويل ولا الزام لعدم الولاية

بعد از آن لشکر امام عادل غالب شود بر شهر مذکور و باغیان بیرون کرده شوند از آن شهر پیش از آنکه احکام آنها جاری شده باشد بر اهل شهر مذکور پس در این صورت قصاص گرفته شود از قاتل مذکور زیرا چه در این صورت ولایت امام منقطع نشده است از شهر مذکور پس قصاص واجب خواهد شد مسئله ۹ — اگر قتل کند غیر باغی باغی را پس آن قاتل وارث آن مقتول میشود در صورتیکه علاقه وراثت باشد میان آنها چون پدر و پسر مثلاً و اگر باغی مر باغی را بکشد و بگوید که بحق کشته ام او را و هنوز بر این ثابت ام که بحق کشته ام او را پس در این صورت نیز قاتل وارث مقتول میشود و اگر بگوید قاتل مذکور که من دیده و دانسته بناحق کشته ام او را پس در این صورت قاتل وارث مقتول نمیشود و آنچه مذکور شد نزد طرفین رح ست و ابو یوسف رح گفته است که در هر دو صورت قاتل وارث مقتول نمیشود و همین قول شافعی رح ست و بنای این اختلاف بر اینست که غیر باغی وقتیکه هلاک کند جان یا مال باغی را چیزی بر او لازم نمی آید نه دیت نه قصاص و نه ضمان مال و نه گنهگار میشود زیرا چه غیر باغی مامور ست باینکه قتال نماید با باغیان برای دفع شر آنها و باغی اگر قتل کند غیر باغی را واجب نمیشود بر او دیت و قصاص ولیکن گنهگار میشود و این نزد علمای ما رح ست و نزد شافعی رح بنا بر قول قدیم او واجب میشود بر او دیت و قصاص و ضمان مال و همچنین اختلاف ست در صورتیکه بمیرد مرتدی که لاحق شده است بدار حرب بعد از آن که تلف کرده است جان یا مال کسی را و دلیل شافعی رح اینست که باغی مذکور تلف کرده است مال معصوم را یا کشته ست انسان معصوم را پس واجب خواهد شد بر او ضمان آن چنانچه همین حکم ست اگر تلف جان یا مال کند مرتد پیش از آنکه منعه حاصل شود و بسبب لحوق بدار حرب و دلیل علمای ما رح یکی اجماع صحابه رض ست چنانچه روایت کرده است آنرا زهری رح و دوم اینست که باغی مذکور تلف کرده است آنرا بنا بر تاویل فاسد و تاویل فاسد بمنزله تاویل صحیح ست در حق دفع وجوب ضمان وقتیکه با تاویل فاسد منعه نیز داشته باشد چنانچه اگر حربی قتل کند مسلمانی را در دار حرب ضمان آن لازم نمی آید بعد از آنکه حربی مذکور مسلمان شود زیرا چه او صاحب منعه و صاحب تاویل ست و سوم آن اینست که برای اجرای احکام بر مکلف الزام یا التزام ضرور ست و در صورت مذکوره التزام ننموده است باغی حرمت قتل غیر باغی را چه در اعتقاد او کشتن آن مباح ست بنا بر تاویل فاسد و نه الزام احکام ست بر باغی چه ولایت امام منقطع ست در حق باغی

لوجود المنعة والولاية بانتفائه قبل المنعة وعند عدم التاويل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانه لا منعة في حق الشارع اذا ثبت هذا فنقول قتل العادل الباغي قتل بحق فلا يمنع الارث ولابي يوسف رح في قتل الباغي العادل ان التاويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع والحاجة ههنا الى استحقاق الارث فلا يكون التاويل معتبرا في حق الارث ولهما فيه ان الحاجة الى دفع الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد فيه الا ان من شرطه بقاؤه على ديانته فاذا قال كنت على الباطل لم يوجد الدافع فوجب الضمان **قال** ويكره بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه من اهل الفتنة باس لان الغلبة في الامصار لاهل الصلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لا ما لا يقاتل به الا بصنعة الا ترى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب

بسبب آنکه باغی صاحب منعه است بخلاف پیش از تحقق منعه چه در آن وقت ولایت امام منقطع نیست و بخلاف وقتیکه بلا تاویل قتل کند چه درینصورت التزام وجوب ضمان ثابت ست بنا بر اعتقاد او بخلاف گناه چه باغی گنهگار میشود بسبب قتل کردن غیر باغی اگرچه او صاحب منعه است و منعه مانع لزوم گناه نیست چه لزوم گناه بجهت حق شارع ست و منعه او متحقق نیست در حق شارع و هرگاه این قاعده ثابت شد پس باید دانست که کشتن غیر باغی مر باغی را ناحق نیست بلکه حق ست پس آن نه مانع ارث خواهد بود و نه موجب ضمان و دلیل ابی یوسف رح درصورتیکه قتل کند باغی مر عادل را اینست که تاویل فاسد معتبر نمیشود مگر برای دفع ضمان لهذا ضمان واجب نخواهد شد و معهذا او وارث نخواهد شد زیراچه وارث شدن موقوف بر ثبوت استحقاق ارث ست و تاویل فاسد برای ثبوت استحقاق ارث معتبر نیست پس او وارث مقتول نخواهد شد و دلیل طرفین رح در صورت مذکوره اینست که قریب وارث قریب نمیشود مگر باین جهت که قرابت سبب استحقاق وراثت ست و آن موجود ست و حرمان از وراثت نیست مگر بسبب قتل که عارض ست پس حاجت ست بسوی دفع حرمان که عارض شده است و تاویل فاسد صلاحیت دفع آن دارد چنانچه صالح است برای دفع وجوب ضمان پس تاویل فاسد اعتبار کرده خواهد شد برای دفع حرمان ولیکن شرط آن اینست که قاتل مذکور ثابت باشد بر تاویل مذکور و بر اعتقاد خود پس اگر بگوید که اکنون معلوم شد که من او را بناحق کشته ام پس درینصورت ضمان آن بر او واجب خواهد شد زیراچه تاویل مذکور که دافع بود یافته نشده و درین هنگام مسئله ۱ — فروختن سلاح و حربه دیگر بدست باغیان در لشکر آنها مکروه است زیراچه فروختن سلاح بدست باغی اعانت ست بر معصیت و باک نیست در فروختن سلاح در شهر چون کوفه مثلا بدست اهل شهر یا بدست کسیکه معلوم نیست که او از جمله باغیان است اگرچه او در حقیقت از گروه باغیان باشد زیراچه در شهرها غلبه اهل عدل و صلاح ست و بدانکه مکروه نیست مگر فروختن عین سلاح بدست باغیان را اما فروختن چیزیکه سلاح ازان ساخته میشود چون آهن مثلا پس آن مکروه نیست چنانچه مکروه است فروختن معازف یعنی آلات لهو چون طنبور و غیره ص و فروختن چوب مکروه نیست و بر همین قیاس ست فروختن انگور و خمر یعنی فروختن انگور بدست کسیکه خمر خواهد ساخت ازان مکروه نیست اگرچه فروختن خمر حرام ست والله اعلم بالصواب

کتاب اللقیط

اللقیط سمی به باعتبار مآله لما انه یلقط والالتقاط مندوب الیه لما فیه من احیائه وان غلب علی ظنه ضیاعه فواجب **قال** اللقیط حرلان الاصل فی بنی ادم انما هو الحریة وکذا الدار دار الاحرار ولان الحکم للغالب ونفقته فی بیت المال هو المروی عن عمر وعلی رض ولانه مسلم عاجز عن التکسب لا مال له ولا قرابة فاشبه المقعد الذی لا مال له ولان میراثه لبیت المال والخراج بالضمان ولهذا کانت جنایته فیه والملتقط متبرع فی الانفاق علیه لعدم الولایة الا ان یأمره القاضی به لیکون دینا علیه لعموم الولایة **قال** فان التقطه رجل لم یکن لغیره ان یأخذه منه لانه ثبت حق الحفظ له لسبق یده فان ادعی مدعی

کتاب در بیان احکام لقیط

ف باید دانست که لقیط در لغت عبارت ست از چیزیکه برداشته شود از زمین وبعد ازان غالب استعمال آن در کودکی ست که انداخته باشد آنرا کسی درراه ودر شرع عبارت ست از فرزندیکه انداخته باشند آنرا اهل آن به سبب خوف درویشی یا به سبب آنکه از ننگ زنا محفوظ مانند **ص** فرزند مذکور را لقیط بجهت آن میگویند که آن برداشته خواهد شد از زمین بالاخره پس تسمیه آن بطریق مجاز باعتبار مآل ست **ف** وباید دانست که شخصیکه بردارد لقیط را از زمین آنرا ملتقط میگویند **ص** **مسئله ۱**۔ برداشتن لقیط مستحب ومندوب ست بجهت آنکه دران احیای وی ست واین وقتی ست که ویرا گمان غالب نباشد باینکه اگر نخواهد برداشت آنرا خواهد مرد واما وقتیکه ویرا این گمان باشد پس برداشتن آن واجب ست **مسئله ۲**۔ لقیط آزاد ست بجهت آنکه اصل در بنی آدم آزادی ست ودار اسلام که دران یافته شده است آن لقیط نیز دار آزاد ست پس آزاد خواهد بود وبجهت آنکه آزاد اکثر ست نسبت مملوک در دار اسلام پس آن آزاد خواهد بود وبجهت آنکه اقل تابع اکثر ست در حکم **مسئله ۳**۔ نفقه لقیط واجب میشود در بیت المال بجهت آنکه همین مرویست از عمر وعلی رض وبجهت آنکه آن مسلمان ست وعاجز ست از کسب به سبب صغر وهیچ مال ندارد ونه خویش واقربا پس آن مانند جامانده است که مال نداشته باشد وبجهت آنکه وقتیکه بمیرد لقیط مذکور وهیچ وارث نگذارد پس میراث وی میرسد به بیت المال که مال مسلمانان ست پس آن نفقه نیز در مال مسلمانان خواهد بود زیراچه نفع آن بآنها عائد میشود پس نقصان آن نیز بسوی آنها عائد خواهد شد ولهذا دیت آن واجب میشود در بیت المال اگر قتل بخطا نماید کسی را **مسئله ۴**۔ ملتقط آنچه نفقه داده باشد بلقیط واپس نخواهد گرفت ازوی چه او متبرع ست در دادن نفقه باو زیراچه ولایت نیست مراورا بروی پس واپس نخواهد گرفت مگر وقتیکه نفقه داده باشد مراورا بامر قاضی پس درین هنگام دین میشود آن نفقه بر ذمه لقیط زیراچه ولایت قاضی عام ست پس میرسد اوراکه بگیرد نفقه مذکور را از لقیط **مسئله ۵**۔ اگر شخصی برداشت لقیط را از زمین پس نمیرسد دیگری را که بگیرد آن لقیط را از دست وی زیراچه حق محافظت لقیط مذکور باو ثابت گشته است به سبب آنکه دست او سابق رسیده است بران واگر کسی دعوی لقیط مذکور از ملتقط نماید

انه ابنه فالقول قوله معناه اذا ادعی الملتقط نسبه وهذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قوله لانه
یتضمن ابطال حق الملتقط وجه الاستحسان انه اقرار للصبی بما ینفعه لانه یتشرف بالنسب ویعیّر بعدمه
ثم قیل یصح فی حقه دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیه بطلان یده ولو ادعاه الملتقط
قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح انه علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل

وان ادعاه اثنان ووصف احدهما علامة فی جسده فهو اولی به لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة
کلامه وان لم یصف احدهما علامة فهو ابنهما لاستوائهما فی السبب ولو سبقت دعوة احدهما
فهو ابنه لانه ثبت حقه فی زمان لا منازع له فیه الا اذا اقام الآخر البینة لان البینة اقوی واذا وجد

که آن پسر من ست پس قول مدعی معتبر ست از روی استحسان واین وقتی ست که ملتقط دعوی نسب آن ننماید ف واگر ملتقط نیز
دعوی نماید که آن پسر من ست پس درین صورت ملتقط اولی ست زیرا چه در دعوی هر دو برابر اند ویکی ازان که ملتقط ست
زوراید ست پس او ترجیح دارد بر دیگر ص ومقتضای قیاس اینست که قول مدعی مذکور مقبول نباشد زیرا چه باطل میشود
بسبب آن حق ملتقط ووجه استحسان اینست که دعوی مدعی مذکور اقرار ست بچیزیکه نافع ست در حق صغیر مذکور زیرا چه شرافت نسب
حاصل میشود مر آن صغیر را وعیب وننگ عدم نسب برطرف میشود از وی بسبب دعوی مذکور وبعد ازان بدانکه بعضی گفته اند که
اقرار مذکور صحیح ست در حق ثبوت نسب فقط نه در حق ابطال قبضه ملتقط پس آن گرفته نخواهد شد از دست ملتقط وبعضی گفته اند که تا
نسب ثابت شد باطل میشود قبضه ملتقط نیز ف زیرا چه از لوازم ثبوت نسب اینست که پدر را حق ست به محافظت پسر خود بنسبت غیر
ص مسئله ۴ - اگر ملتقط بگوید که این لقیط پسر من ست بعد ازان که گفته باشد که آن لقیط ست پس بعضی گفته اند که
قول او صحیح ست از روی قیاس واستحسان هر دو زیرا چه او دعوی چیزی مینماید که در دست وی ست وکسی منازع آن نیست
وباطل نمیشود بسبب آن قبضه غیر وصحیح اینست که از روی استحسان صحیح ست واز روی قیاس صحیح نیست چنانچه در مبسوط مذکور
ف یعنی بجهت آنکه ملتقط مذکور متناقض ست چه او اولا گفته بود که طفل مذکور لقیط ست وبعد ازان میگوید که آن پسر
وی ست ووجه استحسان اینست که این تناقض در امر خفی ست چه جائز ست که متولد شده باشد از زن وی آن فرزند ودر ابتدا
معلوم نباشد وبعد ازان معلوم شد وبرا ص مسئله ۵ - اگر دعوی نمایند دو شخص معا ف بانطور که بگویند طفلیکه در دست
فلان ست پسر من ست ص وبیان نماید یکی از آنها علامتی را در بدن آن لقیط پس آن لقیط میرسد بوی زیرا چه ظاهر حال
شاهد وی ست بجهت آنکه علامت در بدن او موافق گفته وی ست واگر بیان ننماید هیچ یکی از آنها علامت را پس آن لقیط پسر
هر دو کس ست زیرا چه آن هر دو برابر اند در سبب ه واگر یکی از آنها سابق دعوت نموده باشد پس آن لقیط پسر وی ست زیرا چه حق
او ثابت شده وست در زمانی که کسی مزاحم آن نیست مگر وقتیکه بینه قائم کند دیگر زیرا چه بینه اقوی ست مسئله ۶ - اگر یافته شود لقیط

فی مصر من امصار المسلمین او فی قریة من قراهم فادعی ذمی انه ابنه ثبت نسبه منه وکان مسلما وهذا استحسان لان دعواه تضمن النسب وهو نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وهو یضره فصحت دعوته فیما ینفعه دون ما یضره وان وجد فی قریة من قری اهل الذمة او فی بیعة او کنیسة کان ذمیا وهذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایة واحدة وان کان الواجد مسلما فی هذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلفت الروایة فیه ففی روایة کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقه وفی کتاب الدعوی فی بعض النسخ اعتبر الواجد وهو روایة ابن سماعة عن محمد رح لقوة الید الا تری ان تبعیة الابوین فوق تبعیة الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدهما یعتبر کافرا وفی بعض نسخه اعتبر الاسلام نظرا للصغیر

ومن ادعی ان اللقیط عبده لم یقبل منه لانه حر ظاهرا الا ان یقیم البینة انه عبده

فان ادعی عبد انه ابنه ثبت نسبه منه لانه ینفعه وکان حرا لان المملوك قد تلد له الحرة

در شهری از شهرهای مسلمانان یا در دهی از دیهای مسلمانان و دعوی نماید ذمی که آن پسر من است پس ثابت میشود نسب وی از ذمی مذکور و خواهد آن لقیط مسلمان و این از روی استحسان ست زیراچه دعوی مدعی مذکور متضمن ست دو چیز را یکی اقرار نسب که آن نافع ست در حق صغیر دوم بطلان اسلام که ثابت ست به سبب بودن آن صغیر در دار اسلام و آن مضرت ست در حق وی پس صحیح خواهد بود دعوت آن در چیزیکه نافع ست برای صغیر نه در چیزیکه مضر ست و اگر یافته شود لقیط در دهی از دیهای ذمیان یا در کلیسیا یا در کنشت پس آن ذمی خواهد بود و این روایت واحد ست یعنی متفق علیه است وقتیکه برداشته باشد ذمی لقیط را از مکان های مذکوره و اگر برداشته باشد لقیط را از مکان های مذکوره مسلمانی یا برداشته باشد آنرا ذمی از مکان مسلمانان پس دران اختلاف روایت ست و در کتاب اللقیط از مبسوط مذکور ست که معتبر درین صورت مکان ست نه ملتقط **ف** یعنی اگر در مکان مسلمانان یافته شود پس آن لقیط مسلمان ست و گرنه ذمی خواه برداشته باشد آنرا مسلمان یا کافر **ص** و وجه آن اینست که لقیط مذکور سابق در آن مکان یافته شده است و در بعضی نسخه کتاب الدعوی از مبسوط مذکور ست که معتبر درین صورت ملتقط ست **ف** یعنی اگر برداشته باشد آنرا مسلمانی پس آن لقیط مسلمان ست و اگر برداشته باشد ذمی پس آن لقیط ذمی ست **ص** و این را روایت نموده است ابن سماعه از محمد رح و وجه آن اینست که قبضه قوی ست به نسبت مکان بجهت آنکه اگر مادر و پدر را قید نموده از دار حرب آرند مع صغیر بدار اسلام پس آن صغیر کافر ست به تبعیت مادر و پدر و ازین معلوم میشود که قبضه قوی ست به نسبت مکان و در بعض نسخه کتاب الدعوی معتبر اسلام ست بجهت شفقت بر حال صغیر **ف** یعنی اگر یافته شود آن صغیر در مکان ذمیان و برداشته باشد آنرا مسلمانی پس آن مسلمان ست و اگر یافته باشد آن صغیر را ذمی در مکان مسلمان پس آن صغیر مسلمان ست **ص** مسئله ۹ — اگر شخصی دعوی نماید که لقیط بنده اوست پس مقبول نیست دعوی بجهت آنکه ظاهر اینست که آن لقیط آزاد است پس آن لقیط بنده نخواهد بود مگر وقتیکه بینه قائم کند مدعی بر اینکه آن بنده وی ست و بعد از آن بدانکه اگر بنده دعوی نماید که این لقیط پسر من ست ثابت میشود نسب وی از آن زیراچه آن نافع ست و آن لقیط آزاد خواهد بود زیراچه فرزند بنده آزاد میباشد وقتیکه متولد شده باشد از زن حره و مدرک میباشد وقتیکه متولد شده باشد از کنیز پس در مملوک بودن آن مع زن شک ست

فلا تبطل الحرية الظاهرة بالشك والحر في دعوته اللقيط اولى من العبد والمسلم اولى من الذمي ترجيحا لما هو الانظر في حقه وان وجد مع اللقيط مال مشدود عليه فهو له اعتبارا للظاهر وكذا اذا كان مشدودا على دابة وهو عليها لما ذكرنا ثم يصرفه الواجد اليه بامر القاضي لانه مال ضائع وللقاضي ولاية صرف مثله اليه وقيل يصرفه بغير امر القاضي لانه للقيط ظاهرا وله ولاية الانفاق وشراء ما لا بد له منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق له ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة **قال** ولا تصرفه في مال الملتقط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال وذلك يتحقق بالراى الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد منهما احدهما **قال** ويجوز ان يقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها **قال** ويسلمه في صناعة لانه من باب تثقيفه وحفظ حاله **قال** ويواجره قال العبد الضعيف وهذا رواية القدوري في مختصره وفي الجامع الصغير لا يجوز ان يواجره ذكره في الكراهية وهو الاصح وجه الاول انه يرجع الى تثقيفه ووجه الثاني انه لا يملك

پس حریت آن صغیر که ظاهر حال دلالت میکند بران باطل نخواهد شد بسبب شک و با آنکه حر در دعوت لقیط اولی است بنسبت بنده و مسلمان اولی است بنسبت ذمی بجهت آنکه دعوت حر و مسلمان نافع ست در حق صبی و اگر یافته شود با لقیط مالی باینطور که بسته باشد بعضوی از اعضای وے پس مال مذکور مال لقیط ست زیرا چه ظاهر حال دلالت میکند بر آن و همچنین اگر بسته باشد مال در عضوی از اعضای ستوری که بر آن لقیط باشد پس آن مال مال لقیط مذکور ست بنا بر وجه مذکور و بعد ازان باید که صرف نماید ملتقط مذکور آن مال را در حاجت آن صغیر بامر قاضی زیرا چه کسی مالک آن مال معلوم نیست و قاضی را ولایت ست که چنین مال را صرف کند در چنین مصرف و بعضی گفته اند که میرسد ملتقط را که صرف نماید مال مذکور در حاجت آن لقیط بغیر امر قاضی زیرا چه ظاهر انیست که آن مال لقیط است و ملتقط را ولایت ست که نفقه دهد بر لقیط و خریده کند چیزی را که ضرور باشد در کار برای آن چون طعام و لباس مسئله ۱۰- جائز نیست که ملتقط تزویج نماید لقیط را با کسی بجهت آنکه او را ولایت تزویج آن نیست زیرا چه سبب ولایت مذکور که قرابت یا ملکیت یا سلطنت ست یافته نمیشود و همچنین جائز نیست که ملتقط تصرف نماید در مال لقیط بنا بر قیاس آن بر مادر **ف** یعنی چنانچه مادر را حق محافظت فرزند صغیر ست و نمیرسد او را که تصرف نماید در مال او همچنین ملتقط را نیز **ح** و سر آن انیست که ولایت تصرف در مال صغیر ثابت میشود برای اینکه مال صغیر زیاده شود و آن متحقق نمیشود مگر به دو چیز یکی عقل کامل دیگر شفقت وافر و در هر واحد ازین دو کس یافته نمیشود مگر یکی ازان دو چیز هر دو **ف** یعنی مادر اگر چه شفقت وافر دارد و لیکن عقل کامل ندارد و ملتقط اگر چه عقل کامل دارد و لیکن شفقت وافر ندارد **ح** و جائز ست ملتقط را که قبض نماید چیزی را که هبه نماید کسی به لقیط چه درین نفع محض ست برای لقیط و لهذا میرسد صغیر را که خود قبض نماید موهوب را وقتیکه عاقل باشد همچنین میرسد مادر صغیر را و وصی مادر را که قبض نماید چیزی را که هبه نماید کسی به صغیر مسئله ۱۱- میرسد ملتقط را که تسلیم نماید لقیط را در دبستان بجهت آموختن حرفه زیرا چه این از باب تعلیم و تادیب ست و محافظت حال وی و میرسد ملتقط را که باجاره دهد لقیط را قال رضی این روایت نموده است قدوری رح در مختصر خود و در جامع صغیر مذکور ست که جائز نیست ملتقط را که باجاره دهد لقیط را و این را ذکر نموده است در باب کراهیت همین صحیح ست و وجه روایت قدوری انیست که اجاره دادن از باب تادیب ست و وجه روایت جامع صغیر انیست که ملتقط را نمیرسد

انه وقف منافعه فاشبه العبد الموصى بخدمته الام لانها تملكه على ماتذكره في الكراهية انشاء الله تعالى

كتاب اللقطة

قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه ياخذها ليحفظها ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه ماذون فيه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضياع على ماقالوا واذا كان كذلك لاتكون مضمونة عليه وكذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة في حقهما فصار كالبينة ولو اقر انه اخذه لنفسه يضمن بالاجماع لانه اخذ مال غيره بغير اذنه وبغير اذن الشرع وان لم يشهد الشهود عليه وقال الآخذ اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عند ابي حنيفة رح ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكر

تلف نماید منفعت لقیط را پس او مانند مستحق بخلاف مادر چه او را میرسد که اتلاف منفعت مذکوره نماید بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الکراهت والله اعلم

کتاب اللقطه

ف بدانکه لقطه عبارت است از مالیکه بیابد آنرا شخصی افتاده بر زمین و بگیرد آنرا تا نگاهدارد بطریق امانت و باید دانست که لقیط و لقطه هر دو معنی متقارب است و فرق همین قدر ست که لقیط مستعمل ست در انسان و لقطه در غیر انسان ص مسئله ۱ - لقطه امانت ست در دست ملتقط یعنی بردارنده آن وقتیکه گواه گرفته باشد بر اینکه او میگیرد آنرا تا محافظت آن نماید و واپس خواهد داد آنرا به مالکش زیرا چه گرفتن آن باینطور باذن شرع ست بلکه گرفتن آن افضل ست نزد اکثر علمای رح و این وقتیست که خوف ضائع شدن نباشد واما وقتیکه خوف آن باشد پس واجب ست برداشتن آن بنا بر آنچه فقها گفته اند. و هرگاه چنین شد پس آن مضمون نخواهد بود ف یعنی تاوان لقطه واجب نخواهد شد ص بر ملتقط ف وقتیکه هلاک شود در دست وی ص و همچنین ضمان آن واجب نمیشود بر ملتقط وقتیکه ملتقط و مالک آن هر دو متفق باشند بر اینکه او گرفته بود آنرا برای مالک آن زیرا چه اتفاق آنها حجت ست در حق هر دو پس اقرار مالک باینکه گرفته ست آنرا برای مالک خواهد بود مانند آنکه گواه آرد ملتقط بر اینکه آنرا گرفته است برای مالک و اگر ملتقط اقرار نماید که گرفته ام آنرا برای خود واجب میشود بر وی ضمان باجماع زیرا چه او گرفته است مال غیر را بغیر اذن آن و بغیر اذن شارع مسئله ۲ - اگر ملتقط گواه نگرفته باشد در وقت اخذ باینکه میگیرم این لقطه را برای مالک و بعد از آن اختلاف نمایند مالک و ملتقط و گوید ملتقط که گرفته ام آنرا برای مالک و تکذیب آن نماید مالک پس ضمان آن واجب میشود نزد ابی حنیفه و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح که ضمان واجب نمیشود و معتبر قول ملتقط ست زیرا چه ظاهر حال شاهد وی ست بجهت آنکه ظاهر اینست که او اختیار نموده باشد ثواب را نه معصیت را و دلیل طرفین رح اینست که ملتقط اقرار نموده است به سبب ضمان که گرفتن مال غیر ست و بعد از آن دعوی مینماید چیزی را که به سبب آن بری میشود از ضمان یعنی میگوید که آنرا گرفته ام برای مالک و درین شک ست پس او بری نخواهد شد از ضمان و آنچه ابو یوسف رح گفته است

من الظاهر یعارضه مثله لان الظاهر ان یکون المتصرف عاملا لنفسه ویکفیه فی الاشهاد ان یقول من سمعتموه ینشد لقطة فدلوه علی واحدة کانت اللقطة او اکثر لانه اسم جنس **قال** فان کانت اقل من عشرة دراهم عرفها ایاما وان کانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعیف وهذه روایة عن ابی حنیفة رح وقوله ایاما معناه علی حسب ما یری الامام وقدره محمد رح فی الاصل بالحول من غیر تفصیل بین القلیل والکثیر وهو قول مالک والشافعی لقوله علیه السلام من التقط شیئا فلیعرفه سنة من غیر فصل وجه الاول ان التقدیر بالحول ورد فی لقطة کانت مائة دینار تساوی الف درهم والعشرة وما فوقها فی معنی الالف فی تعلق القطع به فی السرقة وتعلق استحلال الفرج به ولیست فی معناها فی حق تعلق الزکوة فاوجبنا التعریف بالحول احتیاطا وما دون العشرة لیس فی معنی الالف بوجه ما ففوضنا الی رای المبتلی به وقیل الصحیح ان شیئا من هذه المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رای الملتقط یعرفها الی ان یغلب علی ظنه ان صاحبها لا یطلبها بعد ذلک ثم یتصدق بها وان کانت اللقطة شیئا لا یبقی عرفه حتی اذا خاف ان یفسد تصدق به وینبغی ان یعرفها فی الموضع الذی اصابها وفی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبها وان کانت شیئا یعلم ان صاحبها لا یطلبها کالنواة وقشور الرمان

که ظاهر حال شاهد ملتقط ست پس جواب آن اینست که ظاهر حال چنانچه دلالت می کند برانکه ملتقط گرفته است انرا برای مالک همچنین دلالت میکند برانکه او گرفته است آنرا برای خود زیرا چه ظاهر اینست که تصرف کننده عمل مینماید برای خود نه برای غیر پس میان هر دو ظاهر حال تعارض ست **ف** لهذا هر دو ساقط خواهد شد **مسئله ۳**- بدانکه بجهت اشهاد کفایت میکند اینقدر که بگوید ملتقط بگواهان که اگر بشنوید کسی را که میجوید لقطه را پس او را راه نمائید بسوی من خواه لقطه جنس واحد باشد یا متعدد زیرا چه لقطه اسم جنس ست **ف** شامل ست مر واحد و کثیر را **ص مسئله ۴**- اگر لقطه کمتر از ده درم باشد باید که ملتقط تعریف آن نماید چند روز یعنی هر قدر که مصلحت داند و اگر ده درم باشد یا زیاده ازان پس تعریف آن نماید تا یکسال گفت مولف این یک روایت ست از ابی حنیفه رح و گفته است محمد رح در مبسوط که تعریف آن نماید یکسال خواه مال قلیل باشد یا کثیر و همین قول مالک و شافعی رح ست چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که شخصی که بردارد لقطه را باید که تعریف آن نماید تا یکسال و هیچ تفصیل نکرده است میان مال قلیل و کثیر و وجه روایت اول اینست که تقدیر آن بیکسال وارد شده است در لقطه صد دینار که برابر هزار درم ست و ده درم و آنچه زیاده ازان ست مانند هزار درم ست در حق قطع دست سارق آن و در حق حلت وطی نه در حق وجوب زکوة لهذا واجب نموده شد که تعریف لقطه نماید تا یکسال بجهت احتیاط و آنچه کمتر از ده درم ست مانند هزار درم نیست در هیچ یکی ازین امور لهذا تفویض نموده شد بسوی رای ملتقط که مبتلی ست بآن و بعضی گفته اند که صحیح اینست که هیچ چیز ازین تقدیرها لازم نیست و تفویض نموده میشود امر تعریف آن بسوی رای ملتقط پس باید که او تعریف آن نماید تا آنزمان که در غالب ظن او این باشد که صاحب لقطه مذکور طلب آن نخواهد نمود و بعد ازین و بعد ازان ملتقط لقطه مذکوره را تصدق نماید و مخفی مباد که مذکور شد وقتیست که لقطه ازان جنس باشد که باقی میماند و فاسد نمیگردد و اگر لقطه ازان جنس باشد که فاسد میشود و باقی نمیماند پس باید که تعریف آن نماید تا آنزمان که خوف فساد آن نباشد و وقتیکه خوف فساد آن باشد باید که تصدق کند آنرا باید دانست که ملتقط را باید که تعریف لقطه نماید در موضعی که یافته است آنرا و در موضع ازدحام مردمان زیرا چه سبب تعریف در مکان مذکور اغلب ست که خواهد رسید بمالک آن **مسئله ۵**- اگر لقطه ازان جنس باشد که معلوم ست که مالک آن در خواست نخواهد کرد چون خسته خرما و پوست انار پس آن نخواهد نیست

يكون الفاؤه اباحة حتى جاز الانتفاع به من غير تعريف ولكنه مبقى على ملك مالكه لان التمليك من المجهول لا يصح **قال** فان جاء صاحبها والا تصدق بها ايصالا للحق الى المستحق وهو واجب بقدر الامكان وذلك بايصال عينها عند الظفر بصاحبها وايصال العوض وهى الثواب على اعتبار اجازته التصدق بها وان شاء امسكها رجاء الظفر بصاحبها **قال** فان جاء صاحبها يعنى بعد ما تصدق بها فهو بالخيار ان شاء امضى الصدقة وله ثوابها لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم يحصل باذنه فيتوقف على اجازته والملك يثبت للفقير قبل الاجازة فلا يتوقف على قيام المحل بخلاف بيع الفضولى لثبوته بعد الاجازة فيه وان شاء ضمن الملتقط لانه سلم ماله الى غيره بغير اذنه الا انه باباحة من جهة الشرع وهذا لا ينافى الضمان حقا للعبد كما فى تناول مال الغير حالة المخمصة وان شاء ضمن المسكين اذا هلك فى يده لانه قبض ماله بغير اذنه وان كان قائما اخذه لانه وجد عين ماله **قال** ويجوز الالتقاط فى الشاة والبقر والبعير وقال

كه انداخته است آنرا مالك آن بطريق اباحت حتى كه جائز ست انتفاع بان بغير تعريف وليكن آن ميماند در ملك مالك بجهت آنكه تمليك به مجهول صحيح نيست **ف** بخلاف اباحت **ص** **مسئله** - اگر ملتقط تعريف لقطه نمايد و بيايد مالكش را فبها وگرنه ملتقط مختار است اگر خواهد تصدق نمايد آنرا از براجه رسانيدن حق به مستحق آن واجب ست بقدر امكان وآن متحقق ميشود بانيطور كه برساند عين لقطه را بمالكش وقتيكه بيابد اورا وبانيطور كه تصدق نمايد آنرا تا عوض آن كه ثواب ست بمالكش برسد بنا برآنكه مالك اجازت تصدق بآن خواهد داد وقتيكه خبر تصدق باو خواهد رسيد واگر خواهد پيش خود نگهدارد باين توقع كه از مالك لقطه ملاقات خواهد شد وخواهد داد آنرا بوے **مسئله** - اگر بيابد مالك لقطه را ملتقط بعد ازان كه تصدق نموده باشد آنرا پس آن مالك مختار ست اگر خواهد جارى و ثابت دارد تصدق مذكور را پس خواهد رسيد بوى ثواب آن زيراچه ملتقط اگرچه تصدق نموده است باذن شرع وليكن مالك اذن آن نداده است پس موقوف خواهد ماند بر اجازت آن وليكن فقير مالك آن ميشود پيش از اجازت وصحت اجازت آن موقوف نيست بر قيام محل بخلاف بيع فضولى **ف** يعنى اگر فضولى بيع نمايد صحت اجازت آن موقوف ست بر قيام محل كه مبيع ست **ص** بجهت آنكه مشترى مالك آن ميشود بعد از اجازت واگر خواهد مالك لقطه ضمان آن بگيرد از ملتقط زيراچه او داده است لفقير مال را بدون اذن مالك آن **ف** **سوال** بايد كه ضمان بر و لازم نيايد زيراچه او تصدق نموده است آنرا باذن شارع **جواب** **ص** تصدق نمودن وے باذن شارع منافى وجوب ضمان نيست بجهت حق مالك چنانچه اگر بخورد كسى مال غير را در حالت مخمصه **ف** چه درينصورت واجب ميشود ضمان باوجوديكه او ماذون است از جانب شارع بخوردن مال مذكور همچنين درينجا نيز **ص** واگر خواهد ضمان آن بگيرد از مسكين وقتيكه هلاك شده باشد لقطه در دست وى زيراچه او قبض نموده است مال غير را بغير اذن وى واگر لقطه موجود باشد در دست مسكين خواهد گرفت آنرا مالك مذكور زيراچه او يافت عين مال خود را **ف** **سوال** سابق مذكور شده است كه فقير مالك آن ميشود پيش از اجازت مالك پس بايد كه حق استرداد نباشد مر مالك را **جواب** ثبوت ملك مانع حق استرداد نيست چنانچه واهب را ميرسد كه واپس بگيرد موهوب را باوجوديكه موهوب له مالك آن ميشود بعد از قبض آن **ص** **مسئله** - مستحب ست التقاط در گوسپند وگاو وشتر وگفته است

مالک والشافعی رح اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل وعلی هذا الخلاف الفرس لهما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمة والاباحة مخافة الضیاع واذا کان معها ما یدفع عن نفسها یقل الضیاع ولکنه یتوهم فیقضی بالکراهة والندب الی الترک ولنا انها لقطة یتوهم ضیاعها فیستحب اخذها وتعریفها صیانة لاموال الناس کما فی الشاة فان انفق الملتقط علیها بغیر اذن الحاکم فهو متبرع لقصور ولایته عن ذمة المالک وان انفق بامره کان ذلک دینا علی صاحبها لان للقاضی ولایة فی مال الغائب نظرا له وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما نبین واذا رفع ذلک الی الحاکم نظر فیه فان کان للبهیمة منفعة اجرها وانفق علیها من اجرتها لان فیه ابقاء العین علی ملکه من غیر الزام الدین علیه وکذلک یفعل بالعبد الآبق وان لم یکن لها منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قیمتها باعها وامر بحفظ ثمنها ابقاء له معنی عند تعذر ابقائه صورة وان کان الاصلح الانفاق علیها اذن فی ذلک وجعل النفقة دینا علی مالکها لانه نصب ناظرا وفی هذا نظر من الجانبین

مالک وشافعی رح وقتیکه بیابد کسے شتر یا گاو را در صحرا پس افضل اینست که بگذارد آنرا و گرفتن آن مکروه است و در اسپ نیز همین اختلاف است و دلیل مالک وشافعی رح اینست که اصل در گرفتن مال غیر حرمت است و مباح نمی شود مگر بخوف آنکه اگر نگیرد ضائع خواهد شد و هرگاه لقطه چنان باشد که دفع می نماید سباع را از ذات خود ف چون گاو که دفع می نماید سباع را بشاخ و لگد و شتر و اسپ که دفع می نماید سباع را بگزیدن و لگد ص پس خوف ضائع گشتن آن کم است لیکن توهم ضائع گشتن ست لهذا حکم نموده شد که گرفتن مکروه است و مستحب اینست که بگذارد آنرا و دلیل علمای ما رح این است که گاو و شتر و اسپ لقطه است و توهم ضائع گشتن آنهم ست لهذا مستحب است گرفتن آن و تعریف آن تا مال مردمان محفوظ ماند چنانچه مستحب ست گرفتن گوسپند نزد همه پس اگر نفقه داد ملتقط بلقطه های مذکوره بغیر امر قاضی پس او متبرع است زیرا که ویرا ولایت نیست بر مالک لقطه و اگر نفقه داده باشد بامر قاضی خواهد شد آن نفقه دین بر ذمه مالک آن زیرا که مر قاضی را ولایت ست در مال غائب بجهت شفقت بر حال وی و دادن نفقه شفقت است بر غائب در بعض اوقات چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و اگر قضیه لقطه پیش قاضی برند باید که او ملاحظه نماید در ان پس اگر لقطه مذکوره قابل دادن اجاره باشد ف چون گاو و شتر و اسپ ص پس باید که اجاره دهد آنرا و نفقه آن دهد از اجرت آن زیرا که درینصورت ستور های مذکوره مملوک مالک می ماند بی آنکه بروی دین لازم شود و نیز باید که همین معامله نماید در صورت غلام گریخته و اگر لقطه مذکور قابل دادن اجاره نباشد ف چون گوسپند شلا ص و خوف این باشد که اگر نفقه دهد آنرا ملتقط پس آن نفقه تا بمقدار قیمت آن خواهد رسید باید که بفروشد آنرا و امر نماید که نگاه دارد بهای آنرا تا قائم ماند لقطه از روی معنی که قیمت آنست زیرا که باقی ماندن صورت آن متعذر است درینصورت معهذا اگر قاضی مصلحت بیند در اینکه نفقه باید داد امر نماید بدادن نفقه و آنرا دین گرداند بر ذمه مالک ستور زیرا که قاضی منصوب ست برای شفقت در حال مردمان و در دادن نفقه شفقت ست بر حال مالک و ملتقط هردو ف اما در حق مالک بجهت آنکه در عین مال او باقی میماند و در حق ملتقط بجهت آنکه نفقه وی ضائع نمیشود و بذمه مالک

قالوا انما یأمر بالانفاق یومین او ثلثة ایام علی قدر ما یری رجاء ان تظهر مالکها فاذا لم یظهر یأمر ببیعها لان دارة النفقة مستاصلة فلا نظر فی الانفاق مدة مدیدة قال رضـ وفی الاصل شرط اقامة البینة وهو الصحیح لانه یحتمل ان یکون غصبا فی یده ولا یأمر فیه بالانفاق وانما یأمر به فی الودیعة فلا بد من البینة لکشف الحال ولیست البینة تقام للقضاء وان قال لا بینة لی یقول القاضی له انفق علیه ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا یرجع ان کان غاصبا وقوله فی الکتاب وجعل النفقة دینا علی صاحبها اشارة الی انه انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطة اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وهذه روایة وهو الاصح قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط منعها منه حتی یحضر النفقة لانه یحیی بنفقته فصار کانه استفاد الملک من جهته فاشبه المبیع واقرب من ذلک

ص وگفته اند فقها که قاضی امر نخواهد کرد بدادن نفقه مگر دو روز یا سه روز باین توقع که پیدا خواهد شد مالک آن و اگر مالک آن پیدا نشود امر نماید بفروختن آن زیراچه همیشه دادن نفقه بآن از بیخ برکندن آنست پس شفقت نیست در دادن نفقه تا بمدت دراز ف یعنی زیاده از سه روز ص و بدانکه در مبسوط مذکورست که اقامت بینه شرط است ف یعنی امر نخواهد نمود قاضی به نفقه ستور مذکور مگر وقتیکه ملتقط اقامت بینه نماید برانکه این ستور لقطه است نزد من ص و همین صحیح ست زیراچه احتمال دارد که ستور مذکور بطریق غصب باشد در دست وی و در صورت غصب قاضی امر بدادن نفقه نمی کند بلکه امر میکند که واپس دهد آنرا بمالکش و امر بدادن نفقه نمی کند مگر در صورت ودیعت و آن ثابت نمیشود بدون بینه پس اقامت بینه ضرورست تا ظاهر کرد حقیقت حال ف سوال بینه بدون خصم مقبول نیست و در صورت مذکوره کسی خصم نیست پس بینه بچه طور مقبول خواهد شد جواب ص اقامت بینه در صورت مذکوره برای قضا نیست تا وجود خصم شرط باشد و اگر ملتقط بگوید که بینه نیست نزد من ف برانکه این ستور لقطه است نزد من ولیکن در واقع این لقطه است ص پس باید که قاضی بگوید که نفقه بده این ستور را اگر تو صادق هستی در قول خود پس او خواهد گرفت از مالک آن اگر صادق ست ونخواهد گرفت اگر غاصب ست و باید دانست که انچه مذکور شد درین مسئله که قاضی امر نماید بدادن نفقه و آنرا دین گرداند بر ذمه مالک ستور اشارت ست بسوی آنکه ملتقط نخواهد گرفت از مالک نفقه را الا بعد از انکه او حاضر گردد در حالیکه لقطه فروخته نشده است مگر وقتیکه قاضی شرط نموده باشد که خواهد گرفت آنرا ملتقط از مالک ف و اگر قاضی دین نگردانیده باشد آنرا بر ذمه مالک نخواهد گرفت آنرا ملتقط از مالک ص و همین اصح ست ف و بعضی گفته اند که ملتقط خواهد گرفت نفقه را از مالک وقتیکه قاضی امر کرده باشد بدادن نفقه خواه دین گردانیده باشد آنرا بر ذمه مالک یا دین نگردانیده باشد ص مسئله و هرگاه حاضر گردد مالک پس میرسد بملتقط که ندهد لقطه را باو تا آنزمان که حاضر آرد نفقه را زیراچه ملتقط مذکور زنده ساخته است به سبب دادن نفقه لقطه را پس چنان شد که مالک مذکور استفاده ملک از ملتقط مذکور نموده است پس آن لقطه مانند مبیع ست ف یعنی چنانچه بائع را میرسد که حبس نماید مبیع را تا آنزمان که حاضر آرد مشتری بهای آنرا همچنین میرسد ملتقط را که حبس نماید لقطه را تا آن زمان که حاضر آورد مالک نفقه مذکوره را ص و نیز ملتقط مذکور مانند آن کس است

رادّ الآبق فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا هلك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبيه الرهن **قال** ولقطة الحل والحرم سواء وقال الشافعي رح يجب التعريف في لقطة الحرم الى ان يجئ صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل لقطتها الا لمنشدها ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرّفها سنة من غير فصل ولانها لقطة وفي التصدق بعد مدة التعريف ابقاءُ ملك المالك من وجه فيملكه كما في سائرها وتاويل ما روى انه لا يحل الا لنتقا ط الا للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لمكان انه للغرباء ظاهرا واذا حضر رجل فادعى اللقطة لم يُدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملتقط ان يدفعها اليه

کہ بیارد بندہ گریختہ را یعنی چنانچہ آنکس را میرسد کہ حبس نماید بندہ گریختہ را بجہت پاداش تا خود و زیراچہ او زندہ کردہ است بندہ مذکور را ہمچنین میرسد ملتقط را کہ حبس کند لقطہ را بجہت نفقہ کہ دادہ است بوی بنابر آنکہ او زندہ ساختہ است لقطہ مذکور را و بعد از ان بدانکہ ساقط نمیشود دین نفقہ کہ بر ذمہ مالک ست بسبب ہلاک شدن لقطہ در دست ملتقط پیش از حبس آن و ساقط میشود وقتیکہ ہلاک شود بعد از حبس زیراچہ آن بسبب حبس مانند مرہون میگردد **ف** و دین ساقط میشود بسبب ہلاک مرہون پس ہمچنین ساقط خواہد شد دین نفقہ بسبب ہلاک لقطہ بعد از حبس **ص** **مسئلہ ۱۰** — لقطہ حل و حرم برابرست **ف** در اینکہ ملتقط تعریف آن نماید تا یک سال **ص** و گفتہ است شافعی رح کہ تعریف لقطہ حرم واجبست تا آنزمان کہ بیاید مالکش بجہت آنکہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ حلال نیست لقطہ حرم مگر برای منشد آن **ف** یعنی طالب آن کہ مالک آنست و ہرگاہ لقطہ حرم حلال نیست مگر بمالکش پس ضرورست کہ تعریف آن نماید تا آنزمان کہ بیاید مالکش راو بدہد بوی و تصدق نماید **ص** و دلیل علمای ما رح یکی اینست کہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ تعریف بکن ظرف لقطہ را و بند ظرف لقطہ را و بعد از ان تعریف لقطہ کن تا یک سال و درین ہیچ تفصیل نیست میان لقطہ حرم و میان لقطہ غیر حرم و دوم اینست کہ لقطہ حرم لقطہ است و بعد از گذشتن مدت تعریف اگر تصدق نماید باقی میماند ملک مالک من وجہ و ہرگاہ چنین شد پس ملتقط تصدق خواہد کرد آنرا بعد از گذشتن مدت مذکورہ مانند لقطہ ای دیگر و حدیثیکہ نقل کردہ است آنرا شافعی رح تاویلش اینست کہ حلال نیست گرفتن لقطہ حرم برای منشد آن یعنی برای معرف آن کہ تعریف آن نماید و حلال نیست کہ بگیرد آنرا برای خود و اما تخصیص بیان لقطہ حرم بجہت اینست کہ تعریف ساقط نمیشود در لقطہ حرم نیز باوجودیکہ ظاہر اینست کہ لقطہ حرم ملک مسافران ست **ف** زیراچہ مسافران کثیر دران مجتمع میشوند و ہرگاہ لقطہ حرم بنابر ظاہر برای مسافران ست پس باید کہ تعریف آن تا یکسال درکار نباشد زیراچہ مسافران درینجا مجتمع میشوند و باز متفرق میگردند و میروند از انجا و عود نمی کنند مگر بعد از مدت یکسال **ص** **مسئلہ ۱۱** — اگر حاضر شود شخصی و دعوی لقطہ نماید داده نمیشود باو تا آنزمان کہ اقامت بینہ نماید و اگر مدعی مذکور علامت لقطہ بیان نماید باینطور کہ وزن درہم بیان نماید و عدد آن و بند کیسہ و کیسہ آن مثلا پس جائزست کہ بدہد لقطہ را بمدعی مذکور

ولا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك والشافعي يجبر والعلامة مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها ووكاءها ووعاءها لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا تشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الا بحجة وهو البينة اعتبارا بالملك الا انه يحل له الدفع عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام فان جاء صاحبها وعرف عفاصها وعددها فادفعها اليه وهذا للاباحة عملا بالمشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي الحديث ويأخذ منه كفيلا اذا كان يدفعها اليه استيثاقا وهذا بلا خلاف لانه يأخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لوارث غائب عنده واذا صدقه قيل لا يجبر على الدفع كالوكيل بقبض الوديعة اذا صدقه وقيل يجبر لان المالك ههنا غير ظاهر والمودع مالك ظاهر ولا يتصدق باللقطة على غني لان المأمور به هو التصدق لقوله عليه السلام فان لم يأت يعني صاحبها فليتصدق به والصدقة لا تكون على غني فاشبه الصدقة المفروضة وان كان الملتقط غنيا لم يجز له

ولیکن قاضی جبر نماید بروی که بدهد آن را وگفته اند مالک وشافعی رح که قاضی جبر کنند او را که بدهد آن را بجهت آنکه ملتقط نزاع می نماید با مدعی مذکور در قبضهٔ آن ومنازعت نمیکند در ملک آن وهرگاه چنین شد پس شرط نموده شد بیان علامت بنا بر آنکه موجود منازعت می نماید در قبضهٔ آن واقامت بینه شرط نموده نشد بنا بر آنکه منازعت نمی نماید در ملک آن ودلیل علمای ما رح این است که قبضه حق مقصود میباشد مانند ملک پس مستحق قبضهٔ آن نخواهد شد مگر بحجت که بینه است چنانچه مستحق ملک نمیشود مگر به بینه ولیکن جائز است ملتقط را که بدهد لقطه را بمدعی وقتیکه او بیان نماید علامت آن بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر بیاید مالک آن وبیان نماید ظرف آن را وعدد آن را پس بدهد آن را باوی یعنی مباح است که بدهد آن را زیراچه امر درینجا برای اباحت است چه در حدیث مشهور آمده است که بینه بر مدعی است وسوگند بر منکر واین دلالت میکند بر اینکه امر در حدیث مذکور برای اباحت است نه برای وجوب وگرنه بینه بر مدعی واجب نباشد مسئله ١٢ وقتیکه مدعی علامت لقطه بیان نماید وبینه نیارد وبدهد ملتقط آن را باوی باید که کفیل بگیرد از وی بجهت استیثاق ودرین خلاف نیست بنا بر روایت صحیح زیراچه درین صورت ملتقط کفیل میگیرد برای خود بخلاف گرفتن کفیل برای وارث غائب ف یعنی وقتیکه قسمت نماید قاضی مال میت را میان وارثان او که حاضر اند پس درین صورت اختلاف است در کفیل گرفتن از وارث حاضر برای وارث غائب اگر پیدا شود یعنی ص نزد ابی حنیفه رح کفیل گرفته نمی شود برای وارث غائب ف ونزد صاحبین رح کفیل گرفته میشود ص مسئله ١٣ اگر شخصی دعوی لقطه نماید وملتقط تصدیق او کند پس بعضی گفته اند که جبر نکند قاضی بر او که بدهد آن را مانند وکیل بقبض ودیعت ف یعنی اگر شخصی دعوی نماید که من وکیل ام للقبض ودیعت از جانب فلان ومودع تصدیق وکیل مذکور نماید پس جبر نموده نمیشود بر مودع که بدهد ودیعت را بوکیل مذکور همچنین درینجا نیز ص وبعضی گفته اند که جبر نموده میشود زیراچه مالک درینصورت کسی ظاهر نیست ودر صورت ودیعت مالک ودیعت ظاهر است لهذا جبر نموده نمیشود بدادن مال بوکیل مذکور که مالک نیست مسئله ١٤ باید که ملتقط تصدق نکند لقطه را بر غنی زیراچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که تصدق کند لقطه را اگر نیاید مالک آن وتصدق بر غنی جائز نیست پس آن مانند زکات خواهد بود مسئله ١٥ اگر ملتقط غنی باشد جائز نیست او را

ان ینتفع بها وقال الشافعی رح یجوز لقوله علیه السلام فی حدیث ابی رض فان جاء صاحبها والا فانتفع بها وکان من المیاسیر ولانه انما یباح للفقیر حملاً له علی رفعها صیانة لها والغنی یشارکه فیه ولنا انه مال الغیر فلا یباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقیر لما رویناه او بالاجماع فیبقی ما وراءه علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقاره فی مدة التعریف والفقیر قد یتوانی لاحتمال استغنائه فیها وانتفاع ابی رض کان باذن الامام وهو جائز باذنه وان کان الملتقط فقیرا فلا باس بان ینتفع بها لما فیه من تحقیق النظر من الجانبین ولهذا جاز الدفع الی فقیر غیره وکذا اذا کان الفقیر اباه او ابنه او زوجته وان کان هو غنیا لما ذکرنا والله اعلم

کتاب الاباق

الآبق اخذه افضل فی حق من یقوی علیه لما فیه من احیائه واما الضال فقد قیل کذلک وقد قیل ترکه افضل

که نفع بگیرد از لقطه وگفته است شافعی رح که جایز است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرمود با بی رض ف که یافته بود صد دینار لقطه را ص که اگر بیاید مالک این لقطه بده آن را بوی واگر نیاید نفع بگیر از آن وحال آنکه ابی رض غنی بود وبجهت آنکه نفع گرفتن از لقطه مباح نشده است بملتقط فقیر مگر برای اینکه اباحت مذکور باعث بر برداشتن آن شود از زمین تا لقطه محفوظ ماند ف یعنی باین طمع خواهد برداشت لقطه را از زمین ومحفوظ خواهد ماند وضائع نخواهد شد لقطه ص ودرین معنی غنی وفقیر هردو برابرند ف پس نفع گرفتن از آن جایز خواهد بود بملتقط غنی نیز ص ودلیل علمای ما رح این است که لقطه مال غیر است پس انتفاع از آن بغیر رضای وی مباح نخواهد شد بجهت آنکه نصوصیکه دلالت میکند بر اینکه خوردن مال غیر حرام است مطلق است واما اباحت لقطه بفقیر برخلاف قیاس است بنا بر حدیث مذکور واجماع پس آنچه ماورای آنست باقی خواهد ماند بر اصل ف که عدم اباحت است ص وآنچه شافعی رح گفته است که نفع گرفتن از لقطه مباح نشده است بفقیر مگر برای اینکه اباحت آن باعث شود بر برگرفتن لقطه تا آن محفوظ ماند ودرین معنی غنی وفقیر برابراند پس جواب آن این است که این مسلم نیست برای آنکه غنی گاهی برمیدارد لقطه را از زمین باین احتمال که شاید او درزمان تعریف فقیر گردد وفقیر گاهی سستی مینماید در برداشتن وبرنمیدارد باین احتمال که او شاید درزمان تعریف غنی شود پس معنی مذکور صلاحیت علیت ندارد وحدیث ابی رض که آورده است شافعی رح جواب آن این است که ابی رض که غنی نفع گرفته بود از لقطه مذکوره باذن امام ونفع گرفتن از لقطه باذن امام جایز است مسئله ۱۶ اگر ملتقط فقیر باشد او نفع بگیرد از لقطه پس دران باک نیست بجهت آنکه درین صورت شفقت است بر ملتقط وبر مالک لقطه هردو وبنابر آن جایز است دادن آن بفقیر دیگر همچنین اگر باشد پدر یا پسر یا زن ملتقط فقیر باشد واو غنی باشد جایز است او را که تصدق نماید آن را بر آنها بنا بر وجه مذکور والله اعلم

کتاب دربیان اباق

ف یعنی دربیان گریختن مملوک وبدانکه بنده وکنیز گریخته را آبق میگویند وبنده صغیر السن که بسبب بی تمیزی بجائی میرود وآنجا گم شده میگویند نه گریخته ص مسئله ۱ گرفتن بنده گریخته مستحب است در حق شخصیکه قادر باشد بر گرفتن آن زیرا چه دران احیای حق مالک است چه بنده گریخته در حق مالک بمنزله مرده است واما بنده که گم شده باشد پس بعضی گفته اند که گرفتن آن نیز مستحب است وبعضی گفته اند که گذاشتن آن مستحب

لانه لا يبرح مكانه فيجده المالك ولا كذلك الآبق ثم آخذ الآبق يأتي به الى السلطان لانه
لا يقدر على حفظه بنفسه بخلاف اللقطة ثم اذا رفع الآبق اليه يحبسه ولو رفع الضال لا يحبسه لانه
لا يؤمن على الآبق الاباق ثانيا بخلاف الضال قال ومن رد آبقا على مولاه من مسيرة ثلثة
ايام فصاعدا فله عليه جعله اربعون درهما وان رده لاقل من ذلك فبحسابه وهذا استحسان
والقياس ان لا يكون له شئ الا بالشرط وهو قول الشافعي رح لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد
الضال ولنا ان الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب
اربعين ومنهم من اوجب مادونها فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه
توفيقا وتلفيقا بينهما ولان ايجاب الجعل اصله حامل على الرد اذ الحسبة نادرة فتحصل صيانة
اموال الناس والتقدير بالسمع ولا سمع في الضال فامتنع ولان الحاجة الى صيانة الضال دونها
الى صيانة الآبق لانه لا يتوارى والآبق يختفي ويقدر الرضخ في الرد عما دون السفر باصطلاحهما

بجهت آنکه او از مکان خود نخواهد جنبید پس خواهد یافت آنرا مالکش و بنده گریخته چنین نیست و بعد از آن بدانکه شخصیکه بگیرد بنده گریخته
را باید که بیارد آنرا پیش سلطان چه او محافظت آن نمیتواند کرد بخلاف لقطه زیرا چه محافظت آن میتواند نمود و چون آن شخص بنده مذکور را
تسلیم نماید بسلطان پس باید که سلطان او را حبس کند و اگر بدهد کسی بسلطان بنده گم شده را پس آنرا حبس نکنند زیرا چه از بنده گریخته اطمینان
نیست چه احتمال است که بار دیگر خواهد گریخت بخلاف بنده گم شده مسئله ۲ + اگر رساند بنده گریخته را بخواجه اش شخصیکه گرفته آورده است
آنرا از مسافت سه روز یا زیاده پس واجب میشود بر خواجه مذکور برای آن شخص جعل آن بنده ف یعنی پاداش مزد آن ص که چهل درم است
و اگر گرفته آورده باشد آنرا کم از مسافت سه روز پس واجب میشود برای وی بمقدار حساب آن و این از روی استحسان است و مقتضای
قیاس این است که هیچ چیز واجب نشود برای وی مگر وقتیکه شرط آن نموده باشد و همین قول شافعی رح است زیرا چه شخص مذکور در رفتن آن و رد آن
بنده مذکور متبرع است پس بنده گریخته مانند بنده گم شده است ف یعنی چنانچه چیزی واجب نمیشود برای او در صورت بنده گم شده وقتیکه
برساند آنرا بمالکش بنابر آنکه متبرع است همچنین در بنده گریخته نیز واجب نخواهد شد هیچ چیز وقتیکه برساند آنرا بمالکش بنابر وجه مذکور ص و وجه
استحسان نزد ما این است که صحابه رض متفق اند بر اینکه جعل واجب باشد ولیکن بعضی از ایشان میگویند که واجب میشود چهل درم و بعضی میگویند که
واجب میشود کمتر از چهل درم لهذا ما گفتیم که واجب میشود چهل درم در مسافت سه روز و کمتر از چهل درم در مسافتیکه کمتر باشد از سه روز تا توفیق
متحقق شود میان هر دو تقدیر و دوم این است که اگر جعل واجب گردانیده شود اموال مردمان محفوظ خواهد ماند زیرا چه طمع جعل مردمان بنده گریخته
را گرفته بمالکش خواهند رسانید و الا برای ثواب محض کار کردن در جهان کمتر است ف خصوصاً درین زمانه ص و اما تقدیر جعل بچهل درم
یا کمتر از آن پس آن بنا بر دلیل سمعی است و در بنده گم شده دلیل سمعی یافته نشده است لهذا در آن چیزی واجب گردانیده نمیشود و سوم این است که در بنده گم شده
حاجت محافظت کمتر است به نسبت حاجت محافظت در بنده گریخته زیرا چه گم شده مخفی و پوشیده نمیگردد بخلاف بنده گریخته چه او مخفی میشود ف
پس بنده گریخته مانند بنده گم شده نیست لهذا جعل در بنده گریخته مقرر نموده شد نه در بنده گم شده ص و باید دانست که آنچه مذکور شد که در صورتیکه بنده گریخته
از مسافت کمتر از سه روز گرفته کسی آورده رساند بمالکش واجب میشود جعل کمتر از چهل درم بحساب آن پس اگر عمل بقسمت نمایند یعنی واجب شود برای هر روز سیزده درم و ثلث درم چنانچه بعضی گفته اند

او یفوض الی رای القاضی وقیل یقسم الاربعون علی الایام الثلثة اذ هی اقل مدة السفر قال وان کانت قیمته اقل من اربعین یقضی له بقیمته الادرهما قال رض وهذا قول محمد رح وقال ابو یوسف رح له اربعون درهما لان التقدیر بها ثبت بالنص فلا ینقص عنها ولهذا لا یجوز الصلح علی الزیادة بخلاف الصلح علی الاقل لانه حط منه ولمحمد رح ان المقصود حمل الغیر علی الرد لیحیی مال المالک فینقص درهم لیسلم له شئ تحقیقا للفائدة واما ام الولد والمدبر فی هذا بمنزلة القن اذا کان الرد فی حیوة المولی لما فیه من احیاء ملکه ولو رد بعد مماته لا جعل فیهما لانهما یعتقان بالموت بخلاف القن ولو کان الراد ابا المولی او ابنه وهو فی عیاله او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان هؤلاء یتبرعون بالرد عادة ولا یتناولهم اطلاق الکتاب قال وان ابق من الذی رده فلا شئ علیه لانه امانة فی یده لکن هذا اذا اشهد وقد ذکرناه فی اللقطة قال رض وذکر فی بعض النسخ انه لا شئ له وهو صحیح ایضا لانه فی معنی البائع من المالک

واشبه این ست که این مفوض نماید بسوی رای امام یا بگذارند بر اتفاق رساننده بنده گریخته و مالک آن یعنی بهر قدر که آن هر دو اتفاق نمایند همان مقدار واجب میشود برای رساننده آن مسئله ۳ اگر قیمت بنده گریخته کمتر از چهل درم باشد حکم نموده میشود که بدهد مالک بنده گریخته برساننده آن سی ونه درم وقتیکه گرفته آورده باشد آنرا از مسافت سه روزه قال رض این قول محمد رح ست وگفته است ابو یوسف رح که میرسد او را چهل درم زیرا چه تقدیر آن بچهل درم ثابت ست بنص پس چیزی کم نموده نخواهد شد از آن ولهذا اگر رساننده بنده گریخته با مالکش صلح نماید بمقدار زائد از چهل درم جائز نیست بخلاف اگر صلح نماید بر چیزیکه کم از چهل درم ست چه این جائز ست زیرا چه میرسد رساننده را که نگیرد هیچ چیز از چهل درم پس جائز خواهد بود او را که نگیرد چیزی از آن و دلیل محمد رح این ست که مقصود از واجب گردانیدن جعل ترغیب و تحریص مردمان ست بر رسانیدن بنده گریخته بمالکش تا مال بمالک رسد لهذا کم نموده میشود یکدرم تا بسلامت ماند چیزی از بنده گریخته بمالکش تا فائده واجب گردانیدن جعل متحقق شود و ام ولد و مدبر در حق وجوب جعل مانند مملوک محض اند وقتیکه رسانیده باشد گیرنده آن بخواجه اش در حالت حیات او بجهت آنکه ام ولد و مدبر مملوک خواجه اند و در رسانیدن آنها احیای آنهاست در حق خواجه لهذا واجب خواهد شد جعل و اگر بعد از موت خواجه رسانیده باشد گیرنده آنها پس چیزی از جعل واجب نمیشود بجهت آنکه آن هر دو آزاد میشوند بعد از موت خواجه بخلاف مملوک محض چه او آزاد نمیشود لهذا واجب ست جعل برای رساننده آن اگرچه رسانیده باشد آنرا بعد از موت خواجه مسئله ۴ اگر پدر خواجه یا پسر خواجه که در عیال اوست برساند بنده گریخته را بخواجه اش چیزی جعل واجب نمیشود و همچنین ست حکم اگر برساند بنده گریخته را یکی از زن و شوی بدیگر چه عادت این ست که آنها باهم تبرع مینمایند پس جعل واجب نخواهد شد مسئله ۵ اگر بنده گریخته بگریزد از دست گیرنده آن یا بمیرد نزد وی پس چیزی ضمان واجب نمیشود بر وی زیرا چه بنده مذکور امانت ست در دست وی ولیکن این وقتی ست که گیرنده مذکور گواه گرفته باشد بر اینکه آن بنده را میگیرد برای رسانیدن بمالکش چنانچه مذکور شد سابق در کتاب اللقطه قال رض در بعض نسخ مختصر قدوری مذکور ست که در صورت مذکوره چیزی جعل واجب نمیشود برای گیرنده و همین صحیح ست زیرا چه او بمنزله بائع ست و خواجه آن بمنزله مشتری

ولهذا كان له ان يحبس الآبق حتى يستوفي الجعل بمنزلة البائع يحبس المبيع لاستيفاء الثمن
وكذلك اذا مات في يده لاشيء عليه لما قلنا **قال** ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق
كما في العبد المشتري وكذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه
فلا يدخل تحت النهي الوارد عن بيع ما لم يقبض فجاز **قال** وينبغي اذا اخذه ان يشهد انه يأخذه ليرده
فالاشهاد حتم فيه عليه على قول ابي حنيفة ومحمد رح حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لا جعل له عندهما
لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الاخذ او اتهبه او ورثه فرده على
مولاه لا جعل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده فيكون له الجعل وهو متبرع
في اداء الثمن فان كان الآبق رهنا فالجعل على المرتهن لانه احيى ماليته بالرد وهي حقه

ولہذا میرسد بگیرندۂ مذکور کہ حبس نماید بندۂ مذکور را برای گرفتن جعل چنانچہ میرسد بائع را کہ حبس نماید مبیع را برای گرفتن بہای آن **ف** ہرگاہ
چنین شد پس چیزی از جعل برای او نخواہد شد چنانچہ چیزی از بہا واجب نمیشود بر بائع وقتیکہ ہلاک شود مبیع در دست او **ص** **مسئلہ ۶** + اگر آزاد کند
بندۂ گریختہ را خواجۂ او بمجرد ملاقات پیش ازینکہ تسلیم نماید آن را گیرندہ بوی پس او قابض آن میگردد بمجرد آزاد کردن او **ف** پس واجب
خواہد شد بر مولی جعل برای رسانندہ **ص** چنانچہ اگر مشتری آزاد کند بندۂ خرید کردہ شدہ را پیش از قبض پس او قابض آن میشود بمجرد آزاد
کردن وی و ہمچنین اگر بفروشد بندۂ مذکور را خواجۂ آن بدست گیرندہ پس او قابض آن می شود بمجرد بیع بجہت آنکہ سلامت میرسد بخواجہ بدل آن
بندہ کہ بہای آنست **ف** **سوال** سزاوار این ست کہ فروختن بندۂ مذکور بدست گیرندہ پیش از قبض آن جائز نباشد زیراچہ عوض نمودن بندہ
برای تسلیم بمنزلۂ بیع آنست و چون ہنوز قبض آن نکردہ است مالک بیع آن جائز نخواہد بود مر او را زیراچہ پیغمبر علیہ السلام نہی فرمودہ است از
فروختن مبیع پیش از قبض مشتری **جواب** **ص** عوض مذکور اگرچہ در حکم بیع است ولیکن آن بیع است من وجہ و من وجہ بیع نیست پس داخل
نخواہد شد تحت نہیکہ وارد است در بیع غیر مقبوض لہذا جائز خواہد شد **مسئلہ ۷** + سزاوار است مر گیرندۂ آبق را کہ گواہ گیرد بر اینکہ میگیرد این آبق را
تا برساند آن را بمالکش و بعد ازان بدانکہ اشہاد واجب است در وقت گرفتن آبق نزد ابوحنیفہ و محمد رح حتی اگر برساند آن را بمالکش شخصیکہ گواہ
نگرفتہ است در وقت گرفتن آبق پس نیست جعل برای وی نزد ایشان رح زیراچہ ترک اشہاد دلالت میکند بر اینکہ او گرفتہ است آن را برای خود
و چنان شد کہ شخصے خرید نمود آبق را از گیرندۂ آن یا قبول ہبہ نمود از وی یا رسید بوی بطریق میراث از گیرندہ و بعد ازان رسانید شخص مذکور آن را
بمالکش پس چیزی جعل واجب نمیشود برای وی زیراچہ او واپس رسید آبق مذکور را بمالکش برای نفع خود یعنی بسبب گرفتن آن ضمان واجب
بود بر ذمۂ وی و ہرگاہ واپس داد آن را بمالکش ضمان آن ساقط گشت از ذمۂ وی پس واپس دادن آن کہ برای اسقاط ضمان است واپس دادن است
برای نفع خود لہذا چیزی از جعل واجب نخواہد شد برای او مگر اینکہ گواہ گرفتہ باشد در وقت شراء کہ من خرید میکنم این را تا برسانم آن را
بمالکش چہ درینصورت جعل واجب میشود برای وی و مشتری مذکور متبرع است در ادای بہای آن **مسئلہ ۸** + اگر آبق مرہون باشد پس جعل
واجب میشود بر مرتہن برای رسانندۂ آن زیراچہ او احیا نمودہ است مالیت آبق مذکور را بسبب رسانیدن آن و مالیت آن حق مرتہن است

اذ الاستیفاء منها والجعل بمقابلة احیاء المالیة فیکون علیه والرد فی حیوة الراهن وبعده سواء لان الرهن لایبطل بالموت وهذا اذا کانت قیمته مثل الدین او اقل منه فان کانت اکثر فبقدر الدین علیه والباقی علی الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار کثمن الدواء وتخلیصه عن الجنایة بالفداء وان کان مدیونا فعلی المولی ان اختار قضاء الدین وان بیع بدئ بالجعل والباقی للغرماء لانه مؤنة الملک والملک فیه کالموقوف فیجب علی من یستقر له وان کان جانیا فعلی المولی ان اختار الفداء لعود المنفعة الیه وعلی الاولیاء ان اختار الدفع لعودها الیهم وان کان موهوبا فعلی الموهوب له وان رجع الواهب فی هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترک الموهوب له التصرف فیه بعد الرد

چه مرتهن استیفای دین خود میکند مگر از مالیت آن و جعل واجب میشود مگر مقابل احیای مالیت پس جعل آن واجب خواهد شد بر مرتهن خواه رسانیده باشد آنرا در حین حیات راهن یا بعد از وفات وی زیرا چه عقد رهن باطل نمیشود بسبب موت راهن و آنچه که مذکور شد وقتی ست که قیمت آبق مثل دین مرتهن باشد یا کمتر از ان و اگر قیمت آن زیاده از دین باشد پس جعل واجب میشود بمقدار دین بر مرتهن و باقی بر راهن زیرا چه حق مرتهن نیست مگر بمقدار مضمون پس آن مانند بهای دوا و فدیه جنایت خواهد بود ف یعنی اگر بعض شود بنده مرهون و خرید شود دوا برای آن پس واجب میشود بهای دوا بر مرتهن بقدر مضمون و باقی بر راهن و وقتیکه قیمت بنده زیاده از دین باشد همچنین اگر جنایت نماید بنده مرهون واجب میشود بر مرتهن که بمقدار مضمون آن بنده فدیه داده خلاص کند آنرا و باقی فدیه واجب میشود بر راهن همچنین درینجا نیز ح مسئله ۹ اگر آبق مدیون باشد پس واجب میشود جعل بر خواجه آن وقتیکه او اختیار نماید که ادای دین آن خواهد کرد و اگر اختیار نماید پس آبق مذکور فروخته می شود برای دین داینان پس داده میشود جعل اولا از بهای آن آبق و بعد از ان آنچه باقیماند داده می شود به داینان آبق بجهت آنکه جعل از مؤنت ملک ست و ملک آبق مذکور مانند ملک موقوف ست ف زیرا چه ملک آبق مذکور بین بین ست چه اگر اختیار نماید خواجه ادای دین آنرا مستقر خواهد شد ملک وی و اگر اختیار نماید بیع را مستقر خواهد شد ملک داینان و هرگاه موقوف ماند ملک آن موقوف خواهد ماند مؤنت ملک آن نیز که جعل ست ص پس واجب خواهد شد جعل آن بر شخصیکه مستقر خواهد شد ملک آن مسئله ۱۰ اگر بنده یا کنیز آبق جنایت کند واجب میشود جعل بر خواجه آن وقتیکه او اختیار نماید فدیه را زیرا چه منفعت آن آبق عائد میشود بسوی خواجه و اگر اختیار نماید دفع بنده را با اولیای جنایت پس جعل آن واجب میشود بر آنها زیرا چه منفعت آن عائد میشود بسوی آنها مسئله ۱۱ اگر شخصی هبه نمود بنده را بکسی و او قبض نمود آنرا و بعد از ان گریخت آن بنده از نزد وی دیگر شخصی رسانید آنرا به موهوب له مرقوم پس جعل آن واجب میشود بر موهوب له اگر چه واهب واپس گیرد آن بنده را از موهوب له بعد از رسانیدن گریزنده و بموهوب له مرقوم زیرا چه منفعت بنده مذکور بسبب رسانیدن آن بموهوب له بواهب مذکور عائد نگشته است بلکه منفعت آن بواهب مذکور عائد گشته است ف بسبب آنکه موهوب له بعد از رسانیدن تصرف نکرده است دران چه او اگر در ان تصرفی میکرد چون اعتاق یا بیع مثلا پس واهب را واپس گرفتن آن صحیح نمی شد

وإن كان لصبي فالجعل في ماله لأنه مؤنة ملكه وإن رده وصيه فلا جعل له لأنه هو الذي يتولى الرد فيه

كتاب المفقود

إذا غاب الرجل فلم يعرف له موضع ولا يعلم أحي هو أم ميت نصب القاضي من يحفظ ماله ويقوم عليه ويستوفي حقه لأن القاضي نصب ناظراً لكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بهذه الصفة وصار كالصبي والمجنون وفي نصب الحافظ لماله والقائم عليه نظر له وقوله يستوفي حقه لا خفاء أنه يقبض غلاته والدين الذي أقر به غريم من غرمائه لأنه من باب الحفظ ويخاصم في دين وجب بعقده لأنه أصيل في حقوقه ولا يخاصم في الذي تولاه المفقود ولا في نصيب له في عقار أو عروض في يد رجل لأنه ليس بمالك ولا نائب عنه إنما هو وكيل بالقبض من جهة القاضي وأنه لا يملك الخصومة بلا خلاف إنما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك في الدين

مسئله ۱۲ اگر خواجه آبق صغیر باشد پس جعل آن واجب میشود در مال آن صغیر زیراچه جعل مؤنت ملک وی ست و اگر رسانیده باشد آبق مذکور را وصی آن صغیر پس چیزی جعل واجب نمیشود برای او زیراچه او متعهد امور صغیر ست پس واجب ست بر وی که آبق را جستجو نموده بیارد ف همچنین اگر باشد یتیمی در عیال شخصی و آن شخص بگیرد آبق یتیم را برای واپس دادن پس چیزی جعل واجب نمیشود برای وی زیراچه واجب ست بر وی که آبق یتیم را جستجو نموده بیارد و همچنین جعل واجب نمیشود برای سلطان و شحنگی پیادها بنده گریخته را بیابد کذا فی الکشف ه والله اعلم

کتاب در بیان مفقود

ف وآن در لغت بمعنی گم شده و طلب نموده شده ست و در شرع عبارت ست از شخصیکه غائب گردد و معلوم نشود حیات آن و نه موت آن و نه مکان آن و هر دو معنی لغوی در مفقود شرعی متحقق ست زیراچه او از اهل خود گم شده ست و اهل او طالب وی اند کذا فی النهایة

مسئله ۱ اگر کسی غائب شد و معلوم نشد حیات آن نه موت آن و نه مکان آن پس باید که قاضی منصوب کند شخصی را تا محافظت مال آنکس نماید و بامور وی پردازد و استیفای حق وی نماید زیراچه قاضی منصوب ست برای شفقت بر حال کسیکه عاجز ست از اقامت مصالح خود و نمیتواند که شفقت نماید بر حال خود و مفقود همچنین ست پس او مانند صبی و مجنون خواهد بود و در نصب نمودن شخصیکه محافظ مال او باشد و بامور وی پردازد شفقت ست بر حال او و باید دانست که آنچه گفته شد که استیفای حق مفقود نماید شخص مذکور که قاضی منصوب نموده ست از ان مراد این ست که قبض نماید آن شخص غلات وی را ف یعنی چیزی که حاصل میشود از خانهٔ وی و زمین وی و متاع وی ه و قبض نماید دین وی را که اقرار آن نماید مدیون آن چه این چیزها از باب محافظت ست و مخاصمت نماید شخص مذکور بجهت دینی که واجب شده باشد بسبب عقد آن شخص و انکار آن می نماید مدیون چه حقوق عقد مذکور عائد میشود بسوی وی که عاقد ست و آن شخص مخاصمت نخواهد کرد بجهت دینی که واجب شده باشد بسبب عقدیکه عاقد آن مفقود مذکور ست و انکار آن می نماید مدیون و نه مخاصمت خواهد کرد بجهت نصیب مفقود که در زمین و متاع ست و آن در دست شخصی ست که انکار آن مینماید زیراچه شخص مذکور نه مالک ست و نه نائب مالک مگر این نیست که او وکیل القبض ست از جانب قاضی و او مالک خصومت نیست باتفاق همه علمای ما رح و اختلاف نیست مگر در وکیل القبض در دین که از جانب مالک باشد ف چه نزد امام ابو حنیفه رح میرسد او را که خصومت نماید و نزد صاحبین رح نمیرسد او را که خصومت نماید

وإذا كان كذلك يتضمن الحكم به قضاء على الغائب وانه لا يجوز الا اذا رآه القاضي وقضى به لانه مجتهد فيه ثم ما كان يُخاف عليه الفساد يبيعه القاضي لانه تعذر عليه حفظ صورته فينظر له بحفظ المعنى ولا يبيع ما لا يُخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن **قال** وينفق على زوجته واولاده من ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الاولاد بل يعم جميع قرابة الولاد والاصل ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء حينئذ يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة وقوله من ماله مراده الدراهم والدنانير لان حقهم في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضي

ص وجه آن این ست که اگر توکیل قاضی خصومت جائز باشد پس او خصومت نماید و مدیون بینه قائم کند برآنکه مفقود مذکور استیفای دین یا ابرا نموده ست از آن و حکم کند قاضی بآن لازم می آید قضا بر غائب و آن جائز نیست لهذا خصومت جائز نخواهد بود و دیگر آنکه وقتیکه قاضی شافعی المذهب بود و اعتقاد داشته باشد باینکه قضا بر غائب جائز ست و او حکم نماید پس درین هنگام جائز ست زیراچه قضا وقتیکه یافته شود در صورت مختلف فیه نافذ میگردد **ف** سوال مختلف فیه دراینجا نفس القضا است پس نفاذ این ست که آن موقوف باشد بر امضای قاضی دیگر جواب مختلف فیه دراینجا نفس القضا نیست بلکه مختلف فیه دراینجا سبب قضا است و آن این ست که بینه بدون خصم آیا حجت ست یا نه و هرگاه قاضی اعتقاد داشته باشد باینکه بینه مذکوره حجت ست و حکم کند بآن نافذ خواهد شد قضای آن **ص** و بعد ازان باید دانست که از مال مفقود چیزیکه دران خوف فساد ست چون تر و جز آن باید که بفروشد آنرا قاضی زیراچه محافظت قاضی دران باعتبار صورت و معنی متعذر ست پس محافظت آن نموده خواهد شد باعتبار معنی و نخواهد فروخت چیزیرا که دران خوف فساد نیست نه برای نفقه نه برای امر دیگر زیراچه قاضی را همین قدر ولایت ست بر غائب که محافظت مال آن نماید پس جائز نخواهد بود او را که ترک محافظت صورت نماید در موضعیکه آن ممکن باشد **مسئله ۲** قاضی را باید که نفقه دهد بر زوجه مفقود و فرزندان وی از مال او و باید دانست که این حکم مقصود نیست بر اولاد مفقود بلکه شامل آنهاست که میان او و میان آنها قرابت ولادت ست چون پدر و جد و جده و پسر پسر وغیره و قاعده این ست که هر شخص که مستحق نفقه باشد در مال مفقود مذکور در حالت حضور وی بغیر حکم قاضی چون فرزندان صغیر و زنان کبیره و جای مانند بازمردان کبیر پس باید که قاضی نفقه دهد آنها را از مال او در حالت غیبت او زیراچه قضا در صورت اعانت ست و هر شخص که مستحق نفقه نباشد در حالت حضور مفقود بغیر قضا چون برادر و خواهر و خال و خاله پس آنها را نفقه ندهد قاضی در حالت غیبت او از مال او زیراچه نفقه در صورت واجب میشود بسبب قضا و قضا بر غائب جائز نیست و آنچه مذکور شد که نفقه دهد قاضی از مال مفقود پس مراد از مال مذکور درهم و دینار ست زیراچه حق آنها در طعام و لباس ست پس وقتیکه طعام و لباس نباشد در مال وی قاضی محتاج خواهد شد بسوی آنکه حکم کند بقیمت آن و قیمت آن درهم و دینار ست و تبر یعنی طلا و نقره غیر مضروب بمنزله درهم و دینار ست در عین حکم چه آن صلاحیت این دارد که قیمت گردانیده شود مانند مضروب و آنچه که مذکور شد حکمی ست که درهم و دینار در دست قاضی باشد

فان كانت وديعة او دينا ينفق عليهم منهما اذا كان المودع والمديون مقرين بالدين والوديعة والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار وان كان احدهما ظاهرا يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح فان دفع المودع بنفسه او من عليه الدين بغير امر القاضي يضمن المودع ولا يبرأ المديون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضي لان القاضي نائب عنه وان كان المودع والمديون جاحدين اصلا او كانا جاحدين الزوجية والنسب لم ينتصب احد من مستحقي النفقة خصما في ذلك لان ما يدعيه للغائب لم يتعين سببا لثبوت حقه وهو النفقة لانها كما تجب في هذا المال تجب في مال آخر للمفقود قال ولا يفرق بينه وبين امرأته وقال مالك رح اذا مضى اربع سنين يفرق القاضي بينه وبين امرأته وتعتد عدة الوفاة ثم تزوج من شاءت لان عمر رض هكذا قضى في الذي استهوته الجن بالمدينة وكفى به اماما ولانه منع حقها بالغيبة فيفرق القاضي بينهما بعد ما يمضي مدة اعتبارا بالايلاء والعنة وبعد هذا الاعتبار اخذ المقدار منهما الاربع من الايلاء والسنين من العنة

و اگر در دست وی نباشد بلکه ودیعت باشد در دست کسی یا دین باشد بر ذمهٔ کسی پس نفقه خواهد داد قاضی ازان درهم و دینار و جنس که مودع و مدیون مقر باشند بودیعت و دین و نکاح و نسب و باید دانست که حاجت اقرار وقتی است که نزد قاضی این همه امور ظاهر نباشد اگر ظاهر باشد پس حاجت اقرار نیست و اگر یک امر ازین ظاهر چون ودیعت و دین و امر دیگر ظاهر نباشد چون نکاح و نسب یا عکس آن چون پس بران شرط است اقرار بچیزیکه ظاهر نیست و همین صحیح است پس اگر مودع یا مدیون خود نفقه دهد بغیر امر قاضی واجب میشود ضمان آن بر مودع و بری نمیشود مدیون از دین زیرا که آنها بمالک نداده اند و نه بنائب او بخلاف وقتیکه نفقه داده باشند آنها بامر قاضی زیرا که قاضی نائب مالک است و بعد ازین اگر مودع و مدیون منکر ودیعت و دین و نکاح و نسب باشند یا منکر نکاح و نسب فقط پس مستحق نفقه خصم آنها نیست در اثبات چیزیکه آنها انکار آن مینمایند زیرا که خصومت مسموع نیست مگر با مالک یا نائب مالک و درین صورت نه خود مالک غائب است و حاضر نیست و مودع و مدیون نائب مالک نیستند حقیقة و نه حکما اما حقیقة پس ظاهر است زیرا که او کسی را وکیل نکرده است و اما حکما پس بجهت آنکه مدعی آنچه دعوی مینماید برای غائب سبب آن متعین نیست برای ثبوت حق وی که نفقه است در مال مذکور زیرا که نفقه چنانچه واجب میشود درین مال همچنین واجب میشود در مال دیگر از اموال مفقود باشد پس مودع و مدیون که مدعا علیهم اند نائب آن نخواهند شد حکما مسئله ۲ قاضی را نمیرسد که تفریق نماید میان مفقود و میان زن وی و گفته است مالک رح که هرگاه بگذرد چهار سال میرسد قاضی را که تفریق نماید میان وی و میان زوجهٔ وی و بعد از تفریق زن مذکوره در عدت نشیند چهار ماه و ده روز که عدت وفات است و بعد ازان نکاح کند هر کرا خواهد زیرا که عمر رض چنین حکم کرده بود در حق شخصیکه برده بود آنرا جن از مدینه و اقتدا بعمر رض کافی است و بجهت آنکه مفقود بسبب غیبت مانع حق زن مذکوره است پس تفریق خواهد کرد قاضی میان آنها بعد از گذشتن مدتی بنابر قیاس آن بر ایلا و عنت یعنی نامردی ف یعنی چنانچه در ایلا طلاق بائن واقع میشود بعد از گذشتن چهار ماه بسبب آنکه شوهر مانع حق وی است همچنین در صورتیکه شوهر نامرد باشد تفریق میکند قاضی بعد از گذشتن مدت یکسال بسبب آنکه شوهر مانع حق وی است همچنین درینجا نیز تفریق خواهد کرد قاضی بسبب آنکه شوهر مانع حق وی است ه و بعد ازان که هرگاه مالک رح قیاس نمود اثر را بر ایلا و عنت پس مقدار مدت آن نیز اخذ نمود از هر دو باینطور که عدد چهار را گرفت از ایلا و عدد سال را گرفت از عنت

عنده بالشك ولنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم في امرأة المفقود انها امرأته حتى يأتيها البيان وقول علي رضي الله عنه فيها هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق خرج بيانا للبيان المذكور في المرفوع ولان النكاح عرف ثبوته والغيبة لا توجب الفرقة والموت في حيز الاحتمال فلا يزال النكاح بالشك وعمر رض رجع الى قول علي رض ولا معتبر بالايلاء لانه كان طلاقا معجلا فاعتبر في الشرع مؤجلا فكان موجبا للفرقة ولا بالعنة لان الغيبة تعقب الاوبة والعنة قلما تنحل بعد استمرارها سنة **قال** واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته قال رض وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وفي ظاهر المذهب يقدر بموت الاقران وفي المروي عن ابي يوسف رح بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشيء والارفق ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة من ذلك الوقت وقسم ماله بين ورثته الموجودين في ذلك الوقت كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي معتبر بالحقيقي ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حيوته معلومة ولا يرث المفقود احدا مات في حال فقده لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح

تا عمل بمشابهت هر دو متحقق گردد و دلیل علمای ما یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده بود در حق زن مفقود که زن مذکور زن وی ست تا آنکه که ظاهر شود بیان و نیز علی رض گفته ست در حق زن مفقود که آن زن مبتلا شده است پس باید که صبر کند تا آنزمان که ظاهر شود موت آن یا طلاق او پس آن در این بیان علی رض تفصیل بیانی ست که در حدیث مذکور الصدر مجمل ست و دوم این ست که ثبوت نکاح معلوم ست و غایب شدن شوهر موجب فرقت نیست و موت آن محتمل است پس نکاح آن زائل نخواهد شد بسبب شک و جواب مالک رح این ست که عمر رض رجوع نموده است بسوی قول علی رض و قیاس آن بر ایلاء و عنت که نموده است مالک رح جائز نیست زیرا چه ایلاء در ایام جاهلیت طلاق معجل بود و بعد از آن شارع آن را طلاق مؤجل گردانیده لهذا ایلا موجب فرقت شد و همچنین قیاس آن بر عنت جائز نیست زیرا چه در صورت غیبت شوهر احتمال است که او باز آید و نامرد باز مرد نمیشود بعد از آنکه تا یکسال مستمر ماند نامردی او ✲ مسئله ۵ ✲ هرگاه یکصد و بیست سال از روز ولادت مفقود بگذرد حکم نموده میشود بموت وی قال رض این ار روایت کرده است حسن رح از ابی حنیفه رح و در ظاهر روایت این ست که تقدیر آن نموده میشود بموت اقران و امثال وی و از ابی یوسف رح مرویست که تقدیر آن بصد سال ست و بعضی از فقها تقدیر آن بنود سال نموده اند و مقتضای قیاس این ست که هیچ تقدیر نموده نشود ف چون صد و نود زیرا چه تقدیر نمودن بعقل و رای جائز نیست و لیکن باید که تقدیر نموده شود بموت اقران و امثال زیرا چه اگر اصلا تقدیر نموده نشود معطل خواهد ماند حکم مفقود ص و مقتضای استحسان این ست که تقدیر نموده شود بنود سال ف زیرا چه این کمترین مقادیر ست و در تفحص نمودن از احوال اقران و امثال حرج ست ص و بعد از آن باید دانست که هرگاه حکم نموده شود بموت مفقود پس باید که در عدت نشیند زن وی از وقت حکم تا مدت چهار ماه و ده روز که عدت وفات ست و قسمت نموده شود مال وی میان وارثان که موجود اند در آن وقت پس چنان شد که مفقود مرده ست در وقت حکم مذکور پس شخصیکه مرده باشد پیش از وقت حکم مذکور وارث آن نخواهد شد چنانکه اگر حیات مفقود معلوم می بود وارث او نمی شد ✲ مسئله ۶ ✲ اگر کسی از اقربای مفقود بمیرد در زمانیکه او مفقود بود پس مفقود وارث آن نمی شود زیرا چه حیات مفقود در آن ایام ثابت ست باستصحاب حال چه حیات او معلوم بود پس آن باقی شمرده می شود تا که خلاف آن ظاهر نشود و استصحاب حجت ضعیف ست صلاحیت این ندارد

حجة فی الاستحقاق فلذلک لو اوصی للمفقود ومات الموصی ثم الاصل انه لو کان مع المفقود وارث لا یحجب به ولکنه ینتقص حقه به یعطی اقل النصیبین ویوقف الباقی وان کان معه وارث یحجب به لا یعطی اصلاً بیانه رجل مات عن ابنتین وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال فی ید الاجنبی وتصادقوا علی فقد الابن وطلبت الابنتان المیراث تعطیان النصف لانه متیقن به ویوقف النصف الآخر ولا یعطی ولد الابن لانهم یحجبون بالمفقود ولو کان حیا فلا یستحقون المیراث بالشک ولا ینزع من ید الاجنبی الا اذا ظهرت منه خیانة ونظیر هذا الحمل فانه توقف له میراث ابن واحد علی ما علیه الفتوی ولو کان معه وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطی کل نصیبه وان کان ممن تسقط بالحمل لا یعطی وان کان

که حجت شود برای استحقاق ف یعنی برای اثبات چیزیکه ثابت نیست اگرچه حجت ست برای دفع یعنی القای چیزیکه ثابت ست و آنچه مذکور شد که مفقود وارث آن نمی شود بلکه موقوف داشته میشود زیراچه حیات آن محتمل ست این کفایت میکند برای توقیف پس اگر ظاهر شود حیات او یا دخواهد رسید و اگر حیات او ظاهر نشود تا آنزمان که بگذرد نود سال این نصیب او که موقوف بود داده خواهد شد بکسانیکه وارث صاحب مال بودند در وقت موت او چنانچه گذشت ع و همچنین اگر وصیت نماید شخصی برای مفقود و بمیرد وصیت کننده پس این وصیت صحیح نیست بلکه موقوف داشته میشود ف زیراچه وصیت اخت میراث ست ع و بعد ازان باید دانست که قاعده این ست که اگر باشد با مفقود وارثی که محجوب نمیشود و آن وارث بسبب آن مفقود ولیکن ناقص میشود حق وی بسبب مفقود مذکور پس داده می شود بوارث مذکور چیزیکه کمتر است میان هردو نصیب و باقی موقوف داشته میشود و اگر باشد با مفقود وارثی که محجوب میشود بسبب آن مفقود پس چیزی داده نمیشود بوارث مذکور بلکه موقوف داشته میشود جمیع نصیب وی و مثالش این ست که شخصی فوت شد و گذاشت دو دختر و یک پسر را که مفقود ست و یک پسر پسر را و دختر پسر را و متروکه میت در قبضه اجنبی ست و ورثه مرقومه و اجنبی مذکور همه متفق اند برانیکه پسر میت مفقود ست و هر دو دختران مذکوران طلب مینمایند میراث خود را پس داده میشود بآنها نصف متروکه چه اینقدر حصه آنها یقینی ست و نصف دیگر که حصه مفقود ست موقوف داشته میشود و هیچ چیز داده نمیشود بفرزندان پسر زیراچه آنها محجوب میشوند بسبب مفقود و اگر او زنده باشد پس آنها مستحق میراث نخواهند شد بسبب شک و نصف باقی مذکور که نصیب مفقود ست گرفته نمیشود از دست اجنبی مذکور مگر وقتیکه خیانت ظاهر شود از وی و نظیر مسئله مفقود مسئله حمل ست زیراچه موقوف داشته میشود برای حمل میراث یک پسر بنابر روایتی که بران فتوی ست و اگر باشد با وجود حمل وارث دیگر که محجوب و ساقط نمیشود در هیچ حالت و متغیر سهم نگردد نصیب او بسبب حمل پس داده می شود باو جمیع نصیب وی و اگر چنان وارث باشد که ساقط می شود بسبب حمل پس چیزی داده نمی شود باو ف چنانچه شخصی بمیرد و بگذارد خواهر مادری را و زن حامل را پس چیزی داده نمی شود بخواهر مادری چه او ساقط می شود بسبب فرزند خواه مذکر باشد آن فرزند یا مؤنث ع و اگر چنان وارث باشد

بتشديد بعض الالفاظ للتيقن به كما في المغني وقد شرحناه في كفاية المنتهي باتم من هذا

كتاب الشركة

الشركة جائزة لانه صلى الله عليه وسلم بعث والناس يتعاملون بها فقررهم عليه قال الشركة ضربان شركة املاك وشركة عقود فشركة الاملاك العين يرثها رجلان او يشتريانها فلا يجوز لاحدهما ان يتصرف في نصيب الآخر الا باذنه وكل واحد منهما في نصيب صاحبه كالاجنبي وهذه الشركة تتحقق في غير المذكور في الكتاب كما اذا اتهب رجلان عينا او ملكاها بالاستيلاء او اختلط مالهما من غير صنع احدهما او بخلطهما خلطا يمنع التمييز رأسا او الا بحرج ويجوز بيع احدهما نصيبه من شريكه في جميع الصور ومن غير شريكه بغير اذنه الا في صورة الخلط والاختلاط فانه لا يجوز الا باذنه وقد بينا الفرق في كفاية المنتهي والضرب الثاني شركة العقود وركنها

که متغیر میشود نصیب وی بسبب حمل پس داده میشود چیزیکه کمتر است میان دو نصیب وی زیرا که آن کمتر یقینی است چنانچه در مفقود ف مثالش این است که شخصی فوت شد و گذاشت زن حامل را و مادر را که مقرر است بحمل پس او میشود دختر یا مذکور ثمن بهاده سدس زیرا چه اگر حمل زنده متولد شود و پسر باشد ثمن داده شد و سدس اگر زنده متولد نشود پس پسر زن ربع دهانیده شد لیکن ام دهد خواهد شد تا ثمن و سدس چه این تیقنی است کذا فی النهایة والله اعلم ص

کتاب الشرکت

ف واین در لغت عبارت است از اختلاط دو نصیب یا زیاده باطوری که ممتاز نشود یکی از دیگری بعد از آن اطلاق نموده میشود نام شرکت بر عقد اگرچه اختلاط دو نصیب یافته نشود زیرا چه عقد سبب اختلاط است و در شریعت عبارت است از اختصاص دو شخص یا زیاده در محل واحد کذا فی النهایة ص مسئله ۱ شرکت جائز است زیرا چه در زمان پیغمبر صلعم مردمان عمل شرکت مینمودند پس پیغمبر صلعم ثابت داشت آنها را بران مسئله ۲ شرکت دو قسم است یکی شرکت ملک دوم شرکت عقد اما شرکت ملک عبارت است از اینکه مالک یک عین شوند دو کس یا زیاده ف واین دو نوع است یکی اختیاری ص باینطور که خرید نمایند دو کس یک عین معین را یا هبه نموده شود بهردو آنها قبول نمایند آنرا یا وصیت نموده شود برای هردو وقبول نمایند آنها یا هردو غالب شوند بر یک شئ معین در دار حرب یا هردو خلط نمایند مال خود را باینطور که متعذر باشد تمیز میان آن هردو ف چون خلط گندم بگندم ص یا دشوار باشد تمیز میان آن ف چون خلط گندم بجو ص ودوم جبری است یعنی غیر اختیاری باینطور که مختلط شد مال دو کس بغیر آنکه خلط نماید آنرا یکی متعذر باشد تمیز میان آن یا دشوار ص یا دو کس وارث مال شوند ف پس نمیرسد یک شریک را که تصرف نماید در نصیب دیگر مگر باذن وی وهر واحد از آنها مانند اجنبی است در نصیب دیگری ص وجائز است یک شریک را که بفروشد نصیب خود را از شریک دیگر در جمیع این صورتها ونیز جائز است که بفروشد نصیب خود را بدست غیر شریک بغیر اذن وی مگر در صورت خلط واختلاط پس درین دو صورت جائز نیست که بفروشد نصیب خود را بدست غیر شریک مگر باذن شریک وفرق آن مذکور است در کفایة المنتهی واما شرکت عقد پس رکن آن ف اعنی ایجاب آن

الایجاب والقبول وهو ان یقول احدهما شارکتك فی کذا وکذا ویقول الاخر قبلت وشرطها ان یکون التصرف المعقود علیه عقد
الشرکة قابلا للوکالة لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکا بینهما فیتحقق حکمه المطلوب منه ثم هی اربعة اوجه مفاوضة
وعنان وشرکة الصنائع وشرکة الوجوه فاما شرکة المفاوضة فهی ان یشترك الرجلان فیتساویا فی مالهما وتصرفهما
ودینهما لانها شرکة عامة فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منهما امر الشرکة الی صاحبه علی الاطلاق اذ هی من المساواة
قال قائلهم لا یصلح الناس فوضی لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا ای متساوین فلابد من تحقیق المساواة ابتداء و
انتهاء وذلك فی المال والمراد به ما تصح الشرکة فیه ولا یعتبر التفاضل فیما لا یصح الشرکة فیه وکذا فی التصرف لانه لو ملك
احدهما تصرفا لا یملکه الاخر لفات التساوی وکذلك فی الدین لما نبین ان شاء الله تعالی وهذه الشرکة جائزة عندنا
استحسانا وفی القیاس لا تجوز وهو قول الشافعی رح وقال مالك رح لا اعرف ما المفاوضة وجه القیاس انها تضمنت الوکالة بمجهول
الجنس والکفالة بمجهول وکل ذلك بانفراده فاسد وجه الاستحسان قوله صلی الله علیه وسلم فاوضوا فانه اعظم للبرکة وکذا الناس یعاملونها
من غیر نکیر وبه یترك القیاس والجهالة متحملة تبعا کما فی المضاربة ولا تنعقد الا بلفظة المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام

ص ایجاب وقبول ست بانیطور که بگوید یکی شریک گردانیدم ترا در چنین وچنین وبگوید دیگر قبول نمودم وشرط عقد شرکت این ست که متحقق شود
تصرفیکه عقد شرکت بران نموده ست باید که قابل وکالت باشد تا مشترک باشد میان آن هردو وانچه حاصل شود بسبب تصرف مذکور پس
خواهد شد حکم آن که مقصود ست ف وآن این ست که مملوک هردو شود ص وبعد ازان باید دانست که شرکت بر چهار گونه ست شرکت مفاوضه
وشرکت عنان وشرکت صنائع وشرکت وجوه اما شرکت مفاوضه پس آن عبارت ست ازینکه شریک شوند دو کس که مساوی باشند در مال
وتصرف ودین زیرا چه شرکت مفاوضه شرکت عام ست در جمیع تجارت که تفویض می نماید هر واحد از دو عاقد امر شرکت را بدیگرے
علی سبیل الاطلاق چه معنی مفاوضه در لغت مساوات ست چنانچه لفظ فوضی در بعض شعر بمعنی مساوات آمده ست وترجمه آن شعر این ست
که صلاحیت نپذیرد حال مردم تا برابر باشند خالی از سردار ودر مقدار یکسان همه گر سروری نبود در ایشان چون گروه جاهلان بسر مهتری
برآورند دیگر دیدند سر پس ضرورست که یافته شود مساوات ابتداءً وانتهاءً در مال یعنی در راس مال شرکت چون درهم ودینار ومعتبر نیست
زیادتی در غیر راس مال شرکت چون رخت ومتاع وزمین ودین وهمچنین ضرورست مساوات در تصرف زیرا چه اگر یک شریک مالک
یک تصرف باشد نه دیگر پس مساوات باقی نخواهد ماند وهمچنین ضرورست مساوات در دین ومذهب بنابر وجهیکه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی
وباید دانست که شرکت مفاوضه جائزست از روی استحسان واز روی قیاس جائز نیست واین یک قول شافعی رح است وگفته است
مالک رح که ما نمی شناسیم که مفاوضه چه چیزست ووجه قیاس این ست که شرکت مفاوضه مشتمل ست بر وکالت بچیزیکه جنس آن مجهول است
وبر کفالت برای مجهول واین هر واحد بانفراده جائز نیست ف پس وقتیکه هر دو مجتمع شود بطریق اولی جائز نخواهد شد ص ووجه استحسان
این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که عقد مفاوضه نمائید زیرا چه دران برکت عظیم ست وهمچنین مردمان معامله مفاوضه می نمودند وکسی انکار آن
نکرد ولهذا ترک نموده شد قیاس وجهالت در عقد مذکور جائزست بتبعیت غیر ف اعنی بتبعیت مساوات چنانچه عقد مضاربت مشتمل ست بر
توکیل برای مجهول الجنس وآن جائز نیست ودر صورت عقد مضاربت جائزست بتبعیت عقد همچنین اینجا نیز ص مسئله عقد
مفاوضه منعقد نمیشود مگر بلفظ مفاوضه ف بانیطور که گویند ما شریک شدیم بشرکت مفاوضه ص زیرا چه شرائط آن بعوام معلوم نیست

حتی لو بینا جمیع ما تقتضیه یجوز لان المعتبر هو المعنی قال فیجوز بین الحرین المسلمین او الذمیین لتحقق التساوی وان کان احدهما کتابیا والآخر مجوسیا یجوز ایضا لما قلنا ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی والبالغ لانعدام المساواة لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالة والمملوک لا یملک واحدا منهما الا باذن المولی والصبی لا یملک الکفالة ولا یملک التصرف الا باذن الولی قال ولا بین المسلم والکافر وهذا قول ابی حنیفة رح ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یجوز للتساوی بینهما فی الوکالة والکفالة ولا معتبر بزیادة تصرف یملکه احدهما کالمفاوضة بین الشفعوی والحنفی فانها جائزة وتتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیة الا انه یکره لان الذمی لا یهتدی الی الجائز من العقود ولهما انه لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال خمورا او خنازیر صح ولو اشتراها مسلم لا یصح ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحة الکفالة

حتی اگر عقد مذکور نمایند و جمیع شرائط آنرا بیان کنند جائز ست اگرچه لفظ مفاوضت مذکور نکنند زیراچه معتبر معنی ست نه لفظ ✽ مسئله ۴ ✽
جائز ست عقد مفاوضت میان دو شخص که سر گرفته‌اند خواه آن هر دو مسلمان باشند یا هر دو ذمی زیراچه مساوات میان آنها متحقق ست و
اگر یکی از ایشان ذمی کتابی باشد و دیگری مجوسی پس درین صورت نیز عقد مذکور جائز ست ف زیراچه کفر ملت واحد ست پس مساوات درین
یافته میشود درین صورت ص همه آنها در ذمی بودن مساوی اند ✽ مسئله ✽ جائز نیست میان آزاد و بنده و نه میان صغیر و کبیر چه مساوات
یافته نمیشود زیراچه بالغ مالک تصرف و کفالت ست و بنده مالک هیچ یکی از ان نیست مگر باذن خواجه و صغیر مالک کفالت نیست اصلا و مالک
تصرف نیست مگر باذن ولی ✽ مسئله ۵ ✽ جائز نیست عقد مفاوضت میان مسلمان و کافر نزد ابوحنیفه و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح
که جائز ست زیراچه یافته می شود مساوات میان آنها در وکالت و کفالت ف زیراچه چنانچه صحیح ست مسلمان را که وکیل و کفیل شود همچنین
جائز ست کافر را نیز ص و اما تصرف زائد در بعض امور که یکی را جائز ست نه دیگر را ف چون تصرف در خمر و خنزیر مثلا ص پس آن معتبر نیست
چنانچه معتبر نیست وقتیکه عقد مفاوضه نمایند شافعی المذهب و حنفی المذهب چه آن جائز ست با وجودیکه جائز ست شافعی المذهب را که تصرف
نماید در متروک التسمیه عمدا چه آن نزد شافعی رح جائز ست و حنفی المذهب را تصرف در آن جائز نیست زیراچه آن حرام ست نزد ابوحنیفه رح ولیکن
عقد مذکور میان مسلمان و ذمی مکروه ست نزد او رح بجهت آنکه ذمی ابا است که عقد غیر جائز را عمل می آرد پس مسلمان بسبب آن در حرام
می افتد و دلیل ابوحنیفه و محمد رح این ست که آن هر دو در تصرف مساوی نیستند زیراچه اگر ذمی خرید نماید خمر و خنزیر برای راس المال صحیح ست و اگر خرید کند
آنرا مسلمان صحیح نیست پس آن هر دو در تصرف مساوی نیستند ف و جواب ابی یوسف رح این ست که مساوات میان حنفی و شافعی ثابت ست
حکما اگرچه حقیقة ثابت نیست زیراچه حجت قائم ست بر اینکه متروک التسمیه عمدا مال متقوم نیست پس حنفی و شافعی هر دو در تصرف در آن جائز نخواهد بود
بسبب آنکه ولایت الزام ثابت ست پس مساوات متحقق خواهد شد میان آنها در حال تصرف حکما و اما ذمی پس بر او ولایت الزام ثابت نیست
زیراچه ما مامور یم که بگذاریم آنها را با اعتقاد آنها پس مساوات میان مسلم و ذمی ثابت نخواهد شد در تصرف ص ✽ مسئله ۶ ✽ جائز نیست عقد مفاوضت
میان دو بنده و نه میان دو صغیر و نه میان دو مکاتب زیراچه بنای عقد مفاوضه بر این ست که هر واحد از شریک کفیل دیگری شود و کفالت اینها صحیح نیست

فكل موضع لم تصح المفاوضة لفقد شرطها ولا يشترط ذلك في العنان كان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ هو قد يكون خاصا وقد يكون عاما **قال** وتنعقد على الوكالة والكفالة اما الوكالة فلتحقق المقصود وهو الشركة في المال على ما بيناه واما الكفالة فلتحقق المساواة فيما هو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبة نحوهما جميعا **قال** وما يشتريه كل واحد منهما يكون على الشركة الا طعام اهله وكسوتهم وكذا كسوته وكذا الادام لان مقتضى العقد المساواة وكل واحد منهما قائم مقام صاحبه في التصرف وكان شراء احدهما كشرائهما الا ما استثناه في الكتاب وهو استحسان لانه مستثنى عن المفاوضة للضرورة فان الحاجة الراتبة معلومة الوقوع ولا يمكن ايجابه على صاحبه ولا الصرف من ماله ولا بد من الشراء فيختص به ضرورة والقياس ان يكون على الشركة لما بينا وللبائع ان ياخذ بالثمن ايهما شاء المشتري بالاصالة وصاحبه بالكفالة ويرجع الكفيل على المشتري بحصته مما ادى لانه قضى دينا عليه من مال مشترك بينهما **قال** وما يلزم كل واحد منهما من الديون بدلا عما يصح فيه الاشتراك فالآخر ضامن له تحقيقا للمساواة فمما يصح فيه الاشتراك الشراء والبيع والاستيجار ومن القسم الآخر الجناية والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقة **قال** ولو كفل احدهما بمال عن اجنبي لزم صاحبه عند ابي حنيفة رح وقالا لا يلزمه لانه تبرع

وبايد دانست که در هر موضعيکه عقد مفاوضه صحيح نباشد بسبب نيافتن شرط آن وشرط مذکور شرط عقد عنان نباشد پس عقد مفاوضه درين صورت عقد عنان ميگردد بسبب يافتن شرائط عنان زيراچه شرکت عنان گاهی خاص ميشود وگاهی عام ست بخلاف مفاوضه که آن نيست مگر عام ص **مسئله ۷** عقد مفاوضه مشتمل ست بر معنی وکالت وکفالت هر دو اما اشتمال آن بر معنی وکالت پس بجهت آن ست که اگر هر واحد وکيل ديگر نباشد فوت ميشود مقصود که شرکت در مال ست چنانچه سابق مذکور شد واما اشتمال آن بر معنی کفالت پس بجهت آنست که اگر هر واحد کفيل ديگر نباشد فوت می شود مساوات در چيزيکه آن از لوازم تجارت ست چون مطالبهٔ ثمن مبيع از هر دو **مسئله ۸** آنچه خريد نمايد آنرا هر واحد از دو شريک مفاوضه پس آن مشترک ست ميان آن هر دو مگر طعام وکسوت او واهل وعيال او همچنين نانخورش بجهت آنکه مقتضای عقد مذکور اين ست که مساوی باشند آن هر دو وهر واحد از هما قائم مقام ديگر ست در تصرف پس شرای يکی از انها مانند شرای هر دو ست مگر چيزها که استثنا نموده شد واين از روی استحسان ست زيراچه آن چيزها مستثنی ست از عقد مفاوضه برای ضرورت بجهت آنکه هميشه بآن حاجت ست وممکن نيست که واجب گردانيده شود حاجت يکی بر ديگر ونيز ممکن نيست که صرف نمايد يکی در حاجت خود مال ديگر را وشرای آن چيزها ضرور ست پس آن ضرورت مختص خواهد شد بطعام وغيره اشيای مذکوره بخريد کننده آن ومقتضای قياس اين ست که اين چيزها نيز مشترک باشد ميان آن هر دو بنا بر آنچه مذکور شد **ف** که مقتضای عقد مفاوضه مساوات ست ص وليکن بائع طعام وکسوت مذکور را ميرسد که بگيرد بهای آنرا از هرکدام از ان دو شريک که خواهد اما از مشتری پس ظاهر ست بجهت آنکه او خريده ست واصيل ست واما از شريک ديگر پس بجهت آنکه او کفيل مشتری مذکور ست وبعد از ان هر چه خواهد داد شريک ديگر ببائع خواهد گرفت نصف آنرا از مشتری بجهت آنکه او ادا نموده ست دين مشتری را از ماليکه مشترک بود ميان آن هر دو **مسئله ۹** آنچه واجب شود دين بر ذمه يکی از دو شريک مفاوضه بعوض چيزيکه اشتراک دران صحيح ست پس شريک ديگر ضامن آن ست تا مساوات متحقق شود ومنجمله چيزيکه اشتراک دران صحيح ست شرا ست وبيع واجاره گرفتن ومنجمله چيزيکه اشتراک صحيح نيست دران جنايت ست ونکاح وخلع وصلح از خون عمد وصلح از نفقه **مسئله ۱۰** اگر شريک مفاوضت کفيل بمال شود از جانب اجنبی برای کسی پس آن مال واجب شود بر شريک ديگر نيز نزد ابوحنيفه رح وگفته اند صاحبين رح که واجب نمی شود بر شريک ديگر زيراچه عقد کفالت تبرع ست

ولهذا لا يصح من الصبي والعبد المأذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث وصار كالاقراض والكفالة بالنفس ولابي حنيفة رح انه تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء لانه يستوجب الضمان بما يؤدي على المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء تتضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم تصح ممن ذكره ويصح من الثلث من المريض بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء وانتهاء واما الاقراض فعن ابي حنيفة رح انه يلزم صاحبه ولو سلم فهو اعارة فيكون لمثلها حكم عينها لا حكم البدل حتى لا يصح فيه الاجل فلا يتحقق معاوضة ولو كانت بغير امره لم تلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المفاوضة ومطلق الجواب في الكتاب محمول على المقيد وضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابي حنيفة رحمه الله لانه معاوضة انتهاء **قال** فان ورث احدهما

ولهذا عقد کفالت صحیح نیست از صغیر و بندهٔ ماذون و مکاتب و لهذا اگر عقد کفالت نماید مریض صحیح میشود از ثلث مال و هرگاه ثابت شد که عقد کفالت تبرع ست پس آن مانند دادن قرض و مانند حاضر ضامنی خواهد بود **ف** یعنی یکی از دو شریک مفاوضت اگر قرض دهد باجنبی از مال مشترک لازم نمیشود بر دیگر حتی که حق گرفتن آن از مقروض مر قرض دهنده راست فقط بجهت آنکه قرض دادن تبرع ست و همچنین اگر حاضر ضامن شود یکی از دو شریک مفاوضت برای احضار مطالبه نمود لازم نمیشود از شریک دیگر پس همچنین درینجا نیز **ص** و دلیل ابوحنیفه رح این ست که عقد کفالت بمال تبرع ست در ابتدا و معاوضه ست در حالت بقا زیرا چه بسبب عقد مذکور کفیل مذکور میگیرد از مکفول عنه آنچه میدهد بر آن وقتیکه کفالت بامر مکفول عنه باشد پس عقد مفاوضت متضمن ست آنرا باعتبار حالت بقا و کلام در حالت بقاست زیراچه ما میگوئیم که لازم می آید بر شریک وی بعد از آنکه لازم شود بر وی و آنچه صاحبین رح گفته اند که عقد کفالت تبرع ست و لهذا صحیح نیست عقد کفالت از صغیر و بندهٔ ماذون و مکاتب پس آنرا شامل نخواهد بود عقد مفاوضت پس جواب آن این ست که عقد کفالت از اینها صحیح نیست باعتبار ابتدا و لازم نمیشود بر شریک دیگر بسبب کفالت مگر در حالت بقای آن پس کفالت باعتبار حالت بقا خواهد بود از باب تجارت و آنرا شامل ست عقد مفاوضت و همچنین اگر عقد کفالت نماید مریض صحیح میشود از ثلث مال باعتبار ابتدا پس عقد کفالت بمال باعتبار بقا تبرع نیست بخلاف حاضر ضامنی زیراچه آن تبرع ست در ابتدا و انتها **ف** پس قیاس عقد کفالت بمال بر حاضر ضامنی صحیح نخواهد بود **ص** و آنچه صاحبین رح گفته اند که یکی از دو شریک مفاوضت اگر قرض دهد باجنبی از مال مشترک لازم نمیشود بر دیگر بجهت آنکه دادن قرض تبرع ست پس این مسلم نیست زیراچه مرویست از ابوحنیفه رح که لازم میشود بر شریک دیگر و اگر مسلم داشته شود که لازم نمیشود بر شریک دیگر نزد ابوحنیفه رح پس جوابش این ست که از انجا یعنی دادن قرض بمنزلهٔ اعارت ست پس مالیکه میدهد بمقروض مقرض میدهد گویا آن مال همان مال ست که قرض گرفته بود و آن مال نه عوض آن ست لهذا میعاد در آن صحیح نیست پس در اقراض معنی معاوضه متحقق نمیشود و در نهایه که مذکور شد رقم ست که کفالت بمال بامر مکفول عنه باشد و اگر بغیر امر مکفول عنه باشد لازم نمیشود بر شریک دیگر در روایت صحیح از ابوحنیفه رح زیراچه درین کفالت معنی معاوضه یافته نمیشود در حالت بقا و باید دانست که ضمان غصب و ضمان استهلاک بمنزلهٔ کفالت بمال ست نزد ابوحنیفه رح زیراچه آن معاوضه ست انتها **مسئله** - اگر یکی از دو شریک مفاوضت بطریق ارث یابد

ما لا يصح فيه الشركة او وهب له ووصل الى يده بطلت المفاوضة وصارت عنانا لفوات المساواة فيما يصلح راس المال اذ هي شرط فيه ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر لا يشاركه فيما اصابه لانعدام السبب في حقه الا انها تنقلب عنانا للامكان فان المساواة ليس بشرط فيه ولدوامه حكم الابتداء لكونه غير لازم فان ورث احدهما عرضا فهو له ولا تفسد المفاوضة وكذا العقار لانه لا يصح فيه الشركة فلا يشترط المساواة فيه

فصل ولا ينعقد الشركة الا بالدراهم والدنانير والفلوس النافقة وقال مالك رح يجوز بالعروض والمكيل والموزون اذا كان الجنس واحدا لانها عقدت على راس مال معلوم فاشبه النقود بخلاف المضاربة لان القياس يأباها لما فيها من ربح ما لم يضمن فيقتصر على مورد الشرع ولنا انه يؤدي الى ربح ما لم يضمن لانه اذا باع كل واحد منهما راس ماله وتفاضل الثمنان فما يستحقه احدهما من الزيادة في مال صاحبه ربح ما لم يملك وما لم يضمن بخلاف الدراهم والدنانير لان ثمن ما يشتريه

مالیکه دران شرکت صحیح ست یا کسی هبه نماید باو چنین مال را و او قبض نماید آنرا پس باطل میشود عقد مفاوضت و میگردد شرکت عنان بجهت آنکه مساوات در مالیکه صلاحیت راس مال دارد شرط ست ابتدا و بقاء و آن یافته نمی شود بجهت آنکه شریک دیگر در مال موروثه یا موهوبه شریک آن نمیشود زیراچه سبب شرکت یافته نشده است در حق وی ولیکن شرکت مفاوضت منقلب شرکت عنان میگردد بجهت آنکه شرکت عنان ممکن ست زیراچه مساوات شرط نیست در شرکت عنان و شرط است در مفاوضت پس مفاوضت باقی نخواهد ماند زیراچه شرکت مفاوضت لازم نیست و عقدیکه لازم نباشد حکم دوام آن حکم ابتدای آن واحدست پس زیادتی در راس مال در حالت دوام مانند زیادتی ست در حالت ابتدا و زیادتی مال مذکور در حالت ابتدای شرکت مفاوضت مانع انعقاد آن ست پس همچنین زیادتی آن مال در حالت دوام مانع آن خواهد بود و لهذا شرکت مفاوضت باقی نخواهد بود و اگر یکی از دو شریک مفاوضت وارث رخت و متاع شود پس آن نیز مملوک وی ست فقط و عقد مفاوضت باطل نمیشود و همچنین حکم ست اگر وارث زمین شود زیراچه این چیزها صلاحیت راس مال ندارد پس مساوات دران لازم نیست والله اعلم

فصل مسئله ا شرکت مفاوضت و عنان که در مال باشد منعقد نمیشود مگر بدراهم یا دینار یا فلوس رائجه و گفته است مالک رح که جائز ست شرکت مذکوره برخت و متاع و کیل و موزون نیز وقتیکه جنس واحد باشد زیراچه شرکت مذکوره منعقد شده است بر راس مال که معلوم ست پس آن مانند نقد خواهد بود بخلاف عقد مضاربت که آن مختص ست بدرهم و دینار زیراچه جواز آن خلاف قیاس ست چه حاصل میشود دران ربح مال غیر مضمون بجهت آنکه ضمان مال مضاربت لازم نمی آید بر مضارب و پیغمبر صلعم نهی فرموده است از ربح غیر مضمون پس عقد مذکور تجاوز نخواهد کرد از آنچه جواز آن معلوم شده است بشرع و آنچه معلوم شده است جواز مضاربت دران بشرع درهم و دینارست فقط و دلیل علمای ما رح یکی این ست که اگر جائز داشته شود عقد مفاوضت و عنان بغیر و جنانچه میگوید آنرا مالک رح لازم می آید در صورت ربح مال غیر مضمون زیراچه هرگاه بفروشد هر واحد از شریک مفاوضت مال خود را که رخت ست و زائد شود بهای رخت یکی بر بهای رخت دیگری پس واجب خواهد شد برای شریک دیگر ربح زائد در مال شریک اول و آن ربح مال غیر مضمون ست و غیر مملوک ست زیراچه درین هنگام عقد متعلق می شود برخت بمثل آن که آن عین باشد و رخت امانت ست در دست هر واحد پس ربح مال غیر مضمون لازم می آید بخلاف دراهم و دینار زیراچه آنچه خریدی کند

۱ فی ذمته اذ هی لا یتعین فکان ربح ما لم یضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدهما ماله علی ان یکون الآخر شریکا فی ثمنه لا یجوز وشراء احدهما شیئا بماله علی ان یکون المبیع بینه وبین غیره جائز واما الفلوس النافقة فلانها تروج رواج الاثمان فالتحقت بها قالوا هذا قول محمد رحمه الله لانها ملحقة بالنقود عنده حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز بیع اثنین بواحد باعیانها علی ما عرف اما عند ابی حنیفة رحمه الله وابی یوسف رحمه الله لا یجوز الشرکة والمضاربة بها لان ثمنیتها تتبدل ساعة فساعة وتصیر سلعا وروی عن ابی یوسف رحمه الله مثل قول محمد رحمه الله والاول اقیس واظهر وعن ابی حنیفة رحمه الله صحة المضاربة بها **قال** ولا یجوز الشرکة بما سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرة فتصح الشرکة بهما هکذا ذکر فی الکتاب وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضة بمثاقیل ذهب او فضة ومراده التبر فعلی هذه الروایة التبر سلعة یتعین بالتعیین فلا یصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرة لا تتعین حتی لا ینفسخ العقد بهلاکه قبل التسلیم فعلی تلک الروایة یصلح راس المال فیهما

هر واحد از راس مال که درهم و دینار است متعلق نمیشود و شرای آن بعین راس مال **ف** بلکه متعلق میشود بمثل آن که دین است بر ذمه چه بهای چیزیکه خرید نموده است دین میشود بر ذمه و هرگاه متعلق گشت شرا بمثل راس مال که دین است بر ذمه و مطالبه آن نموده میشود از شریک دیگر نیز چه عقد مفاوضت متضمن کفالت است پس ضمان آن واجب میشود بر شریک دیگر پس ربح مال غیر مضمون لازم نمی آید چه آن **ص** ربح مال مضمون است و دوم این است که اول تصرفیکه نموده میشود در رخت و متاع بیع آن است و اول تصرفیکه نموده می شود در نقود خریدن است بآن و فروختن کسی مال خود را باین شرط که دیگری شریک باشد در بهای آن جائز نیست **ف** چه این تملیک دین است بغیر مدیون و آن جائز نیست **ص** و خرید نمودن او چیزی را بمال خود باین شرط که آن چیز مشترک باشد میان او و میان غیر او جائز است **ف** چه این تملیک عین است بتملیک دین **ص** واما فلوس رائجه پس آن ملحق است بدرهم و دینار زیرا چه آن مروج است مانند درهم و دینار و این قول محمد رح است زیرا چه فلوس نزد وی ملحق بدرهم و دینار نزد وی رح حتی که فلوس متعین نمیشود بسبب تعیین **ف** لهذا اگر خرید کند کسی چیزی را بالفلوس معین میرسد او را که بدهد بجای آن فلوس دیگر **ص** و جائز نیست که فروخته شود دو فلوس معین بعوض یک فلوس بنا بر آنچه مقرر است و نزد شیخین رح جائز نیست شرکت و مضاربت بفلوس اگرچه مروج باشد زیرا چه ثمنیت آن متبدل میشود ساعت بساعت و میگردد رخت و متاع و از ابی یوسف رح مثل قول محمد رح نیز مروی است ولیکن قول اول ظاهر است و نیز مروی است از ابی حنیفه رح که عقد مضاربت بفلوس مروجه جائز است نه مفاوضت پس باید دانست که شرکت مفاوضت جائز نیست بما سوای دراهم و دینار و فلوس مروجه چنانچه مذکور شد ولیکن اگر استعمال طلا و نقره غیر مضروب در شهر مروج و متعارف باشد پس درین هنگام شرکت مفاوضت جائز است باین هر دو همچنین مذکور است در قدوری و مذکور است در جامع صغیر که شرکت مفاوضت جائز نیست بطلا و نقره غیر مضروب و مانند کالا است و متعین میشود بتعیین و قابل این نیست که راس مال شود در عقد مضاربت و شرکت و مذکور است در کتاب الصرف از مبسوط که نقره متعین نمیشود بتعیین حتی که فسخ نمیشود عقد بیع بسبب هلاک آن پیش از تسلیم **ف** یعنی اگر شخصے خرید کند چیزی را به نقره غیر مضروب که معین باشد و هلاک شود پیش از تسلیم پس عقد بیع فسخ نمی شود زیرا چه آن متعین نمیشود بسبب تعیین **ص** و هرگاه چنین شد پس بنا بر آن روایت نقره غیر مضروب صلاحیت این دارد که راس مال گردد در عقد مضاربت و شرکت

وهذا لما عرف انهما خلقا ثمنين فى الاصل الا ان الاول اصح لانهما وان خلقت للتجارة فى الاصل لكن الثمنية تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلك لا يصرف الى شئ آخر ظاهرا الا ان يجرى التعامل باستعمالهما ثمنا فينزل التعامل بمنزلة الضرب فيكون ثمنا ويصلح راس المال ثم قوله ولا يجوز بما سوى ذلك يتناول المكيل والموزون والعددى المتقارب ولا خلاف فيه بيننا قبل الخلط ولكل واحد منهما ربح متاعه وعليه وضيعته وان خلطا ثم اشتركا فكذلك فى قول ابى يوسف رح والشركة شركة ملك لا شركة عقد وعند محمد رح تصح شركة العقد وثمرة الاختلاف تظهر عند التساوى فى المالين واشتراط التفاضل فى الربح فظاهر الرواية ما قاله ابو يوسف رح لانه تتعين بالتعيين بعد الخلط كما يتعين قبله ولمحمد رح انها ثمن من وجه حتى جاز البيع بها دينا فى الذمة وبيع من حيث انه يتعين بالتعيين فعملنا بالشبهين بالاضافة الى الحالين بخلاف العروض لانها ليست ثمنا بحال ولو اختلفا جنسا كالحنطة والشعير والزيت والسمن فخلطا لا ينعقد الشركة بها بالاتفاق والفرق لمحمد رح ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال

ووجه آن این ست که خلقت طلا و نقره برای ثمنیت ست در اصل ولیکن روایت جامع صغیر اصح ست زیرا چه خلقت طلا و نقره اگرچه برای تجارت ست در اصل ولیکن ثمنیت آن موصوف ست بر ضرب مخصوص بجهت آنکه هرگاه مضروب باشد و ظاهر اصرف نموده نمیشود در امور دیگر **ف** چون ساختن انگشتر و آوند و جز آن پس طلا و نقره غیر مضروب ثمن نخواهد شد **ص** مگر وقتیکه استعمال آن در ثمن متعارف باشد چه درینصورت بسبب تعارف استعمال بمنزله مضروب میگردد پس آن ثمن خواهد شد و قابل راس مال خواهد بود و بعد ازان باید دانست که آنچه مذکور شد که شرکت مفاوضت جائز نیست بما سوای درهم و دینار و فلوس مروجه شامل است مکیل و موزون عددی متقارب را و در عدم جواز شرکت مفاوضت باین چیزها هیچ اختلاف نیست میان علمای ما رح وقتیکه عقد شرکت پیش از خلط باشد و درینصورت اگر کسے شرکت مفاوضت نماید باین چیزها پس آن جائز نیست و میرسد بهر واحد از ایشان ربح متاع وی و زیان متاع آن هر بروی ست و اگر دو کس خلط نمایند جنس واحد را و بعد ازان عقد شرکت نمایند پس همچنین حکم ست نزد ابی یوسف رح و متحقق میشود درینصورت شرکت ملک نه شرکت مفاوضت و عنایه ظاهر روایت ست و نزد محمد رح شرکت عقد درین هنگام صحیح است و ثمره این اختلاف ظاهر میشود وقتیکه مال هر دو مساوی باشد و هر دو شریک شرط نمایند ربح زائد برای یکی و کم برای دیگری پس نزد ابی یوسف رح میرسد بهر واحد بقدر ملک و مستحق زیادتی ربح نمیشود و تخصیصیکه برای او زیاده شرط نموده شده است و نزد محمد رح میرسد بهر واحد موافق شرط آنها و وجه ظاهر روایت این ست که مکیل و موزون و غیره متعین میشود بتعیین بعد از خلط هر چنانچه متعین میشد پیش از خلط و دلیل محمد رح این ست که مکیل و موزون و غیره که بحث دران ست ثمن ست من وجه حتی که اگر کسے بفروشد رخت را بعوض این چیزها بطور که بهای آن رخت که چیزهای مذکوره است دین باشد بر ذمه مشتری جائز ست و من وجه مبیع ست باین جهت که متعین میشود بسبب تعیین پس رعایت هر دو جهت نموده شد باعتبار هر دو حال خلط و عدم خلط **ف** یعنی گفته شد که پیش از خلط جائز نیست باین جهت که آن مبیع ست و بعد از خلط جائز ست باین جهت که آن ثمن ست **ص** بخلاف رخت و متاع دیگر چه آن ثمن نیست اصلا و اگر دو جنس مختلف باشد چون گندم و جو و زیت و شحم و هر دو خلط نمایند و بعد ازان عقد شرکت کنند پس این جائز نیست باتفاق همه علمای ما رح و وجه فرق نزد محمد رح این ست که آنچه مخلوط میشود از جنس واحد آن از ذوات الامثال ست و آنچه مخلوط میگردد

ومن جنسين من ذوات القيم فتمكن الجهالة كما في العروض واذا لم تصح الشركة فحكم الخلط قد بيناه في كتاب القضاء قال واذا اراد الشركة بالعروض باع كل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر ثم عقد الشركة قال رض وهذه شركة ملك لما بينا ان العروض لا تصلح راس مال الشركة وتاويله اذا كان قيمة متاعهما على السواء ولو كانت بينهما تفاوت يبيع صاحب الاقل بقدر ما يثبت به الشركة قال واما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة

از دو جنس مختلف آن از ذوات القیم ست وہرگاہ مخلوط از دو جنس از ذوات القیم ست پس جہالت یافتہ میشود دران زیراچہ دران حاجت است که قیمت آن نمایند بقومان پس قابل راس مال نخواہد بود مانند کالای دیگر پس شرکت صحیح نخواہد شد وہرگاہ شرکت صحیح نیست پس جاری خواہد شد دران حکم خلط و بیان آن مذکور ست در کتاب القضا ف یعنی در کتاب القضاء جامع صغیر اما درین کتاب پس بیان آن مذکور ست در کتاب الودیعت

ص مسئلہ ۲ - اگر دو شخص خواہند که عقد شرکت برخت و متاع نمایند باید که بفروشد ہر واحد ازان نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر ف حتی که شرکت ملک متحقق شود ص بعد ازان عقد شرکت نمایند قال رض درین صورت شرکت ملک متحقق میشود ف و شرکت مفاوضت صحیح نیست ص بجہت آنکه رخت و متاع صلاحیت این ندارد که راس مال شرکت گردد و آنچه مذکور شد که بفروشد نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر مراد ازان این ست که بفروشد نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر وقتیکه قیمت رخت ہر دو مساوی باشد و اگر قیمت متاع ہر دو متفاوت باشد پس باید که بفروشد صاحب اقل آن مقدار که ثابت شود بان شرکت ف مثلا اگر قیمت رخت یکی چہار صد درم باشد و قیمت رخت دیگر صد درم پس صاحب اقل بفروشد چہار خمس رخت خود را بعوض یک خمس رخت صاحب اکثر تا مشترک شود جمیع متاع میان آن ہر دو به پنج بخش کذا فی النہایۃ و باید دانست که آنچه گفته است صاحب ہدایہ که در صورت مذکورہ شرکت ملک متحقق میشود و شرکت مفاوضت صحیح نیست پس بعض شارحان بران اشکال کردہ اند و گفته اند که آن ضعیف ست بجہت آنکه راس مال گردانیدن رخت و متاع در شرکت مفاوضت صحیح نیست مگر باین سبب که ربح مال غیر مضمون لازم می آید یا باین سبب که راس مال ہر واحد مجہول ست در وقت قسمت و ہیچ یکی ازین دو سبب در صورت مذکورہ یافته نمیشود و اما انتفای سبب اول پس بجہت آنکه ہرگاہ بیع نمود ہر واحد ازینہا نصف نصیب خود را بدست دیگر خواہد بود نصف ہر واحد ازینہا مضمون بثمن بر شریک دیگر پس ربحیکه حاصل خواہد شد از مال آن ہر دو ربح مال مضمون خواہد بود ہر دو ایشانرا و اما انتفای سبب دوم پس ظاہر ست بجہت آنکه حاجت نیست که تعریف راس مال ہر واحد نموده شود در وقت قسمت تا محتاج شوند بتقویم مقومان جہالت راہ یابد دران زیراچه مال ہمه در میان مساوی ست و آن ہر دو شریک اند دران مال پس بالضرور آنچه حاصل خواہد شد بہای مال مذکور مشترک خواہد شد میان آنہا بالمناصفہ کذا فی العنایۃ ص لیکن شرکت عنان پس آن منعقد میگردد باینطور که ہر واحد وکیل دیگر میشود نه کفیل دیگر و شرکت مذکورہ

ان يشترك اثنان في نوع بز او طعام او يشتركان في عموم التجارات ولا يذكران الكفالة وانعقاده على الوكالة لتحقق مقصوده كما بيناه ولا ينعقد على الكفالة لان اللفظ مشتق من الاعراض يقال عن له اي عرض وهذا لا ينبئ عن الكفالة وحكم التصرف لا يثبت بخلاف مقتضى اللفظ ويصح التفاضل في المال للحاجة اليه وليس من قضية اللفظ المساواة و يصح ان يتساويا في المال ويتفاضلا في الربح وقال زفر والشافعي رح لا يجوز لان التفاضل فيه يؤدي الى ربح ما لم يضمن فان المال اذا كان نصفين والربح اثلاثا فصاحب الزيادة يستحقها بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشركة عندهما في الربح للشركة في الاصل ولهذا يشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلة نماء الاعيان فيستحق بقدر الملك في الاصل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم الربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المالين ولم يفصل ولان الربح كما يستحق بالمال يستحق بالعمل كما في المضاربة وقد يكون احدهما احذق واهدى او اكثر عملا واقوى فلا يرضى بالمساواة فمست الحاجة الى التفاضل بخلاف اشتراط جميع الربح لاحدهما لانه يخرج العقد به من الشركة ومن المضاربة ايضا الى قرض باشتراطه للعامل او الى بضاعة باشتراطه لرب المال وهذا العقد

عبارت است از آنکه دو کس شریک شوند در نوعی از تجارت چون تجارت پارچه و گندم مثلاً یا شریک شوند در جمیع تجارات و ذکر کفالت ننمایند آنها ف یعنی کفالت شرط عقد شرکت عنان نیست ص اما وکیل شدن هر واحد از جانب دیگر ضرور است چه بی آن مقصود که شرکت در مال است حاصل نمیشود ف زیراچه تصرف برای غیر یا بولایت است یا بوکالت و هرگاه ولایت یافته نشود وکالت متعین خواهد شد تا تصرف نماید برای وی بانطور که مشترک شود مال میان او و میان دیگر ص و کفیل شدن هر واحد از جانب دیگر ضرور نیست زیراچه لفظ عنان بمعنی اعتراض است و این مشعر بکفالت نیست و حکم تصرف بخلاف مقتضای لفظ ثابت نمیشود **مسئله ۳** + اگر مال یکی از دو شریک عنان زیاده باشد از مال دیگر جائز است زیراچه بسوی آن حاجت است چنانچه بیان آن خواهد آمد و مقتضای لفظ شرکت مذکوره مساوات نیست **مسئله ۴** + در شرکت عنان جائز است که مال هر دو مساوی باشد و ربح میان آنها بطریق تفاضل ف یعنی شرط نموده شود که ربح برای یکی زیاده باشد از دیگر ص و زفر و شافعی رح گفته اند که جائز نیست بجهت آنکه اگر تفاضل ربح با وجود مساوات راس مال جائز باشد لازم می آید ربح مال غیر مضمون زیراچه اگر راس مال میان هر دو بالمناصفه باشد و ربح بسه بخش پس صاحب ربح زائد مستحق بزیادتی ربح خواهد شد بغیر ضمان چه ضمان بقدر راس مال است و بجهت آنکه شرکت در ربح نزد شافعی و زفر رح بسبب شرکت در اصل است و لهذا نزد ایشان خلط شرط است پس ربح مال بمنزله نمای اعیان خواهد بود و مستحق آن خواهد شد هر یک بقدر ملک در اصل که راس مال است و دلیل علمای ما رح یکی این است که پیغمبر صلعم فرموده است که ربح میان آنها موافق شرط آنهاست و زیان بقدر مال هر دو است و درین هیچ تفصیل نکرده است بانطور که مال میان آنها مساوی باشد یا غیر مساوی و دوم این است که ربح چنانچه مستحق میشود بسبب مال همچنین مستحق میشود بسبب عمل چنانچه در مضاربت و گاهی یکی از آن دو شریک حاذق و هوشیار می باشد بنسبت دیگر و هم در عمل قوی پس او راضی نخواهد شد که ربح مساوی باشد میان او و میان دیگر شریک پس حاجت است که برای یکی زیاده ربح باشد از دیگر بخلاف اگر جمیع ربح شرط نمایند برای یکی از آن دو شریک زیراچه درین عقد شرکت باقی نمیماند و نه عقد مضاربت بلکه قرض میشود اگر جمیع ربح شرط نموده باشد برای عامل که عمل کننده است و بضاعت میگردد اگر جمیع ربح شرط نموده باشند برای صاحب مال باید دانست که آنچه زفر و شافعی رح گفته اند که اگر تفاضل ربح با وجود مساوات راس مال جائز باشد لازم می آید ربح مال غیر مضمون پس جواب آن این است که عقد شرکت عنان

يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشريك ويشبه الشركة اسما وعملا فانهما يعملان فعملنا بشبه المضاربة وقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان وبشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما **قال** ويجوز ان يعقدها كل واحد منهما ببعض ماله دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط فيه اذ اللفظ لا يقتضيه ولا يصح الا بما بينا ان المفاوضة تصح به للوجه الذي ذكرناه ويجوز ان يشتركا ومن جهة احدهما دنانير ومن الآخر دراهم وكذا من احدهما دراهم بيض ومن الآخر سود وقال زفر والشافعي رح لا يجوز وهذا بناء على اشتراط الخلط وعدمه فان عندهما شرط ولا يتحقق ذلك في مختلفي الجنس وسنبينه من بعد ان شاء الله تعالى **قال** وما اشتراه كل واحد منهما للشركة طولب بثمنه دون الآخر لما بينا انه يتضمن الوكالة دون الكفالة والوكيل هو الاصل في الحقوق **قال** ثم يرجع على شريكه بحصته منه معناه اذا ادى من مال نفسه لانه وكيل من جهته في حصته فاذا نقد من مال نفسه رجع عليه فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله فعليه الحجة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو ينكر والقول للمنكر مع يمينه **قال** واذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشتريا شيئا بطلت الشركة لان المعقود عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كما في الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين الثمن فيهما بالتعيين

مشابه عقد مضاربت است باین جهت که عمل نماید در مال شریک خود ومشابه شرکت مفاوضت است هم باعتبار اسم چه هر دو را مد شریک است وهم باعتبار عمل زیرا چه هر دو شریک عمل مینمایند پس باعتبار مشابهت آن بعقد مضاربت گفته شد که صحیح ست اشتراط ربح مال غیر مضمون وباعتبار مشابهت آن بشرکت مفاوضت گفته شد که اگر شرط نموده شود که هر دو شریک عمل خواهند نمود باطل نمیشود عقد شرکت عنان **مسئله ۵** جایز ست که عقد شرکت عنان نماید هر واحد از ان دو شریک ببعض مال خود نه ببعض زیرا چه مساوات مال شرط نیست دران چه لفظ عنان مقتضی آن نیست **مسئله ۶** صحیح نیست شرکت عنان مگر بمالیکه صحیح ست شرکت مفاوضت بآن بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد **مسئله ۷** جایز ست که دو کس عقد شرکت عنان نمایند واز جانب یکی درهم باشد واز جانب دیگر دینار یا از جانب یکی درهم سفید باشد واز جانب دیگر درهم سیاه وگفته اند زفر وشافعی که این جایز نیست واین اختلاف مذکور مبنی ست بر اشتراط خلط وعدم اشتراط خلط زیرا چه نزد ایشان رح خلط راس مال شرط ست وآن یافته نمی شود درصورتیکه در جنس مختلف باشد وبیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالى **مسئله ۸** آنچه خرید کند هر واحد از ان از شریک برای شرکت مطالبه بهای آن نموده می شود از خرید کننده نه از شریک دیگر بجهت آنکه بیان نموده شد که عقد شرکت مذکور متضمن ست بر وکالت نه بر کفالت ووکیل اصل ست در حقوق وبعد از ان مشتری مذکور خواهد گرفت از شریک دیگر بمقدار حصه وی از ان بها وقتیکه ادا کرده باشد از مال خود نه از مال مشترک زیرا چه او وکیل ست از جانب دیگر در حصه وی پس هرگاه ادا از مال خود خواهد گرفت آنرا از شریک دیگر اگر معلوم نشود که او داده است بهای آن از مال شرکت یا از مال خود مگر بقول مشتری پس درین صورت واجب است حجت بر مشتری زیرا چه او دعوی مینماید که مال واجب است بر ذمه شریک دیگر واو منکر ست پس واجب خواهد شد بینه بر مدعی وقول منکر با سوگند معتبر خواهد بود **مسئله ۹** اگر هلاک شود جمیع مال شرکت یا مال یکی از انها پیش از انکه خرید نمایند آنها چیزی را پس باطل می شود عقد شرکت زیرا چه معقود علیه در عقد شرکت مال ست زیرا چه آن متعین می شود در عقد شرکت چنانچه در هبه ووصیت وبسبب هلاک معقود علیه باطل می شود عقد چنانچه در بیع بخلاف عقد مضاربت ووکالت مفرده زیرا چه درهم ودینار متعین نمی شود بسبب تعیین در مضاربت ووکالت مفرده

وانما يتعينان بالقبض على ما عرف وهذا ظاهر فيما اذا هلك المالان وكذا اذا هلك احدهما لانه ما رضي بشركة صاحبه في ماله الا ليشركه في ماله فاذا فات ذلك لم يكن راضيا بشركته فيبطل العقد لعدم فائدته وايهما هلك من مال صاحبه ان هلك في يده فظاهر وكذا اذا كان هلك في يد الاخر لانه امانة في يده بخلاف ما بعد الخلط حيث يهلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهلاك من المالين وان

اشترى احدهما بماله وهلك مال الاخر قبل الشراء فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال الاخر بعد ذلك ثم الشركة شركة عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زياد رح حتى ان ايهما باع جاز بيعه

ومتعین نمی شود مگر بقبض بنابر آنچه مقرر ست **ف** بدانکه تقیید وکالت بمفردہ بجہت احتراز ست از وکالتیکہ ثابت باشد درضمن عقد شرکت دو درضمن عقد رہن زیراچہ آن باطل میشود بسبب بطلان شرکت و رہن چہ متضمن باطل میشود بسبب بطلان متضمن وصورت وکالت مفردہ این ست کہ شخصی وکیل کند کسی را برای خریدن بندہ وبدہد بوی درہم را وہلاک شود دراہم مذکورہ در دست آنکس پس باطل نمیشود وکالت مذکورہ باید دانست کہ گفتہ ست فخر الاسلام درشرح زیادات بخلاف مضاربت وشرکت زیراچہ درہم ودینار متعین می شود ہر دو حتی اگر ہلاک شود دراہم پیش از تسلیم باطل میشود مضاربت واین مخالف ست بچیزیکہ ذکر کردہ ست آنرا مصنف رح کہ درہم ودینار متعین نمیشود در مضاربت ووکالت مفردہ مگر بسبب قبض وشاید کہ درین مسئلہ دو روایت باشد کذا در عنایہ **ص** وباید دانست کہ آنچہ مذکور شد کہ ہرگاہ ہلاک شود جمیع مال ہر دو یا مال یکی از انہا پیش از شرا باطل میشود عقد شرکت واین ظاہر ست درصورتیکہ جمیع مال ہر دو ہلاک شود واما درصورتیکہ ہلاک گردد مال یکی از انہا پس باطل میشود شرکت بجہت آنکہ شریکیکہ مال وی ہلاک نشدہ ست راضی نشدہ بود بانکہ شریک دیگر شریک مال وی گردد مگر باین سبب کہ او نیز شریک گردد در مال شریک دیگر وہرگاہ آن فوت شد پس او راضی نخواہد بود کہ شریک دیگر شریک شود در مال وے پس باطل خواہد شد عقد چہ ہیچ فائدہ نیست درینصورت در باقی ماندن عقد مذکور ومال ہر کس ازان دو شریک کہ ہلاک گردد ہلاک میگردد مال ہمان کس نہ مال دیگر خواہ در دست ہمان کس ہلاک شود یا در دست شریک دیگر واما اگر در دست ہمان کس ہلاک گردد پس ظاہر ست وہمچنین اگر در دست دیگر ہلاک شود زیراچہ آن امانت ست در دست شریک دیگر بخلاف وقتیکہ ہلاک گردد بعد از خلط چہ درینصورت ہلاک میشود مال مشترک چہ مال ہر یک ممتاز نیست پس ہلاک خواہد شد مال ہر دو واگر خرید نماید یکی از دو شریک از مال خود چیزی را وبعد ازان ہلاک شود مال دیگر پیش از آنکہ او خرید کند چیزی را از مال خود پس آنچہ خرید نمودہ ست آنرا شریک اول مشترک خواہد شد میان ہر دو شریک موافق شرط بجہت آنکہ در وقت شرا شرکت قائم بود میان آنہا پس چیزیکہ خریدہ بود آنرا شریک اول مشترک گشتہ ست میان ہر دو در انوقت پس حکم آن متغیر نخواہد شد بسبب ہلاک شدن مال دیگر بعد از شرا وبعد ازان باید دانست کہ شرکت در چیز مذکور شرکت عقد ست نزد محمد رح حتی کہ ہرکدام از انہا بفروشد آنرا جائز ست بیع آن وحسن بن زیاد رح میگوید کہ شرکت مذکورہ شرکت ملک ست حتی کہ جائز نیست کہ بفروشد آنرا یکی از دو شریک مگر نصیب خود را

لان الشركة قد تمت في المشترى فلا تنتقض بهلاك المال بعد تمامها **قال** ويرجع على شريكه بحصته من ثمنه لانه اشترى نصفه بوكالته ونقد الثمن من مال نفسه وقد بيناه هذا اذا اشترى احدهما باحد المالين اولاً ثم هلك مال الآخر اما اذا هلك مال احدهما ثم اشترى الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوكالة في عقد الشركة فالمشترى مشترك بينهما على ما شرطا لان الشركة ان بطلت فالوكالة المصرح بها قائمة فكان مشتركا بحكم الوكالة ويكون شركة ملك ويرجع على شريكه بحصته من الثمن لما بيناه وان ذكرا مجرد الشركة ولم ينصا على الوكالة فيها كان المشترى للذي اشتراه خاصة لان الوقوع على الشركة حكم الوكالة التي تضمنتها الشركة فاذا بطلت يبطل ما في ضمنها بخلاف ما اذا صرح بالوكالة لانها مقصودة **قال**

ويجوز الشركة وان لم يخلطا المال وقال زفر والشافعي لا يجوز لان الربح فرع المال لا يقع الفرع على الشركة الا بعد الشركة في الاصل وانه بالخلط وهذا لان المحل هو المال ولهذا يضاف اليه ويشترط تعيين رأس المال بخلاف المضاربة لانها ليست بشركة

زیرا چه عقد شرکت باطل میشود بسبب هلاک شدن مال چنانچه باطل میشود وقتیکه هلاک شود مال پیش از آنکه خرید کنند چیزی را پس باقی نماند حکم شرکت که ملک است لهذا شرکت ملک خواهد بود **ف** دلیل محمد رح این است که شرکت تمام گشته بست در چیز مذکور پس منتقض نخواهد شد بسبب هلاک شدن مال بعد از تمامی آن کذا فی النهایه **ص** و بعد از آن باید دانست که در صورت مذکوره مشتری مذکور خواهد گرفت از شریک مبتدا حصه وی از آن بهانه زیرا چه او خرید کرده است نصف آن چیز را بوکالت وی و داده است بهای آنرا از مال خود چنانچه سابق گذشت و آنچه مذکور شد حکمی است که خرید کرده باشد یکی از آنها از مال خود اولاً و بعد از آن هلاک شده باشد مال دیگری اما اگر هلاک شود مال یکی از آنها اولاً و بعد از آن خرید کند شریک از مال خود چیزی را پس اگر هر دو تصریح نموده باشند در عقد شرکت که هر واحد وکیل است از جانب دیگر پس آنچه خرید نموده است آن مشتری مذکور مشترک خواهد بود میان آنها موافق شرطیکه نموده اند آنها میان خود زیرا چه عقد شرکت اگرچه باطل گشت ولیکن وکالت که مصرح است او هنوز قائم و ثابت است پس آن چیز مشترک خواهد بود میان آنها بحکم وکالت و خواهد بود شرکت ملک و خواهد گرفت مشتری مذکور از شریک خود مبتدا حصه وی از بها بنابر دلیلیکه سابق مذکور شد و اگر ذکر شرکت فقط نموده باشند و تصریح نکرده باشند که هر واحد وکیل است از جانب دیگر پس چیزی را که خرید نموده است یکی از آن دو شریک خواهد بود و آن چیز برای همان خرید کننده فقط زیرا چه اگر مشترک گردانیده شود آن چیز میان هر دو مشترک نخواهد شد آن چیز میان آنها مگر بنابر وکالتی که متضمن است آنرا عقد شرکت و چون عقد شرکت باطل گشت پس باطل خواهد شد وکالت مذکوره که در ضمن آنست بخلاف وقتیکه تصریح نموده باشند هر دو بوکالت زیرا چه درین صورت باطل نمیشود وکالت بسبب بطلان شرکت بجهت آنکه وکالت درین صورت مقصود بالذات است و ضمنی نیست **مسئله ۱۰** شرکت جائز است اگرچه هر دو خلط نکرده باشند مال خود را و گفته اند زفر و شافعی رح که جائز نیست زیرا چه ربح فرع مال است و فرع مشترک نمیشود مگر وقتیکه اصل آن مشترک باشد و اصل مشترک نمیشود مگر بخلط و سر آن این است که محل عقد در عقد شرکت مال است لهذا شرکت بضمان منسوب میشود بسوی مال **ف** با نیطور که گفته میشود شریک گردانیدم ترا در مال لهذا تعیین راس مال شرط است **ف** چه بتعیین راس مال معلوم نمیشود دیگر برای اینکه شرکت در ربح منسوب شود بسوی مال کذا فی النهایه و هرگاه ثابت شد که محل عقد در شرکت مال است پس ضرور است که مال مشترک باشد **ص** بخلاف عقد مضاربت زیرا چه آن شرکت نیست

وانما هو يعمل لرب المال فيستحق الربح عمالة على عمله اما ههنا بخلافه وهذا اصل كبير لهما حتى يعتبر اتحاد الجنس ويشترط الخلط ولا يجوز التفاضل فى الربح مع التساوى فى المال ولا يجوز شركة التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشركة فى الربح مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة فلابد من تحقق معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولان الدراهم والدنانير لا يتعينان فلا يستفاد الربح براس المال وانما يستفاد بالتصرف لانه فى النصف اصيل وفى النصف وكيل واذا تحققت الشركة فى التصرف بدون الخلط تحققت فى المستفاد به وهو الربح بدونه وصار كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس والتساوى فى الربح وتصح شركة التقبل **قال** ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع الشركة فعساه لا يخرج الا قدر المسمى لاحدهما ونظيره فى المزارعة **قال** ولكل واحد من المفاوضين وشريكى العنان ان يبضع المال لانه معتاد فى عقد الشركة ولان له ان يستاجر على العمل

وجز این نیست که مضارب عمل می نماید برای صاحب مال پس او مستحق ربح میشود باین جهت که اجرت عمل اوست واما درینجا پس بخلاف آنست **ف** یعنی ربح فرع مال ست نه اجرت عمل **ص** وباید دانست که قاعده مذکوره اصل عظیم ست نزد زفر وشافعی رح حتی که بنا بر همین اصل میگویند ضرورست که راس مال هر دو در عقد شرکت یکجنس باشد **ف** چه اگر راس مال دو جنس باشد باینطور که مر یکی را درهم باشد و دیگر را دینار صحیح نخواهد بود نزد ایشان رح بنا بر آنکه راس مال مشترک نیست **ص** وبنا بر همین اصل میگویند که خلط نیز شرط ست ونیز بنا بر اصل مذکور جائز نیست که در ربح زیادتی باشد برای یکی ازان دو شریک باوجود مساوات در مال **ف** زیراچه ربح فرع مال ست **ص** ونیز جائز نیست شرکت تقبل و اعمال بجهت آنکه دران مال نیست **ف** چنانچه بیان آن خواهد آمد **ص** ودلیل علمای ما رح یکی این ست که شرکت در ربح مضاف ومنسوب است بسوی عقد نه بسوی مال زیراچه عقد را شرکت می نامند پس ضرورست که معنی اسم شرکت یافته شود در عقد وهرگاه چنین شد پس خلط مال شرط نخواهد بود دوم این ست که درهم و دینار متعین نمیشود پس ربح حاصل نخواهد شد از راس مال وجز این نیست که حاصل میشود ربح از تصرف زیراچه هر واحد از انها اصیل ست در نصف و وکیل ست در نصف دیگر وهرگاه ثابت شد که شرکت در تصرف بدون خلط مال متحقق میشود پس متحقق خواهد شد شرکت در چیزیکه حاصل میشود بسبب تصرف مذکور بدون خلط راس مال وآن چیز ربح ست و خواهد بود عقد شرکت مانند عقد مضاربت پس اتحاد جنس راس مال و مساوات در ربح شرط نیست **ف** اگرچه راس مال هر دو مساوی باشد **ص** ونیز صحیح خواهد شد شرکت تقبل **مسئله ۱۱** جائز نیست عقد شرکت وقتیکه شرط نموده شود برای یکی از دو شریک درهم معین از ربح زیراچه شرط مذکور موجب انقطاع شرکت ست چه احتمال دارد که ربح حاصل نشود مگر همان مقدار معین که شرط نموده شده است برای یکی از انها ونظیر آن مزارعت ست **ف** یعنی وقتیکه شرط نمایند عاقدین در عقد مزارعت برای یکی از عاقدین یعنی مزارع یا صاحب زمین قفیز معین را فاسد میشود عقد مزارعت زیراچه شرط مذکور موجب انقطاع شرکت ست و در مزارعت شرط است که حاصل زمین شائع و مشترک باشد میان آنها کذا فی النهایه **ص مسئله ۱۲** میرسد هر واحد از دو شریک مفاوضت و شریک عنان که بطریق بضاعت دهد راس مال را بجهت آنکه این معتاد و متعارف است در عقد شرکت بجهت آنکه میرسد هر واحد از دو شریک مذکور که اجیر گیرد شخصی را برای عمل تا تحصیل ربح نماید

والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه وكذا له ان يودع لانه معتاد ولا يجد التاجر منه بدا قال
ويدفعه مضاربة لانها دون الشركة فتتضمنها وعن ابي حنيفة رح انه ليس له ذلك لانه نوع شرك
والاصح هو الاول وهو رواية الاصل لان الشركة غير مقصودة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذ
استاجر باجر بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان في ذمته بخلاف الشركة حيث لا يملكها لان
الشيء لا يستتبع مثله قال ويوكل من يتصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة
الشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب
تحصيل العين فلا يستتبع مثله قال ويده في المال يد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة
فصار كالوديعة قال واما شركة الصنائع وتسمى شركة التقبل كالخياطين والصباغين يشتركان على ان يتقبلا الاعمال ويكو
الكسب بينهما فيجوز ذلك وهذا عندنا وقال زفر والشافعي رح لا يجوز لان هذه شركة لا تفيد مقصودها وهو
التثمير لانه لا بد من راس المال وهذا لان الشركة في الربح تبتنى على الشركة في المال على اصلهما على ما قررناه ولنا

و تحصیل ربح بغیر عوض ادنی و کمتر است بنسبت استیجار برای ربح پس مالک آن خواهد بود بطریق اولی و همچنین میرسد هر واحد از اینها که ودیعت
سپارد در راس مال زیرا چه این معتاد و متعارف است و گاهی تاجر محتاج میشود بآن و همچنین میرسد هر واحد از اینها که بدهد راس مال را بکسی بطریق مضاربت
زیرا چه مضاربت کمتر است بنسبت شرکت مفاوضت و عنان پس عقد شرکت مشتمل خواهد بود بر عقد مضاربت و مرویست از ابی حنیفه رح که این
نمیرسد مر او را زیرا چه مضاربت نیز نوعی از شرکت است ولیکن روایت اول که روایت مبسوط است همین صحیح است زیرا چه شرکت مقصود نیست در
مضاربت بلکه مقصود از آن تحصیل ربح است پس دادن راس مال بطریق مضاربت جائز خواهد بود چنانچه جائز است که اجیر گیرد صاحب مال عمل کننده
را باجرت بلکه دادن راس مال بر سبیل مضاربت بطریق اولی جائز خواهد بود بنسبت اجیر گرفتن زیرا چه مضارب وقتیکه عمل نماید و چیزی ربح حاصل نشود
هیچ اجرت واجب نمیشود بر صاحب مال ف بخلاف اجاره چه اجیر وقتیکه عمل نماید در تجارت و چیزی ربح حاصل نشود واجب میشود اجرت آن
بر اجیر گیرنده ه بخلاف عقد شرکت چه نمیرسد هیچ یکی از شریک مذکور را که عقد شرکت نماید با کسی در راس مال زیرا چه شی تابع مثل خود نمی شود
مسئله ۱۳ | میرسد هر واحد از دو شریک مفاوضت و عنان که وکیل کند شخصی را تا او تصرف نماید زیرا چه توکیل به بیع و شرا از توابع تجارت
است بخلاف وکیل بشرا چه او را نمیرسد که وکیل نماید دیگری را تا او خرید نماید زیرا چه توکیل بشرا عقد خاص است که مقصود از آن است حاصل نمودن عین
که موجود است و شی تابع مثل خود نمیشود پس جائز نخواهد بود مسئله ۱۴ | قبضه هر واحد از دو شریک مفاوضت و عنان در مال شرکت قبضه
امانت است زیرا چه او قبض مال نموده است باذن مالک نه باین جهت که عوض آن خواهد داد ف چنانچه در صورتیکه کسی قبض بکند چیزی را بجهت شرا
ص نه باین جهت که وثیقه است ف چنانچه در رهن ص پس آن مانند ودیعت خواهد بود مسئله ۱۵ | اما شرکت صنائع که آن را شرکت
تقبل میگویند پس آن عبارت است از اینکه دو خیاط یا دو صباغ مثلا شریک شوند بر اینکه هر دو قبول نمایند عمل را و مزد آن مشترک است میان آنها
پس این جائز است نزد علمای ما رح و گفته اند زفر و شافعی رح که آن جائز نیست بجهت آنکه مقصود از شرکت این است که آنچه حاصل شود مشترک
گردد میان هر دو و شرکت مذکوره مفید مقصود مذکور نیست زیرا چه راس مال ضرور است بجهت آنکه شرکت در ربح مبنی است بر شرکت در اصل
مال بنا بر قاعده ایشان رح چنانچه بیان آن سابق گذشت و راس مال درین صورت یافته نمیشود پس جائز نخواهد بود و دلیل علمای ما رح اینست

أن المقصود منه التحصيل وهو ممكن بالتوكيل لانه لما كان وكيلا في النصف اصيلا في النصف تحققت الشركة في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لمالك وزفر فيهما لأن المعنى المجوز للشركة وهو ما ذكرناه لا يتفاوت ولو شرطا العمل نصفين والمال اثلاثا جاز وفي القياس لا يجوز لأن الضمان بقدر العمل فالزيادة عليه ربح ما لم يضمن فلم يجز العقد لتأديته اليه وصار كشركة الوجوه لكنا نقول ما يأخذه لا يأخذه ربحا لأن الربح عند اتحاد الجنس

که مقصود از عقد مذکور تحصیل مال است و آن ممکن است بانیطور که هر واحد وکیل کند دیگر را زیراچه هرگاه هر واحد وکیل گشت از جانب دیگر در نصف هم اصیل است در نصف دیگر پس متحقق خواهد شد شرکت در مالیکه حاصل خواهد شد و باید دانست که در شرکت مذکوره اتحاد عمل و اتحاد مکان شرط نیست و دران اختلاف مالک و زفر رح است چه نزد ایشان اتحاد عمل و اتحاد مکان شرط است ف سوال سابق مذکور شده است که نزد زفر رح جائز نیست شرکت صنائع و اینجا معلوم میشود که شرکت مذکوره جائز است و لیکن اتحاد عمل و مکان شرط است پس میان هر دو قول تناقض است جواب اینست که از زفر رح دو روایت است سابق آنچه مذکور شد موافق یک روایت است و اینجا موافق روایت دیگر است کذا فی النهایه و دلیل ایشان رح اینست که اگر اعمال مختلف باشد چنانچه رنگریز و گازر باهم شریک شوند پس هر واحد از انها عاجز خواهد بود از عملیکه التزام آن نموده است دیگر چه آن پیشه او نیست پس آنچه مقصود از شرکت است حاصل نخواهد شد و همچنین اگر مکان هر واحد مختلف باشد عاجز خواهد بود از عمل دیگر کذا فی النهایه صح و دلیل علمای ما رح اینست که سبب جواز شرکت مذکوره که تحصیل مال است چنانچه مذکور شد متفاوت نمیشود ف بسبب اتحاد عمل و مکان و اختلاف آن اما عدم تفاوت بسبب اتحاد عمل و اختلاف آن بجهت آنکه توکیل بقبول نمودن عمل صحیح است خواه وکیل آن عمل را بوجه احسن تمام کند یا نمیتواند کرد زیراچه شخصیکه قبول میکند عمل مذکور را لازم نیست بروی که عمل مذکور را خود بکند بلکه جائز است او را که شخصی را معین نماید تا او عمل مذکور را بجا آرد و هر واحد از انها میتواند که شخصی را معین نماید برای عمل مذکور پس عقد صحیح خواهد شد و اما عدم تفاوت بسبب اتحاد مکان و اختلاف آن بجهت آنکه اگر یکی از دو شریک عمل نماید در یک دوکان و شریک دیگر عمل نماید در دوکان دیگر هیچ متفاوت نمیشود احوال و این ظاهر است کذا فی النهایه صح و باید دانست که درین مسئله اگر هر دو شریک شرط نمایند که عمل خواهند کرد بالمناصفه و آنچه مال حاصل خواهد شد از عمل مذکور بسه بخش خواهند گرفت آن را پس این جائز است از روی استحسان و مقتضای قیاس این است که این جائز نباشد زیراچه ضمان بقدر عمل است ف یعنی هر قدر که عمل مینماید آنقدر مضمون است صح و آنچه زیاده بران است ربح غیر مضمون است پس اگر جائز باشد ربح غیر مضمون لازم می آید پس بتفاضل ربح جائز نخواهد شد چنانچه جائز نیست در شرکت وجوه ف وجه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی صح و وجه استحسان اینست که آنچه میگیرد هر واحد از دو شریک مذکور آن را بطریق ربح نمیگیرد زیراچه ربح حاصل نمیشود مگر وقتیکه جنس راس المال و ربح متحد باشد

وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل متقوم بالتقويم فيتعدد بقدر ما قوم به فلا يحرم بخلاف شركة الوجوه لان جنس المال متفق والربح يستحق في الجنس المتفق وربح ما لم يضمن لا يجوز الا في المضاربة **قال** وما يتقبله كل واحد منهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى ان كل واحد منهما يطالب بالعمل ويطالب بالاجر ويبرأ الدافع بالدفع اليه وهذا ظاهر في المفاوضة وفي غيرها استحسان والقياس خلاف ذلك لان الشركة وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقتضية للضمان الا ترى ان ما يتقبله كل واحد منهما من العمل مضمون على الآخر ولهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله عليه فجرى مجرى المفاوضة في ضمان العمل واقتضاء البدل **قال** واما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما ويبيعا فتصح الشركة على هذا سميت به لانه لا يشتري بالنسيئة الا من كان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه يمكن

و در اینجا جنس متحد نیست بجهت آنکه راس مال در اینجا عمل ست و ربح مال ست پس آن مال ربح نیست بلکه بدل عمل ست و عمل متقوم میشود بسبب تقویم و هرگاه هر دو راضی گشتند بر چیزی معین پس همان تقویم عمل آنها خواهد بود پس آن زیادتی حرام نخواهد بود در حق شخصیکه برای وی شرط نموده شده است بخلاف شرکت وجوه زیراچه دران ربح از جنس راس مال ست بجهت آنکه ربح و راس مال هر دو از جنس مال ست و ربح متحقق میشود در صورتیکه راس مال و ربح از یک جنس باشد و ربح مال غیر مضمون جائز نیست مگر در عقد مضاربت پس جائز نخواهد شد در شرکت وجوه لهذا قیاس این عقد شرکت بر شرکت وجوه جائز نخواهد بود **مسئله ۱۶** + هر عمل که قبول نماید یکی از دو شریک شرکت صنائع لازم میشود بر او و بر شریک دیگر حتی که صاحب عمل را میرسد که مطالبه عمل نماید از هر واحد از انها و هر واحد را میرسد که طلب اجرت خود نماید از صاحب عمل و هرگاه بدهد صاحب عمل اجرت را بیکی از انها پس او بری میشود بسبب دادن اجرت مذکوره بآن و این ظاهرست در صورتیکه شرکت صنائع همان شرکت مفاوضت باشد **ف** باینطور که هر دو مساوی باشند در اموریکه مساوات آن شرط است در عقد مفاوضت **ص** اما در صورتیکه شرکت مذکوره شرکت مفاوضت نباشد **ف** بلکه شرکت عنان باشد **ص** پس آن از روی استحسان ست و مقتضای قیاس خلاف آنست زیراچه شرکت منعقد شده است مطلق بغیر ذکر کفالت **ف** و کفالت از مقتضای شرکت عنان نیست بلکه مقتضای شرکت مفاوضه است پس باید که صاحب عمل مطالبه عمل از هر واحد نتواند و نه هر واحد مطالبه اجرت کند از صاحب عمل و نه بری شود دهنده اجرت بسبب دادن اجرت بیکی از انها **ص** و وجه استحسان این ست که شرکت مذکوره سبب ضمان است یعنی بسبب شرکت مذکوره عمل واجب میشود بر ذمه انها لهذا هر عمل که قبول میکند آنرا هر کدام از انها واجب میشود آن بر شریک دیگر و بنابران شریک دیگر مستحق اجرت میشود بسبب آنکه نافذ میشود قبول نمودن یکی عمل را در حق دیگر چه اگر ضمان آن واجب نمیشد بر شریک او مستحق اجرت نمی گشت پس شرکت مذکوره مانند شرکت مفاوضت خواهد بود در حق وجوب عمل و قبض نمودن بدل آن **مسئله** اما شرکت وجوه پس آن عبارت ست ازینکه دو کس که هیچ مال ندارند شریک شوند براینکه آن هر دو خریده خواهند کرد چیزی را بوجاهت خود بادین و بدهند بهای آن و خواهند فروخت آنرا و این جائز ست و این نوع شرکت را شرکت وجوه بجهت آن میگویند که خرید بنسیه نمیکند مگر شخصی که وجاهت داشته باشد نزد مردمان و شرکت مذکوره جائز ست که شرکت مفاوضت باشد زیراچه ممکن ست که هر واحد از انها

تحقيق الكفالة والوكالة في الابدال واذا اطلقت تكون عنانا لان مطلقه ينصرف اليه وهي جائزة عندنا خلافا للشافعي رح والوجه من الجانبين ما ذكرنا في شركة التقبل **قال** وكل واحد منهما وكيل الآخر فيما يشتريه لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولاية فتعين الوكالة فان شرطا ان المشترى بينهما نصفان والربح كذلك يجوز ولا يجوز ان يتفاضلا فيه وان شرطا ان يكون المشترى بينهما اثلاثا فالربح كذلك وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال او العمل او بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والاستاذ الذي يلقي العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ولا يستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف في مالك على ان لي ربحه لم يجز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشترى وكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة والوجوه ليست في معناها بخلاف العنان لانه في معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل في مال صاحبه فيلحق بها والله اعلم **فصل** في الشركة الفاسدة ولا تجوز الشركة في الاحتطاب والاصط

کفیل دیگر شده و هم وکیل در مبیع و بهای آن **ف** و هرگاه چنین شد پس ثابت گشت که دو کس که اهلیت کفالت دارند خرید نمایند چیزی را باین شرط که میان آنها بالمناصفه باشد و تلفظ نمایند بلفظ مفاوضه پس آن مفاوضه خواهد بود **ف** و اگر مطلق گذارند شرکت عنان خواهد بود زیرا که مطلق آن منصرف میشود بسوی شرکت عنان و باید دانست که آنچه مذکور شد که شرکت مذکوره جائز است پس آن نزد علمای ما رح است بخلاف شافعی رح چه نزد او جائز نیست و دلیل جانبین همانست که بالا مذکور شده است در شرکت تقبل **مسئله ۱۸** در شرکت وجوه هر واحد از آن دو شریک وکیل است از جانب دیگر در چیزی که او خرید میکند زیرا که تصرف بر غیر جائز نیست مگر بوکالت یا بولایت و ولایت متحقق نیست پس او متعین خواهد بود **مسئله ۱۹** اگر هر دو شریک وجوه شرط نماید که چیزی را که خرید خواهند نمود در میان آنها بالمناصفه خواهد بود و همچنین نفع نیز پس این جائز است و جائز نیست در صورت که زیاده نفع برای یکی شرط نموده شود و اگر هر دو شرط نماید که چیز مذکور در میان آنها بسه بخش باشد و نفع نیز همچنین باشد پس جائز است **ف** و حاصل این است که اگر نفع بقدر ملک باشد جائز است و گرنه جائز نیست **ص** و وجه آن این است که انسان مستحق نفع نمیشود مگر بمال یا بعمل یا بضمان پس صاحب مال مستحق نفع میشود بسبب مال و مضارب مستحق نفع میشود بسبب عمل و استاذ که عمل را بر شاگرد میگیرد به نصف اجرت یا ثلث اجرت مثلاً او مستحق نفع عمل میشود بسبب ضمان عمل لهذا اگر کسی بگوید بغیر که تصرف بکن در مال خود بر این شرط که نفع آن برای من است پس این جائز نیست زیرا چه هیچ یکی از این سه چیز یافته نمیشود در صورت و هرگاه ثابت شد که انسان مستحق نفع نمیشود بدون یکی از این سه چیز در شرکت وجوه استحقاق نفع بسبب ضمان آنست چنانچه سابق بیان آن گذشت و ضمان واجب میشود بقدر ملک در مشتری **ف** یعنی در چیزی که خرید شده است **ص** پس آنچه که زائد است بر مقدار ملک مذکور نفع چیزی است که غیر مضمون است پس شرط نمودن این نفع غیر مضمون صحیح نخواهد بود مگر در عقد مضاربت و شرکت وجوه در معنی عقد مضاربت نیست بخلاف شرکت عنان چه آن در معنی عقد مضاربت است باین حیثیت که هر واحد از دو شریک عنان عمل میکند در مال دیگر چنانچه عمل میکند مضارب در مال صاحب مال لهذا شرکت عنان در حکم مضاربت گردانیده شد والله اعلم

فصل در بیان شرکت فاسده **مسئله ۱** جائز نیست شرکت در گرد آوردن هیمه و کاه و شکار نمودن پس اگر دو کس عقد شرکت نمایند

وما اصطاده كل واحد منهما او احتطبه فهو له دون صاحبه وعلى هذا الاشتراك فى اخذ كل شئ مباح لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل فى اخذ المال المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح والوكيل يملكه بدون امره ولا يصلح نائبا عنه وانما يثبت الملك لهما بالاخذ واحراز المباح فان اخذاه معا فهو بينهما نصفان لاستوائهما فى سبب الاستحقاق وان اخذه احدهما ولم يعمل الآخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الآخر فى عمله بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحمله الآخر فللمعين اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابى يوسف لا يجاوز به نصف ثمن ذلك وقد عرف فى موضعه **قال** واذا اشتركا ولاحدهما بغل وللآخر راوية يستقى عليهما الماء فالكسب بينهما لم تصح الشركة والكسب كله للذى استقى وعليه اجر مثل الراوية ان كان العامل صاحب البغل وان كان صاحب الراوية فعليه اجر مثل البغل اما فساد الشركة فلانعقادها على احراز المباح وهو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملكا للمحرز وهو المستقى فقد استوفى منافع ملك الغير وهو البغل او الراوية بعقد فاسد فيلزمه اجره

و در چیزهای مذکوره بعد از آن گرد آورند هیمه یا کاه را یا شکار نمایند انها پس هر چه گرد آورده است از هیمه و کاه یا آنچه شکار نموده است هر واحد از آنها میرسد باو نه بشریک دیگر و همچنین در صورتیکه دو کس عقد شرکت نمایند در گرفتن یک شی مباح **ف** چون چیدن میوه از درختهای بادیه که مملوک کسی نباشد **ص** زیرا چه عقد شرکت متضمن است بر وکالت و توکیل بگرفتن مباح باطل است زیرا چه امر نمودن موکل بآن صحیح نیست **ف** چه توکیل عبارتست از اثبات ولایت تصرف در چیزیکه ثابت است ولایت تصرف در آن مر موکل را نه وکیل را **ص** و در صورت مذکوره چنین نیست بجهت آنکه وکیل را میرسد که بگیرد آن شی مباح را بدون امر موکل پس وکیل درین صورت صلاحیت این ندارد که نائب موکل شود و در صورت مذکوره جز این نیست که ثابت می شود ملک شی مباح ایشان را بسبب گرفتن و احراز آن پس اگر هر دو گرفته باشند آن را معا پس آن مشترک خواهد بود میان هر دو بالمناصفه زیرا چه هر دو در سبب استحقاق برابرانند و اگر عمل نموده باشد در گرفتن آن مباح یکی از ایشان فقط و دیگری هیچ عمل نکرده باشد پس آن میرسد بعامل و اگر عمل نموده باشد یکی از ایشان و دیگری اعانت نموده باشد در عمل وی باینطور که برکنده باشد یکی و جمع نموده باشد دیگری یا یکی برکنده باشد و هم جمع نموده باشد و دیگری برده باشد آن را از آن مکان بمکان دیگر پس میرسد معین مذکور را اجرت مثل عمل وی هر قدریکه باشد نزد محمد رح و نزد ابی یوسف رح نیز اجرت مثل عمل است برای وی اگر آن اجرت زیاده بر نصف قیمت آن شی مباح نباشد و اگر زیاده بر نصف قیمت آن شی باشد داده میشود نصف قیمت آن شی **ف** زیرا چه او راضی شده است بنصف مسمی پس حق او ساقط خواهد شد در زائد از نصف مسمی اهـ **ص** **مسئله ۲**. اگر باشد مر شخصی را استر و شخصی دیگر را مشک که آب می کشد بآن و آن هر دو عقد شرکت نمایند در کشیدن آب برین وجه که آنچه حاصل شود از آن مشترک باشد میان آنها پس این شرکت صحیح نیست و جمیع حاصل میرسد بشخصی که آب کشیده است و واجب میشود بر وی اجرت مثل مشک اگر کشنده آب صاحب استر باشد و اگر کشنده آب صاحب مشک باشد واجب میشود بر وی اجرت مثل استر و وجه فساد شرکت مذکوره این است که شرکت مذکوره منعقد شده است بر احراز شی مباح که آب است لهذا جائز نخواهد بود و باید دانست که وجوب اجرت در صورت مذکوره بجهت آن است که شی مباح که آب است مملوک کشنده آب گشت و از نفع بر داشته است بعقد از مملوک غیر که استر است یا مشک پس واجب خواهد شد بر وی اجرت آن

وکل شرکة فاسدة فالربح فیها علی قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح فیها تابع للمال فیتقدر بقدره کما ان الریع تابع للبذر فی المزارعة والزیادة انما تستحق بالتسمیة وقد فسدت فبقی الاستحقاق علی قدر رأس المال واذا مات احد الشریکین او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکة لانها تتضمن الوکالة ولا بد منها لتتحقق الشرکة علی ما مر والوکالة تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقه لانه بمنزلة الموت علی ما بیناه من قبل ولا فرق بینهما اذا علم الشریک بموت صاحبه او لم یعلم لانه عزل حکمی فاذا بطلت الوکالة بطلت الشرکة بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکة حیث یتوقف علی علم الآخر لانه عزل قصدی والله اعلم فصل

ولیس لاحد الشریکین ان یؤدی زکوة مال الآخر الا باذنه لانه لیس من جنس التجارة فان اذن کل واحد منهما لصاحبه ان یؤدی زکوته فادی کل واحد منهما فالثانی ضامن علم باداء الاول او لم یعلم وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا لا یضمن اذا لم یعلم وهذا اذا ادیا علی التعاقب اما اذا ادیا معا ضمن کل واحد منهما نصیب صاحبه وعلی هذا الاختلاف المامور باداء الزکوة اذا تصدق علی الفقیر بعد ما ادی الآمر بنفسه

مسئله ۳۲ + درصورتیکه شرکت فاسد باشد پس ربح دران باندازهٔ مال ست وباطل میشود شرط زیادتی ربح برای یکی از انها **ف** حتی اگر میان آنها بالمناصفه باشد وشرط نموده باشند که ربح میان آنها بتخمیس باشد پس شرط مذکور باطل ست وربح میان آنها بالمناصفه خواهد شد **ص** بجهت آنکه ربح دران تابع مال ست پس اندازهٔ آن بمقدار مال خواهد شد چنانچه حاصل زراعت تابع تخم ست در عقد مزارعت ودر آن این ست که استحقاق زیادتی ربح بسبب تسمیه ست وتسمیه فاسد گشته ست بسبب فساد عقد شرکت پس باقی ماند استحقاق بمقدار راس مال **مسئله ۳۳** + اگر بمیرد یکی از دو شریک یا مرتد شده لاحق گردد بدار حرب باطل میشود عقد شرکت زیرا چه عقد شرکت مشتمل ست بر وکالت وآن ضرورت برای تحقق شرکت بنا بر وجهیکه سابق مذکور شده ست ووکالت باطل میشود بسبب موت وهمچنین باطل میشود بسبب لحوق آن بدار حرب درحالت ارتداد وقتیکه حکم نموده باشد قاضی بلحوق آن بدار حرب زیرا چه آن بمنزلهٔ موت ست وبیان آن سابق گذشت در احکام مرتد وهرگاه باطل گشت وکالت باطل خواهد شد عقد شرکت وباید دانست که هیچ فرق نیست در حق بطلان شرکت درینصورت میان اینکه شریک مطلع باشد بر موت شریک خود یا مطلع نباشد زیرا چه درصورت مذکوره شریک زنده بسبب موت شریک خود معزول میگردد از وکالت حکماً پس اطلاع شرط نیست بخلاف وقتیکه فسخ نماید عقد شرکت را یکی از دو شریک چه این فسخ موقوف می ماند بر علم دیگر زیرا چه او بالقصد معزول نموده است پس موقوف خواهد ماند بر علم دیگر والله اعلم

فصل **مسئله ۱** + جائز نیست یکی از دو شریک که ادا نماید زکوة مال دیگر را مگر باذن وی چه ادای زکوة از باب تجارت نیست واگر اذن داد هر واحد از انها بدیگری که ادا نماید زکوة مال او را و او بعد ازان داد هر واحد از انها زکوة مال شریک را پس درینصورت شخصیکه متاخر ادا نموده است زکوة را واجب می شود بر وی ضمان خواه مطلع باشد بر اینکه شریک ادا اول ادا کرد آن زکوة یا مطلع نباشد واین نزد ابی حنیفه رح ست وگفته اند صاحبین رح که واجب نمیشود بر وی ضمان وقتیکه مطلع نباشد وانچه که مذکور شد وقتی ست که ادا نموده باشند آنها زکوة را بسبیل تعاقب واما وقتیکه ادا نموده باشند آنها معاً نه بسبیل تعاقب پس واجب باشد بر هر واحد از انها ضمان نصیب دیگر وبرهمین اختلاف ست وقتیکه شخصی بکسی امر نماید که ادا کند زکوة مال او را و آنکس ادا نماید زکوة مال آن شخص را بعد ازان که ادا کرده باشد آن شخص زکوة مال خود را **ف** یعنی واجب میشود درینصورت ضمان بر مامور نزد ابی حنیفه رح خواه دانسته ادا کرده باشد زکوة را یا نادانسته ونزد صاحبین رح واجب نمیشود ضمان وقتیکه نادانسته ادا کرده باشد زکوة را

لهما انه مأمور بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلا يضمن للموكل وهذا لان في وسعه التمليك لا وقوعه زكوة لتعلقه بنية الموكل وانما يطلب منه ما في وسعه وصار كالمأمور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد مازال الاحصار وحج الآمر لم يضمن المأمور علم اولا ولابي حنيفة رح انه مأمور باداء الزكوة والمؤدى لم يقع زكوة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انه لا يلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذا المقصود حصل باداءه وعرى اداء المأمور عنه فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمي واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الاختلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفي مسئلتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون دم الاحصار

قال واذا اذن احد المتفاوضين لصاحبه ان يشترى جارية فيطأها ففعل فهي له بغير شيء عند ابي حنيفة رح وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال مشترك

ص بجهت آنکه مامور مذکور ادا نموده است آنچه بآن مامور بود پس ضمان واجب نخواهد شد بر وی ف سوال مامور مذکور مامور بود باداء زکوة و ادا او واسطه زکوة نگشت پس باید که ضمان واجب شود بر وی سوال جواب ص مامور مذکور مامور باداء زکوة نیست بلکه مامور است فقط بسوی تملیک مال بفقیر چه وقوع زکوة بدو در وسع وی نیست چه این تعلق دارد بنیت موکل و مطالبه کرده نمیشود از مامور مذکور مگر بچیزیکه در وسع و طاقت وی باشد پس این خواهد بود مانند مامور بذبح نمودن قربانی احصار ف یعنی اگر شخصی احرام حج نموده محصر شد در دست عدو و شخصی را امر نمود که قربانی کند در حرم از جانب وی تا آمر مذکور حلال گردد ص مامور مذکور چنین کرد بعد از آنکه آمر مذکور رهائی یافت از دست عدو و حج کرد پس مامور مذکور ضامن نمی شود خواه مامور مطلع باشد بر زوال احصار یا مطلع نباشد و دلیل ابی حنیفه رح این است که مامور مذکور مامور است باداء زکوة و چیزیکه ادا کرده است آن زکوة واقع نشد پس او مخالفت امر موکل خود نمود زیرا چه مقصود آمر این بود که خود را خلاص نماید از عهده آنکه واجب است بر وی چه ظاهر این است که از ضرر خود و التزام نکرده است مگر برای همین که دفع شود ضرر وی که عقاب است بسبب عدم اداء زکوة و مقصود مذکور حاصل شد و است بسبب ادا نمودن آمر مذکور و بسبب ادا نمودن مامور پس مامور مذکور معزول خواهد شد مطلع باشد یا نباشد زیرا چه این عزل حکمی است ف یعنی در ان علم شرط نیست ص و اما مسئله قربانی احصار که نظیر آورده اند صاحبین رح پس در جواب آن بعضی گفته اند که آن متفق علیه نیست بلکه در ان نیز اختلاف مذکور است و بعضی گفته اند که میان آن و میان مسئله که بحث در آن است فرق است و وجه فرق این است که قربانی واجب نیست بر محصر مذکور چه ممکن است او را که صبر نماید تا آن زمان که زائل گردد احصار و در مسئله که بحث است اداء زکوة واجب است پس مقصود از توکیل در اینجا اسقاط واجب است و آن حاصل نشد پس اداء وی معتبر نخواهد شد ف بلکه اداء او تعدی و اتلاف مال آمر است لهذا ضمان آن خواهد شد ص و قربانی احصار چنین نیست ف چه آن جائز است نه واجب پس ذبح قربانی مذکور تعدی و اتلاف مال آمر اعتبار نمود و نخواهد شد ص مسئله اگر اذن دهد یکی از دو شریک مفاوضت بشریک دیگر که خرید کند کنیزی را از مال مشترک و بعد از ان وطی کند آن را و شریک مذکور چنین کند پس کنیز مذکور ملک مشتری مذکور میرسد بغیر ضمان لازم شدن بر وی نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که او خواهد گرفت از شریک مذکور نصف بهای کنیز را زیرا چه مشتری مذکور ادا نموده است دین خاص خود را از مال مشترک

فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك ولہ ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريًا على مقتضى الشركة اذ هما لا يملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطي لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد فكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة وفي مسئلتنا قضى دينا عليهما لما بينا وللبائع ان ياخذ بالثمن ايهما شاء بالاتفاق لانه دين وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت الكفالة فصار كالطعام والكسوة

كتاب الوقف

قال ابو حنيفة رح لا يزول ملك الواقف عن الوقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته فيقول اذا مت فقد وقفت داري على كذا وقال ابو يوسف يزول الملك بمجرد القول وقال محمد لا يزول حتى يجعل للوقف وليا ويسلمه اليه قال رض الوقف لغة هو الحبس تقول وقفت الدابة واوقفتها بمعنى وهو في الشرع عند ابي حنيفة رح حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة بمنزلة العارية ثم قيل المنفعة معدومة فالتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف اصلا عنده وهو الملفوظ في الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غير لازم

پس خواهد گرفت شریک دیگر نصیب خود را از وی چنانچه در صورت شرای طعام و لباس ف یعنی اگر یکی از دو شریک مفاوضه خرید کند طعام و کسوه را پس بهای آن از مال مشترک بگیرد شریک دیگر نصف بهای از مشتری مذکور همچنین در ینجا نیز وجه وسرّ آن این ست که کنیز مذکوره مملوک مشتری مذکور گشته است بخصوص ف بسبب ضرورت حلت وطی حق وی واجب شود و بمقابله ملک پس نیز واجب خواهد شد بر مشتری مذکور بخصوص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که کنیز مذکوره در ملک هر دو شریک در آمده است یقینا بنا بر مقتضای شرکت چه آنها مقتضای آن را تغییر نمی توانند کرد پس آن کنیز مملوک هر دو خواهد شد چنانچه در حالت عدم اذن و لیکن اذن مشتمل ست بر اینکه اذن دهنده هبه نموده است نصیب خود را بمشتری مذکور چه وطی حلال نیست مگر بملک و طریق اثبات آن نیست در ینجا مگر بهبه زیرا چه اثبات بیع در ینجا متصور نیست بجهت آنکه ثبوت ملک به بیع مخالف مقتضای عقد شرکت ست ف زیرا چه اگر شریک دیگر بفروشد نصیب خود بدست مشتری مذکور پس آن نصیب نیز مشترک خواهد شد میان هر دو و مخصوص بمشتری نخواهد شد حق پس نصیب او مملوک مشتری مذکور خواهد شد بطریق هبه که در ضمن اذن واقع ست بخلاف طعام و کسوت زیرا چه آن مستثنی است از عقد بجهت ضرورت پس آن مملوک مشتری مذکور خواهد شد فقط بسبب نفس عقد بیع و شرا پس خواهد داد نصف بهای آن را بشریک دیگر زیرا چه ادا نموده است دین خود را از مال مشترک و در مسئله که بحث در ان ست ادا کرده است مشتری مذکور دین مشترک را که بر ذمه آن هر دو بود بنا بر وجهیکه مذکور شد و باید دانست که در صورت مذکوره بایع کنیز مذکوره را میرسد که بگیرد بهای آن را از هر کدام از دو شریک که خواهد باتفاق همه علمای ما رح زیرا چه بهای مذکور دین ست که واجب شده است بسبب تجارت و عقد مفاوضت متضمن کفالت ست پس آن مانند بهای طعام و لباس خواهد بود والله اعلم

کتاب در بیان وقف

وآن در لغت بمعنی حبس ست و در شرع نزد ابی حنیفه رح عبارت ست از حبس نمودن عین باینطور که آن در ملک وقف کننده باقی ماند و منفعت آن تصدق گردد بمنزله عاریت و بعد ازان بعضی گفته اند که منفعت معدوم ست و تصدق نمودن معدوم صحیح نیست پس وقف اصلا جائز نخواهد شد نزد ابی حنیفه رح و در مبسوط نیز مذکور ست که وقف جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و صحیح این ست که جائز ست نزد او رح و لیکن لازم نیست

بمنزلة العارية وعندهما حبس العين على حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف
عنه الى الله تعالى على وجه تعود منفعته الى العباد فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث
واللفظ ينتظمهما والترجيح بالدليل لهما قول النبي لعمر رض حين اراد ان يتصدق بارض له
تدعى ثمغ تصدق باصلها لا يباع ولا يورث ولا يوهب ولان الحاجة ماسة الى ان يلزم الوقف
منه ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالى
اذ له نظير في الشرع وهو المسجد فيجعل كذلك ولابي حنيفة قوله عليه السلام لا حبس عن
فرائض الله تعالى وعن شريح جاء محمد عليه السلام ببيع الحبس ولان الملك باق فيه بدليل انه
يجوز الانتفاع به زراعة وسكنى وغير ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف فيه
بصرف غلاته الى مصارفها ونصب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعه فصار شبيه العارية
ولانه يحتاج الى التصدق بالغلة دائما ولا تصدق عنه الا بالبقاء على ملكه ولانه لا يمكن ان يزال

بمنزلهٔ عاریت خواهد بود پس وقف کننده را که رجوع نماید از آن عین جایز است بیع آن و هبهٔ آن ص و نزد صاحبین رح عبارت است از حبس نمودن
عین باین طور که در حکم ملک خدای تعالی در آید پس زائل میشود ملک وقف کننده و میشود مملوک خدای تعالی باین طور که منفعت آن عائد میشود بسوی
بندگان خدای تعالی پس وقف لازم است نزد ایشان رح و رجوع از آن صحیح نیست و نه بیع و نه هبه و نه ارث جاری میشود در آن و لیکن
میان قول ابی یوسف و محمد رح فرق این است که وقف لازم میشود بمجرد وقف نمودن نزد ابی یوسف رح و نزد محمد رح لازم میشود وقتیکه تسلیم
نماید بمتولی چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و باید دانست که لفظ وقف باعتبار معنی لغوی شامل است چیزی را که گفته است ابو حنیفه رح
و هم شامل است چیزی را که گفته اند صاحبین رح و هرگاه چنین شد ترجیح یک مذهب بر مذهب دیگر باعتبار معنی لفظ متصور نیست پس ترجیح
آن باعتبار دلیل است دلیل صاحبین رح یکی این است که هرگاه عمر رضی الله عنه خواست که تصدق نماید زمینی را که نام آن ثمغ بود فرمود پیغمبر علیه السلام
که تصدق کن اصل آن زمین را تا نه بیع نموده شود و نه هبه نموده شود و نه ارث جاری شود در آن دوم اینست که بسوی لزوم وقف حاجت است تا ثواب آن همیشه
عائد شود بوقف کننده و دفع حاجت مذکوره ممکن است باین طور که وقف کننده از ملک خود بیرون کند و صرف برای خدای تعالی گرداند آن را
و این جائز است شرعاً مانند مسجد پس چنین گردانیده خواهد شد و دلیل ابی حنیفه رح یکی این است که پیغمبر علیه السلام فرموده است که مال حبس
نموده نمیشود بعد موت مالک از قسمت نمودن میان ورثه ف یعنی وقف لازم نیست وارث جاری میشود در آن ص و نیز شریح رح
گفته است که پیغمبر علیه السلام جائز داشته است بیع وقف را ف یعنی پیش از شریعت محمد مصطفی صلعم وقف لازم بود و شریعت ما ناسخ
آنست ص و دوم این است که ملک وقف کننده هنوز باقی است باین دلیل که جائز است گرفتن نفع از وقف مر بندگان خدای تعالی را
باین طور که زراعت نمایند در آن یا سکونت نمایند چه اگر ملک در آن نمی بود تصرف جائز نمیشد چنانچه در مسجد پس معلوم شد که ملک در آن باقی است
و ظاهر این است که ملک همان وقف کننده است نه ملک غیر چه مر او را میرسد که تصرف نماید حاصل آن را در مصارف وقف و متولی را منصوب
کند و لیکن چون وقف عبارت است از تصدق نمودن منافع آن مشابه عاریت خواهد شد و سوم این است که وقف کننده محتاج می شود برای
اینکه تصدق نماید حاصل وقف را همیشه و این ممکن نیست مگر وقتیکه باقی ماند ملک وی و چهارم این است که ممکن نیست که زائل شود

ملكه لا الى مالك لانه غير مشروع مع بقائه كالسائبة بخلاف الاعتاق لانه اتلاف وبخلاف

المسجد لانه جعل خالصا لله تعالى ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حق العبد عنه

فلم يصر خالصا لله تعالى قال رض قال في الكتاب لا يزول ملك الواقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته

وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في مجتهد فيه اما في تعليقه بالموت فالصحيح انه لا يزول ملكه الا انه

تصدق بمنافعه مؤبدا فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزم والمراد بالحاكم المولى فاما المحكم

ملک وقف کننده از وقف و در ملک غیر نه در آید با وجود بقای آن چه مشروع نیست که چیزی بیرون شود از ملک مالک و در ملک غیر نه در آید
با وجود بقای آن مانند سائبه ف یعنی ناقه که بگذارد آن را برای نذر باینطور که بگوید کسی اگر نجات یابم ازین سفر یا شفا یابم ازین مرض پس
این ناقه من سائبه است و حرام گردانند انتفاع بآن مانند بحیره و بحیره آن ناقه را میگویند که ده بچه زائیده باشد و عادت جاهلیت بود که خوردن
گوشت آن حرام میکردند بر زنان و غرض این است که وقف مانند تسییب اهل جاهلیت است در حق آنکه عین خارج نمیشود از ملک یعنی اگر سائبه
گرداند کسی ستوری را پس آن ستور خارج نمیشود از ملک مالک همچنین اگر وقف کند کسی زمینی را یا ستوری را کذا فی العنایه ص بخلاف آزاد کردن چه
آن اتلاف است و بخلاف مسجد چه آن را خالصا برای خدا تعالی میگردانند و بنا بران جائز نیست انتفاع بمسجد و در صورت وقف حق بنده
منقطع نمیگردد پس خالص برای خدای تعالی نیست مسئله ا در قدوری مذکور است که گفته است ابوحنیفه رح که ملک واقف زائل نمیشود مگر
وقتیکه حکم کند بآن حاکم یا معلق نماید واقف بموت خود باینطور که بگوید هرگاه بمیرم پس هرآینه وقف نمودم این خانه خود را چنین امر و گفته است ابو یوسف رح که
زائل شود ملک بمجرد قول چنانچه وقف نمودم و همین قول شافعی رح است زیراچه آن اسقاط ملک است مانند اعتاق و گفته است محمد رح
زائل نمیشود تا آن زمان که متولی نماید برای آن و تسلیم کند آن را بالمتولی و بر همین فتوی است و وجه آن این است که حق خدا تعالی ثابت نمیشود در وقف
مگر در ضمن تسلیم به بنده چه خدا تعالی چه تملیک بخدا تعالی که مالک جمله اشیاست قصدا ثابت نمیشود و ضمنا ثابت میشود پس در حکم ملک خدا تعالی
میگردد تبعا پس وقف مانند زکوة و صدقه خواهد بود و قال رض آنچه مذکور شد از مذهب ابوحنیفه رح که ملک واقف زائل میشود بسبب حکم حاکم پس آن
صحیح است چه بسبب حکم نمودن حاکم در مسئله مختلف فیه متفق علیه میگردد اما آنچه مذکور شد که ملک واقف زائل میشود بسبب معلق نمودن واقف بموت
پس آن صحیح نیست علی الاطلاق بلکه صحیح این است که ملک وا زائل نمیشود و در صورت مگر وقتیکه تصدق نماید منفعت آن به سبیل دوام پس درین هنگام
می شود بمنزله وصیت بمنفعت که بطریق دوام باشد و درین هنگام زائل میشود ملک وی و لازم میگردد وقف ف در فتاوی قاضی خان
مذکور است که صورت حکم نمودن حاکم این است که تسلیم کند وقف کننده وقف را بالمتولی و بعد از آن خواهد که واپس گیرد آن را و منازعت نمایند
آنها نزد قاضی بجهت آنکه وقف لازم نیست و بر نزد این قضیه را پیش قاضی قاضی حکم نماید بلزوم و قاضی اگر هر دو حکم نمایند شخصی را داو حکم باید بلزوم وقف

ففيه اختلاف المشائخ ولو وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت والصحيح انه لا يلزمه عند ابي حنيفة رح وعندهما يلزمه الا انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال واذا كان الملك يزول عندهما يزول بالقول عند ابي يوسف وهو قول الشافعي بمنزلة الاعتاق لانه اسقاط الملك وعند محمد رح لا بد من التسليم الى المتولي لانه حق الله تعالى وانما يثبت فيه في ضمن التسليم الى العبد لان التمليك من الله تعالى وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا وقد يكون تبعا لغيره فيأخذ حكمه فينزل منزلة الزكوة والصدقة **قال** واذا صح الوقف على اختلافهم وفي بعض النسخ واذا استحق مكان قوله واذا صح خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه لانه لو دخل في ملك الموقوف عليه لا يتوقف عليه بل ينفذ بيعه كسائر املاكه ولانه لو ملكه لما انتقل عنه بشرط المالك الاول كسائر املاكه قال رض وقوله خرج عن ملك الواقف يجب ان يكون قولهما على الوجه الذي سبق ذكره **قال** ووقف المشاع جائز عند ابي يوسف رح

پس دران اختلاف ست وصحیح این ست که بسبب حکم نمودن حکم اختلاف مرتفع نمی شود **مسئله ۲** · اگر شخصی وقف نماید در حالت مرض موت خود پس گفته ست طحاوی رح که آن بمنزلهٔ وصیت ست بعد از موت یعنی لازم میشود و این وقف نزد ابوحنیفه رح نیز چنانست وقف در حالت صحت چون آن لازم نمیشود نزد او رح وصحیح این ست که وقف مذکور لازم نیست نزد ابوحنیفه رح و نزد صاحبین رح لازم ست ولیکن فرق این ست که وقف مذکور اعتبار نموده میشود از ثلث مال و وقف در حالت صحت اعتبار نموده می شود از جمیع مال **مسئله ۳** · هرگاه صحیح گردد وقف یعنی لازم گردد ص بحسب اختلاف اقوال علمای ما رح وقف لازم میشود نزد ابوحنیفه رح یعنی بقول واقف وقف نمودم مع حکم حاکم مثلا و نزد ابی یوسف رح بمجرد قول وی یعنی وقف نمودم و نزد محمد رح بقول وی وقف نمودم مع تسلیم بمتولی پس بیرون میشود وقف از ملک وقف کننده و داخل نمیشود در ملک موقوف علیه یعنی شخصیکه وقف نموده شده بهت در حق او بجهت آنکه اگر داخل شود وقف در ملک موقوف علیه باید که محبوس نماند بلکه نافذ شود بیع آن مانند املاک دیگر بجهت آنکه اگر موقوف علیه مالک آن می گشت باید که انتقال نمیکرد از ملک وی بسبب شرط نمودن مالک اول **ف** و حال آنکه چنین نیست زیرا چه اگر وقف نماید کسی سرای را مثلا بر فقرای بنو فلان ثم بعد از آن زائل شود فقیری از انها انتقال میکند بسوی غیر وی و اگر مالک میشد انتقال نمیکرد ص مانند املاک دیگر قال رض آنچه در کتاب مذکور ست که بیرون میشود وقف از ملک وقف کننده واجب ست که قول صاحبین رح شود بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد · **ف** سوال آنچه مذکور شد که ملک زائل میگردد و نمیگردد ملک نزد ابی حنیفه رح منافی ست با آنچه سابق مذکور شد که نزد ابی حنیفه رح در وقف ملک زائل نمیشود جواب از ابوحنیفه رح دو روایت ست یکی آنچه سابق مذکور شد دوم این است که قول ابی حنیفه رح موافق قول محمد رح ست و بعضی در جواب این گفته اند که مراد این ست که این وقتی ست که حاکم حکم نماید بلزوم وقف در این هنگام بیرون میشود از ملک وقف کننده ص **مسئله ۴** · وقف مشاع جائز ست نزد ابی یوسف رح و گفته ست محمد رح که وقف مشاع جائز نیست زیرا چه اصل قبض شرط ست نزد وی مع مانند آنکه قبض کردن را بمتولی پس همچنین شرط خواهد بود در چیزیکه از تتمهٔ قبض ست یعنی قسمت و این در چیزی ست که قابل قسمت باشد و اما چیزیکه قابل قسمت نیست پس وقف مشاع آن صحیح ست نزد محمد رح نیز چه آنرا قیاس میکند بر هبه و صدقهٔ منفذه یعنی صدقه که شیوع با آن متعلق شد

لان القسمة من تمام القبض والقبض عنده ليس بشرط فكذا تتمته وقال محمد رح لا يجوز لان اصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به وهذا فيما يحتمل القسمة فاما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد رح ايضا لانه يعتبره بالهبة والصدقة المنفذة الا في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل ايضا عند ابي يوسف رح لان بقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالى ولان المهاياة فيهما في غاية القبح بان يقبر فيه الموتى سنة ويزرع سنة ويصلى فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف الوقف لامكان الاستغلال وقسمة الغلة ولو وقف الكل ثم استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد رح لان الشيوع مقارن كما في الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض او رجع الوارث في الثلثين بعد موت المريض وقد وهب او وقف في مرضه وفي المال ضيق لان الشيوع في ذلك طارئ ولو استحق جزء مميز بعينه لم يبطل في الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز في الابتداء وعلى هذا الهبة والصدقة المملوكة **قال** ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى يجعل آخره بجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو يوسف رح اذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم لهما ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وانه يتابد

و وجه قول ابی یوسف رح این است که قسمت نمودن مشاع از تتمه قبض است و قبض شرط نیست در وقف نزد او پس لهذا تتمه قبض نیز شرط نخواهد بود پس وقف مشاع جائز است نزد ابی یوسف رح مگر در مسجد و مقبره چه وقف مشاع دران جائز نیست اگرچه قابل قسمت نباشد **ف** نه پیش از قسمت نه بعد از قسمت اما پیش از قسمت پس **ص** بجهت آنکه بقای شرکت مانع این است که خالص برای خدای تعالی گردد **ف** اما بعد از قسمت **ص** پس بجهت آنکه کلام دران صورت است که موضع مذکور قابل قسمت نباشد بسبب آنکه کوچک و تنگ است پس قسمت دران نخواهد بود مگر بطریق مهایات و نوبت بانیطور که یکسال دفن نموده شود مرده دران و در سال دیگر زراعت نموده شود یا یک وقت نماز گذارده شود در مسجد و در وقت دیگر اصطبل نموده شود و این نهایت قبیح است بخلاف وقف سوای مسجد و مقبره چه وقف مشاع آن جائز است باتفاق همه و قسمتیکه قابل قسمت نباشد بجهت آنکه ممکن است که بکرایه داده شود و غله و حاصل آنرا قسمت نمایند **مسئله ۵** اگر شخصی وقف کند زمینی را مثلاً و بعد ازان حق دیگری برآید جزو شائع ازان زمین **ف** چون ربع مثلاً **ص** پس باطل میشود وقف در باقی نیز نزد محمد رح زیراچه شیوع مقارن وقف است پس جائز نخواهد بود وقف مانند هبه بخلاف وقتیکه رجوع نماید هبه کننده در بعض موهوب یا رجوع نمایند وارثان واهب مریض در دو ثلث بعد از موت او یعنی اگر مریض بمرض موت هبه نماید یا وقف کند جمیع مال خود را در حالت مرض موت و مال گنجایش آن نداشته باشد و وارثان او رجوع نمایند در دو ثلث پس در صورتها باطل نمیشود هبه و نه وقف زیراچه شیوع طاری است نه مقارن **ف** یعنی در وقت هبه و وقف شیوع نبود و بعد ازان عارض و لاحق شده است **ص** و اگر در حق دیگر برآید پاره معین از آنکه شائع نباشد پس باطل نمیشود وقف در باقی بسبب عدم شیوع و برهمین قیاس است هبه و صدقه مملوکه **ف** یعنی صدقه منفذه **ص** **مسئله ۶** + وقف تمام نمیشود نزد ابی حنیفه و محمد رح مگر وقتیکه بگرداند بالآخره وقف را برای جهتیکه منقطع نمیشود **ف** بانیطور که بالآخره گرداند وقف را برای فقرا و بگوید که وقف نمودم بر فلان و بعد ازان بر فلان و بعد ازان بر فقرا زیراچه آنها منقطع نمیشوند گاهی **ص** و گفته است ابو یوسف رح که هرگاه وقف کننده تسمیه نماید جهتی را که منقطع میشود **ف** چنانچه بگوید که وقف نمودم بر زید **ص** جائز است و بعد از مردن زید میگردد وقف برای فقرا اگرچه تسمیه آنها نکرده است و دلیل طرفین رح این است که مقتضای وقف این است که ملک زائل گردد بغیر تملیک و این مؤبد باشد

كالعتق فإذا كانت الجهة يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه مقتضاه فلهذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت في البيع ولأبي يوسف رح أن المقصود هو التقرب إلى الله تعالى وهو موفر عليه لأن التقرب تارة يكون في الصرف إلى جهة تنقطع ومرة بالصرف إلى جهة تتأبد فيصح في الوجهين وقيل إن التأبيد شرط بالإجماع إلا أن عند أبي يوسف رح لا يشترط ذكر التأبيد لأن لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا أنه إزالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم وهذا هو الصحيح وعند محمد رح ذكر التأبيد شرط لأن هذا صدقة بالمنفعة أو بالغلة وذلك قد يكون موقتا وقد يكون مؤبدا فمطلقه لا ينصرف إلى التأبيد فلا بد من التنصيص **قال** ويجوز وقف العقار لأن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول قال رض وهذا على الإرسال قول أبي حنيفة رح وقال أبو يوسف رح إذا وقف ضيعة ببقرها وأكرتها وهم عبيده جاز وكذا سائر آلات الحراثة لأنه تبع للأرض في تحصيل ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت مقصودا كالشرب في البيع والبناء في الوقف ومحمد رح معه فيه لأنه لما جاز إفراد بعض المنقول بالوقف عنده فلأن يجوز الوقف فيه تبعا أولى وقال محمد رح يجوز حبس الكراع والسلاح معناه وقفه في سبيل الله وأبو يوسف رح معه فيه على ما قالوا وهو استحسان والقياس أن لا يجوز لما بينا من قبل ووجه الاستحسان

مانند عتق پس اگر وقف گرداند برای جهتی که منقطع می شود پس مقتضای آن یافته نخواهد شد لهذا بسبب توقیت باطل می شود وقف چنانچه باطل می شود بیع بسبب توقیت و دلیل ابی یوسف رح این ست که مقصود از وقف عبادت خدای تعالی ست و آن حاصل می شود از هر دو صورت زیرا چه عبادت یافته می شود گاهی باین طور که وقف گرداند برای جهتی که منقطع می شود وگاهی باین طور که وقف گرداند برای جهتی که منقطع نمی شود پس در هر دو صورت وقف صحیح خواهد شد و بعضی گفته اند که تابید شرط است باجماع ولیکن نزد ابی یوسف رح ذکر تابید شرط نیست زیرا چه لفظ وقف و صدقه دلالت میکند بران بنا برانچه سابق مذکور شده است که وقف عبارت ست از ازاله ملک بدون تملیک مانند عتق و نزد محمد رح ذکر تابید شرط است زیرا چه وقف تصدق ست بمنفعت یا تصدق ست بغله و آن گاهی موقت می شود وگاهی موبد پس مطلق آن منصرف نخواهد شد بسوی موبد لهذا ضرورست که ذکر تابید صریحا نماید **مسئله** وقف زمین جائز ست زیرا چه جماعتی از صحابه رض وقف نموده بودند زمین را و وقف منقول جائز نیست مطلقا خواه قصدا باشد یا تبعیت و این قول ابی حنیفه رح ست و گفته است ابو یوسف رح که اگر وقف کند زمین را مع گاوان و بندگان که مزدور باشند جائز ست و همچنین دیگر آلات و اسباب کشتکاری چه آن همه تابع زمین ست در حاصل نمودن مقصود پس وقف این چیزها بتبعیت زمین جائز خواهد زیرا چه بعضی از احکام تبعا ثابت می شود و قصدا ثابت نمیشود مانند بیع شرب و مانند وقف بنا **ف** یعنی بیع شرب تنها جائز نیست و مع زمین جائز ست و همچنین وقف بنا تنها جائز نیست و بتبعیت دار جائز ست **ص** بالاتفاق و قول محمد رح موافق قول ابی یوسف رح ست زیرا چه هرگاه وقف بعض منقول جائز ست نزد او رح بالاستقلال پس وقف آن بتبعیت بطریق اولی جائز خواهد بود و گفته است محمد رح که اگر کسی وقف نماید اسپ و شتر و سلاح را فی سبیل الله پس وقف این جائز ست و قول ابی یوسف رح درین مسئله موافق قول محمد رح ست بنا برانچه فقها گفته اند و آن از روی استحسان ست و از روی قیاس جائز نیست بنا برانچه سابق مذکور شد **ف** که تابید شرط ست و آن در منقول متحقق نیست **ص** وجه استحسان آنست

للآثار المشهورة فيه منها قوله عليه السلام واما خالد فقد حبس أدرعه وافراسه فى سبيل الله تعالى وطلحة رض حبس دروعه فى سبيل الله تعالى ويروى واكراعه والكراع الخيل ويدخل فى حكمه الابل لان العرب يجاهدون عليها وكذا السلاح يحمل عليها وعن محمد رح انه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازة وثيابها والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابى يوسف لا يجوز لان القياس انما يترك بالنص والنص ورد فى الكراع والسلاح فيقتصر عليه ومحمد رح يقول القياس قد يترك بالتعامل كما فى الاستصناع وقد وجد التعامل فى هذه الاشياء وعن نصير بن يحيى انه وقف كتبه الحاقا لها بالمصحف وهذا صحيح لان كل واحد يمسك للدين تعليما وتعلما وقراءة واكثر فقهاء الامصار على قول محمد رح وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعى رح كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسلاح ولنا ان الوقف فيه لا يتأبد ولا بد منه على ما بيناه فصار كالدراهم والدنانير بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث التعامل فبقى على اصل القياس وهذا لان العقار يتأبد والجهاد سنام الدين فكان معنى القربة فيهما اقوى فلا يكون غيرهما فى معناهما **قال** واذا صح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه

که پیغمبر صلعم فرموده است که اما خالد وقف نموده است فرس و زره را فی سبیل الله و طلحه رض وقف نموده است زره را فی سبیل الله و باید دانست که شتر در حکم فرس است زیرا چه عرب بسواری شتر جهاد میکردند و همچنین داخل است سلاح در حکم زره و نزد محمد رح جائز است وقف منقولاتیکه وقف آن معمول و متعارف است چون تبر و کلند و تیشه و اره و جنازه ف یعنی تخته تابوت ص و پارچه آن و دیگ سنگین و مسی و مصحف و نزد ابو یوسف رح جائز نیست زیرا چه قیاس ترک نموده میشود بسبب نص و نص وارد است در اسپ و سلاح پس بران قصر نموده خواهد شد و محمد رح میگوید که قیاس ترک نموده میشود بسبب تعامل چنانچه در استصناع و تعامل یافته شده است درین اشیا و مروی است که نصیر بن یحیی وقف نموده بود کتابهای خود را بنا بر قیاس آن بر مصحف ف یعنی وقف مصحف صحیح است پس همچنین وقف کتاب نیز ص و همین صحیح است زیرا چه هر واحد از کتاب و قرآن نگاه داشته میشود برای تعلم و تعلیم دین و برای قرات و اکثر فقها بر قول محمد رح فتوی داده اند ف و در فتاوی قاضی خان مذکور است که در وقف نمودن کتاب اختلاف است میان مشائخ رح و فقیه ابو اللیث جائز داشته است آن را و بر همین فتوی است ص مسئله * جائز نیست وقف نمودن منقولاتیکه وقف آن معمول و متعارف نیست نزد علمای ما رح و گفته است شافعی رح هر چیزیکه ممکن است انتفاع بآن با وجود باقی ماندن اصل آن و هر چیزیکه جائز است بیع آن پس جائز است وقف آن زیرا چه ممکن است انتفاع بآن پس آن مانند زمین و اسپ و سلاح خواهد بود و دلیل علمای ما رح این است که مقتضای وقف تابید است بنا بر آنچه سابق مذکور شده است ف و آن یافته نمیشود در منقول چه آن همیشه نمی ماند پس مقتضای قیاس این است که وقف منقول مطلقا صحیح نباشد و لیکن در بعض منقول جائز است بر خلاف قیاس بنا بر حدیث مشهور و در بعضی منقول جائز است بنا بر تعامل چون تبر و کلند و تیشه و دیگ و باقی اشیای منقول چون پارچه و فرش و بنده و کنیز پس وقف آن جائز نیست موافق مقتضای قیاس یعنی چه دران نه حدیث یافته شده است و نه تعامل پس آن مانند درهم و دینار خواهد بود و آنچه شافعی رح گفته است که آن مانند زمین و اسپ و سلاح خواهد بود جواب آن این است که قیاس آن بر زمین و اسپ و غیره صحیح نیست زیرا چه زمین همیشه می ماند و اسپ و غیره آلت جهاد است و جهاد از اعلی عبادات تمامی دین است پس معنی تابید در زمین و اسپ و غیره قوی است بنسبت منقولات دیگر پس قیاس آن بر زمین و اسپ و سلاح صحیح نیست * مسئله ق * هر گاه صحیح و لازم گردد وقف جائز نیست بیع آن و نه تملیک آن نزد جمیع فقها اما عدم جواز تملیک

الا ان يكون مشاعا عند ابی يوسف رح فيطلب الشريك القسمة فيصح مقاسمته اما امتناع التمليك فلما بينا واما جواز القسمة فلانها تمييز وافراز غاية الامر ان الغالب فی غير المكيل والموزون معنى المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنى الافراز نظرا للوقف فلم يكن بيعا وتمليكا ثم ان وقف نصيبه من عقار مشترك فهو الذی يقاسم شريكه لان الولاية الى الواقف وبعد الموت الى وصيه وان وقف نصف عقار خالص له فالذی يقاسمه القاضی او يبيع نصيبه الباقی من رجل ثم يقاسمه المشتری ثم يشتری ذلك منه لان الواحد لا يجوز ان يكون مقاسما ومقاسما ولو كان فی القسمة فضل دراهم ان اعطى الواقف لا يجوز لامتناع بيع الوقف وان اعطى الواقف جاز ويكون بقدر الدراهم شراء **قال** والواجب ان يبتدئ من ارتفاع الوقف بعمارته شرط ذلك الواقف او لم يشترط لان قصد الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا يبقى دائمة الا بالعمارة فيثبت شرط العمارة اقتضاء لان الخراج بالضمان

بجہت آنست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ تصدق کن اصل آن زمین تا نہ بیع نمودہ شود و نہ ہبہ نمودہ شود و نہ ارث جاری شود در آن چنانچہ سابق مذکور شدہ است پس ہرگاہ لازم گردد وقف جائز نخواہد بود بیع و تملیک ولیکن اگر وقف شائع باشد لازم گردد و بنا بر قول ابی یوسف رح و طلب نماید شریک قسمت آنرا پس قسمت آن صحیح است بجہت آنکہ قسمت عبارت است از افراز و تمییز و نہایت الامر این است کہ در غیر مکیل و موزون معنی مبادلہ غالب است ولیکن در باب وقف معنی افراز و تمییز غالب اعتبار نمودہ میشود تا وقف صحیح گردد پس قسمت وقف در معنی بیع و تملیک نخواہد شد لہذا جائز خواہد شد و بعد از آن باید دانست کہ اگر شخصی وقف کند نصیب خود از زمین مشترک پس ہمان وقف کنندہ قسمت نمودہ خواہد گرفت از شریک خود زیرا چہ ولایت آن مر وقف کنندہ راست و بعد از موت وی ولایت آن مر وصی وی راست و اگر شخصی وقف کند نصف زمین خود را پس درین صورت قاضی قسمت نمودہ خواہد گرفت از وقف کنندہ مذکور یا وقف کنندہ مذکور بفروشد نصیب خود را کہ نصف است مثلا بدست شخصی و بعد از آن قسمت نمودہ بگیرد از مشتری مذکور زمین وقف را و بعد از آن خرید کند حصہ خود را کہ فروختہ بود از مشتری مذکور **ف** و نمیرسد وقف کنندہ مذکور را کہ خود تقسیم نمودہ علیحدہ سازد حصہ زمین را کہ وقف کردہ است و حصہ خود را کہ وقف نکردہ است **ص** بجہت آنکہ شخص واحد نمیتواند کہ خود قسمت نمودہ ہر دو حصہ را چہ قسمت جاری نمیشود مگر میان دو کس و اگر در تمودن وقف چیزی مشتمل دراہم باشد یعنی اگر وقف کند شخصے نصیب خود را از زمینیکہ مشترک است میان او و میان غیر و بعد از آن تقسیم نماید و حصہ یکی ناقص باشد و دادہ شود دراہم عوض نقصان پس اگر دادہ شود آن دراہم بوقف کنندہ جائز نیست زیرا چہ بیع وقف جائز نیست و اگر بدہد وقف کنندہ دراہم را جائز است و آنچہ بگیرد بمقابل دراہم مذکور مملوک او شود بسبب شراء **ف** پس اگر خواہد کہ جدا کند آنرا از مقدار وقف پس باید کہ این قضیہ را پیش قاضی برد تا او ممتاز و علیحدہ کردہ دہد وقف را از آنچہ گرفتہ است آنرا بمقابل دراہم **ص** مسئلہ ۱۰ واجب است کہ از حاصل وقف اولا تعمیر آن نماید خواہ شرط کردہ باشد این را واقف یا شرط نکردہ باشد بجہت آنکہ مقصود واقف این است کہ حاصل وقف ہمیشہ صرف نمودہ شود و وقف ہمیشہ باقی نمی ماند مگر بتعمیر آن پس شرط تعمیر آن از لوازم وقف است و بجہت آنکہ خراج بضمان است **ف** یعنی نفع بنقصان است و حاصل آنست کہ شخصیکہ میرسد منفعت یک چیز باو مضرت آن چیز نیز بروی است

وصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فانها على الموصى له بها ثم ان كان الوقف على الفقراء ولا يظفر بهم واقرب اموالهم هذه الغلة فتجب فيها ولو كان الوقف على رجل بعينه وآخره للفقراء فهو في ماله اي مال شاء في حال حياته ولا يؤخذ من الغلة لانه معين يمكن مطالبته وانما يستحق العمارة عليه بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه وان خرب يبنى على ذلك الوصف لانها بصفتها صارت غلتها مصروفة الى الموقوف عليه فاما الزيادة على ذلك فليست بمستحقة عليه والغلة مستحقة له فلا يجوز صرفها الى شيء آخر الا برضاه ولو كان الوقف على الفقراء فكذلك عند البعض وعند الآخرين يجوز ذلك والاول اصح لان الصرف الى العمارة ضرورة ابقاء الوقف ولا ضرورة في الزيادة **قال** فان وقف دارا على سكنى ولده فالعمارة على من له السكنى لان الخراج بالضمان على ما مر فصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فان امتنع من ذلك او كان فقيرا آجرها الحاكم وعمرها باجرتها واذا عمرها ردها الى من له السكنى لان في ذلك رعاية الحقين حق الواقف وحق صاحب السكنى لانه لو لم يعمرها تفوت السكنى اصلا والاول اولى ولا يجبر الممتنع على العمارة لما فيه من اتلاف ماله

ص وهرگاه چنین شد پس تعمیر وقف مانند نفقه بنده است که شخصی وصیت نموده باشد بخدمت آن برای کسی چه نفقه بنده مذکور بر موصی له بخدمت است بعد ازان باید دانست که اگر وقف بر فقرا باشد و مطالبه تعمیر وقف از آنها ممکن نباشد و قریب ترین اموال آنها همین حاصل وقف است پس واجب میشود تعمیر آن از حاصل مذکور و اگر وقف بر شخصی معین باشد و بعد ازان بر فقرا پس واجب میشود تعمیر در مال آن شخص و او مختار است از هر مال خود که خواهد برای تعمیر وقف دهد در حالت حیات خود و درین صورت گرفته نمیشود از حاصل وقف برای تعمیر زیرا چه مطالبه از شخص مذکور درین هنگام ممکن است چه او معین معلوم است و نیز باید دانست که تعمیر وقف واجب میشود بر شخص مذکور مگر همین قدر که باقی ماند آن وقف بر صفتیکه وقف نموده بود واقف آنرا و اگر خراب شده باشد وقف بنا نموده میشود بر صفتیکه بود در حالت وقف زیرا چه وقف در حالتیکه بر صفت مذکوره بود حاصل آن صرف نموده شده است بر موقوف علیه نه حاصل آن در حالتیکه زاید باشد بر صفت مذکوره و حاصل مذکور حق موقوف علیه مذکور است پس جایز نیست صرف آن در تعمیر زاید بر صفتیکه در حالت وقف بود مگر برضای وی و اگر وقف بر فقرا باشد **ف** نه بر شخصی معین **ص** پس بعضی گفته اند که درین صورت نیز همان حکم است که مذکور شد **ف** یعنی صرف نموده نمیشود حاصل وقف مذکور در تعمیر زاید بر صفتیکه در حالت وقف بود **ص** و نزد بعضی جایز است و قول اول اصح است زیرا چه صرف نمودن حاصل وقف در تعمیر آن باین ضرورت است که وقف مذکور باقی ماند و هیچ ضرورت نیست در تعمیر نمودن زاید بر حالت وقف **مسئله ۱۱۶** اگر شخصی وقف نماید سرای را باین شرط که سکونت نماید دران فرزند وی یا غیر فرزند وی پس تعمیر آن سرای واجب است بر شخصی که حق سکونت مر او راست بجهت آنکه خراج بضمان است چنانچه سابق مذکور شد پس خواهد بود مانند نفقه بنده که وصیت نموده باشد خواجه بخدمت آن برای کسی پس اگر شخص مذکور ابا نماید از تعمیر آن سرای و درست آنکه یا فقیر باشد و استطاعت تعمیر نداشته باشد پس باید که حاکم بر اجاره دهد آن سرای را و تعمیر آن نماید از اجرت آن و هرگاه فارغ شود از تعمیر پس بدهد آن سرای را بشخص مذکور بجهت آنکه درین رعایت حق واقف برعایت شخص مذکور هر دو است چه اگر تعمیر آن نکند آن سرای باقی نماند پس فوت میشود حق او و حق واقف و آن شخص هر دو پس تعمیر آن از اجرت آن اولی است تا حق هر دو باقی و ثابت ماند و باید دانست که درین صورت هرگاه شخص مذکور را ابا نماید از تعمیر جبر نموده نمیشود وی را که تعمیر آن نماید بجهت آنکه در تعمیر آن اتلاف مال وی است

فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یکون امتناعه رضا منه ببطلان حقه لانه فی حیز التردد ولا تصح اجارة من له السکنی لانه غیر مالك **قال** وما انهدم من بناء الوقف والته صرفه الحاکم فی عمارة الوقف ان احتاج الیه وان استغنی عنه امسکه حتی یحتاج الی عمارته فیصرفه فیها لانه لا بد من العمارة لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیه فی الحال صرفها فیها والا امسکها حتی لا یتعذر علیه ذلك اوان الحاجة فیبطل المقصود وان تعذر اعادة عینه الی موضعه بیع وصرف ثمنه الی المرمة صرفا للبدل الی مصرف المبدل ولا یجوز ان یقسمه یعنی النقض بین مستحقی الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیهم فیه وانما حقهم فی المنافع والعین حق الله تعالی فلا یصرف الیهم غیر حقهم **قال** واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولایة الیه جاز عند ابی یوسف قال رض ذکر فصلین شرط الغلة لنفسه وجعل الولایة الیه اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف رح ولا یجوز علی قیاس قول محمد رح وهو قول هلال الرازی رح وبه قال الشافعی رح وقیل ان الاختلاف بینهما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز

پس این مانند صاحب تخم ست در عقد مزارعت **ف** یعنی اگر صاحب تخم ابا نماید از عمل مزارعت جبر نموده نمیشود بر وی که عمل زراعت نماید بجهت آنکه عمل مذکور متصور نیست بدون اتلاف مال که تخم است همچنین درینجا نیز سوال هرگاه صاحب حق سکونت ابا نمود از تعمیر پس باید که قاضی واپس دهد سرای مذکور را بابعد از تعمیر زیرا چه او راضی گشت بـبطلان حق خود پس رعایت حق او ضرور نیست جواب **ص** ابا نمودن صاحب حق مذکور از تعمیر سرای مذکور دلالت نمیکند برانیکه او راضی است ببطلان حق خود زیرا چه در رضای وی ببطلان حق خود شک و تردد است چه احتمال دارد که او ابا نموده باشد از تعمیر آن بسبب آنکه تلف میشود مال وی پس حق او باطل نموده نخواهد شد بسبب شک و باید دانست که شخص مذکور اگر اجاره دهد سرای مذکور را جائز نیست چه او مالک آن سرای نیست **ف** واما حاکم پس او نائب عامه خلائق است و او را ولایت است علی العموم **ص** مسئله ۱۲ + آنچه خراب و منهدم شود از بنا از آلت بنا چون خشت و چوب باید که حاکم صرف نماید آنرا در تعمیر وقف اگر حاجت آن باشد و اگر حاجت آن نباشد نگاهدارد آنرا تا آن زمان که حاجت روی دهد بسوی تعمیر آن در آن وقت باید که صرف نماید آن را در تعمیر آن چه تعمیر آن ضرورست تا همیشه باقیماند وقف و مقصود واقف حاصل گردد و بعد از آن باید دانست که اگر صرف نمودن عین آن خشت و چوب در آن موضع خراب شده متعذر باشد **ف** بانطور که چوب شکسته باشد مثلا **ص** پس باید که حاکم بفروشد آنرا و صرف نماید بهای آنرا در مرمت آن و جائز نیست حاکم را که قسمت نماید و بدهد آنرا بکسانیکه مستحق وقف اند زیرا چه چوب و غیره مذکور از اجزای عین وقف است و آن کسان را هیچ حق نیست دران و جزاین نیست که حق آنها در منفعت آنست نه در عین آن چه عین آن حق خدای تعالی است پس آن داده نخواهد شد بآنها **مسئله ۱۳** اگر شخصی وقف نماید سرائی را مثلا باین شرط که حاصل آن برای واقف مذکور باشد تا حالت حیات وی و بعد از موت وی برای فقرا پس این جائز است نزد ابی یوسف رح قال رض این جائز است نزد ابی یوسف رح و جائز نیست بنا بر قیاس قول محمد رح و همین قول هلال رازی و شافعی رح است و بعضی گفته اند که اختلاف میان ابی یوسف رح و میان محمد رح در صورت مذکوره بنا بر اختلاف آنهاست در شرط نمودن قبض **ف** یعنی نزد محمد رح تسلیم وقف بمتولی شرط است پس شرط نمودن حاصل آن برای خود جائز نخواهد بود چه این منافی تسلیم است و نزد ابی یوسف رح جائز است چه تسلیم آن بمتولی شرط نیست نزد او رح کذا فی النهایه

وقيل هى مسئلة مبتدأة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه فى حيوته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه فى حيوته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه ماداموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم فى حيوته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد رح ان الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذى قد مناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابى يوسف رح ما روى ان النبى عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الاكل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه

ص و بعضی گفته اند که اختلاف این مسئله مبتنی بر مسئله دیگر نیست بلکه ابتداءً درآن اختلاف است اندر میان آنها و باید دانست که اختلاف در مسئله مذکور در میان آنها در هر صورت ست خواه واقف مذکور بعضی حاصل وقف را شرط نموده باشد برای خود تا حالت حیات خود و بعد از موت خود برای فقرا خواه جمیع حاصل آنرا شرط نموده باشد برای خود تا حالت حیات خود و بعد از موت برای فقرا و نیز باید دانست که اگر واقف مذکور شرط نموده باشد بعض حاصل وقف را یا جمیع حاصل آنرا برای ام ولدهای خود یا برای مدبرهای خود تا حالت حیات آنها و بعد از موت آنها برای فقرا پس بعضی گفته اند که این جایز ست بالاتفاق نزد همه و بعضی گفته اند که درین نیز اختلاف مذکور ست و همین صحیح ست زیرا چه شرط نمودن حاصل آن برای آنها در حین حیات آنها مانند شرط نمودن حاصل آنست برای خود و دلیل قول محمد رح این ست که وقف تبرع ست بطریق تملیک بسوی الله تعالی باین طور که تسلیم نماید آنرا متولی چه تملیک بجهت الله تعالی که مالک حقیقی است بقصد و بالذات متحقق نمیشود و گاهی به تبعیت غیر میشود و شرط نمودن بعض حاصل وقف یا جمیع حاصل آن برای ذات خود منافی آن ست زیرا چه تملیک از ذات خود متحقق و ثابت نمیشود پس آن خواهد بود مانند صدقهٔ منفذه ف یعنی صدقه که بالفعل تسلیم نموده شود بفقیر ص و مانند آنکه شرط نماید بعض بقعهٔ مسجد را برای خود ف یعنی اگر شخصی تسلیم نماید مال را بفقیر بطریق صدقه و شرط نماید که بعض آن در ملک او باشد پس صدقه بدین شرط جایز نیست و همچنین اگر بانی مسجد شرط نماید که بعض مسجد در ملک او باشد پس این مانع جواز ست در جمیع آن مسجد همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابی یوسف رح یکی این است که پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم میخورد از حاصل چیزیکه وقف نموده بود و خوردن آن حلال نیست مگر اینکه شرط نموده باشد خوردن آن برای خود پس خوردن رسول علیه السلام از حاصل آن چیز دلالت می کند بر اینکه جایز ست واقف را که شرط نماید حاصل وقف را برای خود و دوم اینست که وقف عبارت ست از اینکه مالک مال ازاله ملک خود نماید باینطور که تملیک نماید آنرا بخدای تعالی بطریق عبادت چنانچه سابق گذشت و هرگاه چنین شد پس وقتیکه شرط نماید واقف بعض حاصل وقف را یا جمیع را برای خود پس او برای خود گردانیده چیزی را که مملوک خدای تعالی بود نه اینکه ملک خود را برای خود گردانید و گردانیدن مملوک خدای تعالی برای خود جایز ست چنانچه اگر کسی بنا نماید کاروان سرائی را یا سقایه را یا زمین خود را مقبره گرداند و شرط نماید که او فرود خواهد آمد دران کاروان سرای یا آب خواهد خورد ازان سقایه یا او دفن نموده شود دران مقبره پس این جایز ست همچنین درینجا نیز

ولان مقصوده القربة وفي التصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز عند ابي يوسف وعند محمد رح الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط الخيار لنفسه في الوقف ثلثة ايام جاز الوقف والشرط عند ابي يوسف وعند محمد رح الوقف باطل وهذا بناء على ما ذكرنا واما فصل الولاية فقد نص فيه على قول ابي يوسف وهو قول هلال ايضا وهو ظاهر المذهب وذكر هلال في وقفه وقال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشائخنا الاشبه ان يكون هذا قول محمد رح لان من اصله ان التسليم الى القيم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية فيه ولنا ان المتولي انما يستفيد الولاية من جهته بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية

وسوم این ست که مقصود از وقف عبادة است در صورتیکه او حاصل وقف را شرط نماید برای خود عبادت یافته می شود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که نفقه نمودن مرد بر ذات خود صدقه است مسئله ۱۴ اما اگر وقف کننده شرط نماید در وقف که او هرگاه خواهد بدل نماید این زمین موقوفه را با زمین دیگر پس آن جائز است نزد ابی یوسف رح و نزد محمد رح وقف جائز است و شرط مذکور باطل است ف زیرا چه شرط مذکور مانع زوال ملک نیست و وقف تمام کامل میشود بسبب زوال ملک باقی ماند فقط شرط استبدال و آن شرط فاسد است پس باطل نخواهد شد چنانچه در مسجد اگر شرط استبدال نماید باطل است چنین در نهایه
ص مسئله ۱۵ اگر واقف شرط خیار سه روز نماید برای خود در وقف ف باینطور که بگوید وقف نمودم این سرای را چنین و چنین ص باین شرط که مرا اختیار است تا سه روز پس نزد ابی یوسف رح وقف و شرط هر دو جائز است و نزد محمد رح وقف باطل است و اختلاف درین مسئله بنا بر اختلاف ایشانست در شرط نمودن حاصل از وقف برای ذات واقف ف یعنی هرگاه شرط نمودن حاصل وقف برای واقف تا حالت حیات او جائز است نزد ابی یوسف رح پس جائز است که شرط خیار سه روز نماید برای خود تا تامل کند درین ایام و نزد محمد رح وقف مذکور باطل است چه قبض شرط است نزد او رح و شرط خیار مانع تمام قبض است چه قبض تمام نمیشود و بدون قبض تمامی وقف و هرگاه شرط خیار نمود رضای او یافته نشد پس باطل خواهد شد و وقف چون باطل گشت باز جائز نخواهد شد بعد از اسقاط شرط خیار کذا فی النهایه ص مسئله ۱۶ اگر شخصی وقف نماید زمین را باین شرط که ولایت وقف مذکور مر او را باشد پس این جائز است نزد ابی یوسف رح قال رض تصریح نموده است باین صاحب قدوری همین قول هلال رح است و همین ظاهر مذهب است و ذکر نموده است این را هلال رح در کتاب الوقف و گفته اند بعض مشائخ رح که واقف اگر شرط ولایت وقف نماید برای خود پس مر او را ولایت است و اگر شرط نماید مر او را ولایت آن نیست و گفته اند مشائخ ما که شبیه آنست که این قول محمد رح است زیرا چه قاعده نزد او رح این است که تسلیم نمودن وقف به متولی شرط است برای صحت وقف و هرگاه او تسلیم نماید پس باقی نخواهد ماند مر او را ولایت در وقف ف و اما بنا بر قاعده ابی یوسف رح پس تسلیم نمودن وقف به متولی شرط نیست پس خواهد بود مر واقف را ولایت وقف اگرچه شرط نماید ولایت را برای خود و باید دانست که آنچه مذکور شد از قول محمد رح که اگر تسلیم نماید ولی باقی نخواهد ماند مر او را ولایت آن صحیح است که ولایت را شرط نکرده باشد در ابتدا و اما اگر شرط کرده باشد در ابتدای وقف پس بسبب تسلیم نمودن به متولی باطل نمیشود ولایت او زیرا چه اگر شرط نماید ولایت را برای غیر ثابت میشود ولایت باو پس وقتیکه شرط نماید ولایت را برای خود بطریق اولی ثابت خواهد شد ولایت مر او را ص و دلیل قول ابی یوسف که ظاهر مذهب است یکی این است که متولی استفاده ولایت میکند از جانب واقف بسبب شرط نمودن وی پس محال است که واقف را ولایت آن نباشد

وعمارته يستفيد الولاية منه ولانه اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى بولايته كمن اتخذ مسجدا يكون اولى بعمارته ونصب المؤذن فيه وكمن اعتق عبدا كان الولاء له لانه اقرب الناس اليه ولو ان الواقف شرط ولايته لنفسه وكان الواقف غير مأمون على الوقف فللقاضي ان ينزعها من يده نظرا للفقراء كما له ان يخرج الوصي نظرا للصغار وكذا اذا شرط ان ليس للسلطان ولا للقاضي ان يخرجها من يده ويوليها غيره لانه شرط مخالف لحكم الشرع فيبطل فصل

واذا بنى مسجدا لم يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه ويأذن للناس بالصلوة فيه فاذا صلى فيه واحد زال عند ابي حنيفة رح عن ملكه اما الافراز فلانه لا يخلص لله تعالى الا به واما الصلوة فيه فلانه لا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد رح ويشترط تسليم نوعه وذلك في المسجد بالصلوة فيه او لانه لما تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه ثم يكتفى بصلوة الواحد فيه في رواية عن ابي حنيفة رح وكذا عن محمد رح لان فعل الجنس متعذر فيشترط ادناه وعن محمد رح انه يشترط الصلوة بالجماعة لان المسجد يبنى لذلك في الغالب وقال ابو يوسف رح يزول ملكه بقوله جعلته مسجدا لان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط لملك العبد فيصير خالصا لله تعالى بسقوط حق العبد وصار كالاعتاق وقد بيناه من قبل قال ومن جعل مسجدا

و دیگری استفاده ولایت نماید ازو و دوم آنست که واقف نسبت مردمان دیگر قریب ترست بوقف پس سزاوارست که ولایت آن مر او را باشد چنانچه اگر شخصی مسجد بنا کند پس ولایت تعمیر آن و نصب مؤذن دران مر او راست و چنانچه اگر شخصی آزاد کند بنده خود را ولای آن میرسد با و زیرا چه او بنسبت مردمان دیگر قریب ترست بسوی آن بنده **مسئله** ۱+ اگر واقف شرط نماید ولایت وقف را برای خود و بر واقف مذکور امان نباشد **ف** یعنی خائن باشد **ص** پس قاضی را میرسد که بگیرد وقف را از دست او بجهت شفقت بر حال فقیران چنانچه میرسد قاضی را که بدر رساند وصی را از وصایت وقتیکه خائن باشد بجهت شفقت بر حال یتیمان و همچنین اگر واقف متولی نماید غیر را و شرط کند که سلطان و قاضی از قبضه او بر آرند وقف را پس میرسد سلطان و قاضی را که بر آرند از قبضه متولی مذکور وقتیکه خائن باشد زیرا چه شرط مذکور مخالف حکم شرع ست پس

باطل خواهد شد والله اعلم

فصل **مسئله** ۱+ اگر شخصی بنای مسجد نماید زائل نشود ملک او ازان مادامیکه جدا نکند آنرا از مملوک خود با راه آن و اذن ندهد مردمانرا برای گذاردن نماز دران پس هرگاه نماز گذارند مردمان دران یا یک کس نماز گذارد زائل شود ملک او نزد ابی حنیفه رح اما جدا کردن آن از مملوک واقف بجهت آن ضرورست که مسجد مذکور خالصا برای خدای تعالی نمیگردد مگر وقتیکه جدا کند آنرا وقف از ملک خود و اما گذاردن نماز دران بجهت آن شرطست که تسلیم نمودن ضرورست نزد ابی حنیفه رح و محمد رح پس تسلیمی که لائق این نوع ست شرط خواهد بود زیرا چه تسلیم در هر نوع مناسبت آن نوع شرطست و تسلیمی که مناسب مسجدست گذاردن نمازست دران یا بجهت آن شرطست که قبض نمودن خدای تعالی متعذرست پس آنچه مقصود از مسجدست قائم مقام قبض آن خواهد بود و بعد ازان باید دانست که اگر یک کس نماز گذارد کفایت میکند در یک روایت از ابی حنیفه رح و محمد رح زیرا چه متعذرست که جمیع مردمان نماز گذارند دران پس گذاردن یک کس که کمتر است شرط خواهد بود و نیز مرویست از ابی حنیفه و محمد رح که گذاردن نماز بجماعت شرطست دران زیرا چه بنای مسجد غالب برای نماز جماعت ست و گفته است ابو یوسف رح که زائل شود ملک آن شخص مجرد گفتن او که گردانیدم من این را زیرا چه تسلیم شرط نیست نزد او رح زیرا چه آن عبارت است از اسقاط ملک عبد پس خالص برای خدای تعالی خواهد شد بسبب سقوط حق عبد مانند اعتاق چنانچه بیان آن سابق گذشت **مسئله** ۲+ اگر شخصی مسجدی بنا کند

تحته سرداب او فوقه بيت وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله عن ملكه فله ان يبيعه وان مات يورث عنه لانه لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد متعلقا به ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما في مسجد بيت المقدس وروى الحسن عنه انه قال اذا جعل السفل مسجدا وعلى ظهره مسكن فهو مسجد لان المسجد مما يتأبد وذلك يتحقق في السفل دون العلو وعن محمد رح على عكس هذا لان المسجد معظم واذا كان فوقه مسكن او مستغل يتعذر تعظيمه وعن ابي يوسف رح انه جوز في الوجهين حين قدم بغداد ورأى ضيق المنازل فكانه اعتبر الضرورة وعن محمد رح انه حين دخل الري اجاز ذلك كله لما قلنا **قال** وكذلك ان اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول فيه يعني له ان يبيعه ويورث عنه لان المسجد ما لا يكون لاحد فيه حق المنع واذا كان ملكه محيطا بجوانبه كان له حق المنع فلم يصر مسجدا ولانه ابقى الطريق لنفسه فلم يخلص لله تعالى وعن محمد رح انه لا يباع ولا يورث ولا يوهب اعتبره مسجدا وهكذا عن ابي يوسف رح انه يصير مسجدا لانه لما رضي بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بالطريق دخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل في الاجارة من غير ذكر **قال** ومن اتخذ ارضه مسجدا لم يكن له ان يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لانه تجرد عن حق العباد وصار خالصا لله وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى واذا اسقط العبد ما ثبت له من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرفه عنه كما في الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد

و پائین آن سرداب باشد یعنی ته خانه بنا کند ص یا بالای آن مسجد بالاخانه بنا نماید و دروازهٔ آن مسجد بسوی راه نماید و جدا کند آنرا از ملک خود پس آن شخص را میرسد که بفروشد آن مسجد را و اگر بمیرد آن شخص مسجد مذکور میراث میگردد زیرا که آن مسجد خالصاً برای خدا تعالی نشد بسبب باقی ماندن حق عبد دران و این وقتی ست که سرداب را برای مصالح مسجد بنا کرده باشد و اگر آنرا برای مصالح مسجد بنا نموده باشد چنانچه در مسجد بیت المقدس است پس جائز میشود وقف و روایت نموده است حسن رح از ابی حنیفه رح که اگر پائین خانه را مسجد گرداند و بالاخانه که بر آن است از برای سکونت گذارد پس آن پائین خانه مسجد میگردد زیرا چه مسجد منجملهٔ آن چیزهاست که همیشه میماند و پائین خانه چنین است نه بالاخانه و مروی است از محمد رح عکس آن زیرا چه تعظیم مسجد ضرورست و هرگاه بالاخانه بنا نموده شود بالای مسجد برای سکونت یا برای دادن کرایه تعظیم آن متعذرست و مروی است که چون ابو یوسف رح در بغداد رفت و دید تنگی منازل را جائز داشت هر دو صورت یعنی اگر پائین خانه را مسجد گرداند یا بالاخانه را هر دو جائز است پس او رح بنا بر ضرورت جائز داشت هر دو صورت را و نیز مرویست که هرگاه محمد رح بلدهٔ ری داخل گشت او نیز جائز داشت هر دو صورت بسبب ضرورت تنگی منازل و خانه **مسئله ۳** اگر شخصے وسط خانهٔ خود را مسجد گرداند و اذن دهد مردمان که داخل شوند دران مسجد نمیگردد و میرسد او را که بفروشد آنرا و ارث جاری میشود دران مسجد بجهت آنکه مسجد مکانی ست که کسی را حق منع نباشد دران و هرگاه ملک شخصی باشد از همه جوانب خواهد بود آن شخص مانع پس آن مسجد نخواهد شد و بجهت آنکه او راه را برای خود نگاه داشته است پس خالصاً برای خدا تعالی نخواهد شد و روایت است از محمد رح که در صورت مذکوره وسط خانهٔ مذکور که آنرا مسجد گردانیده است فروخته نمی شود و نه هبه نموده میشود و نه موروث میگردد پس او رح آنرا مسجد اعتبار نموده است و همچنین مرویست از ابی یوسف رح که آن مسجد میگردد زیرا چه آن شخص هرگاه راضی گشت باینکه آن مسجد گردد و آن مسجد نمیگردد بدون راه پس او داخل خواهد شد دران بدون ذکر چنانچه در اجاره داخل میشود بدون ذکر **مسئله ۴** اگر شخصے زمین خود را مسجد گرداند پس جائز نیست که او رجوع کند دران یا بفروشد آنرا و همچنین جائز نیست که از و موروث شود زیرا چه زمین مذکور فارغ می شود از حق عبد و خالصاً برای خدا تعالی میگردد و دیگر آن است که جملهٔ اشیا مملوک خدا تعالی است و هرگاه عبد ساقط نماید حق خود را که دران زمین است پس آن عود خواهد کرد بسوی اصل خود و تصرف او ازوی منقطع خواهد شد چنانچه منقطع میشود حق وی بسبب اعتاق در رجوع نمیتواند کرد **مسئله ۵** اگر محله که در اطراف مسجد است ویران گشت و

واستغنى عنه يبقى مسجدا عند ابي يوسف رح لانه اسقاط منه فلا يعود الى ملكه وعند محمد رح عاد الى ملك الباني او الى وارثه بعد موته لانه عينه لنوع قربة وقد انقطعت فصار كحصير المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه الا ان ابا يوسف رح يقول في الحصير والحشيش انه ينقل الى مسجد آخر **فصل** ومن بنى سقاية للمسلمين او خانا يسكنه بنو السبيل او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه عن ذلك حتى يحكم به الحاكم عند ابي حنيفة رح لانه لم ينقطع عن حق العبد الا ترى ان له ان ينتفع به فيسكن في الخان وينزل في الرباط ويشرب من السقاية ويدفن في المقبرة فيشترط حكم الحاكم او الاضافة الى ما بعد الموت كما في الوقف على الفقراء بخلاف المسجد لانه لم يبق له حق الانتفاع به فخلص لله تعالى من غير حكم الحاكم وعند ابي يوسف يزول ملكه بالقول كما هو اصله اذ التسليم عنده ليس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة زال الملك لان التسليم عنده شرط والشرط تسليم نوعه وذلك بما ذكرناه ويكتفى بالواحد لتعذر فعل الجنس كله وعلى هذا البئر الموقوفة والحوض ولو سلم الى المتولي صح التسليم في هذه الوجوه كلها لانه نائب عن الموقوف عليه وفعل النائب كفعل المنوب عنه واما في المسجد فقد قيل لا يكون تسليما لانه لا تدبير للمتولي فيه وقيل يكون تسليما لانه يحتاج الى من يكنسه ويغلق بابه فاذا سلم اليه صح التسليم والمقبرة في هذا بمنزلة المسجد على ما قيل

و حاجت مسجد مذکور نماند باینطور که کسی نماز نگذارد در آن پس آن مسجد باقی میماند نزد ابی یوسف رح باز مملوک بانی مسجد نمی شود زیرا چه خارج کرده است آنرا از ملک خود پس باز مملوک او نخواهد شد و امام محمد رح میگوید که مسجد مذکور باز مملوک بانی آن میگردد و اگر بانی آن بمیرد مملوک وارثان او میگردد بجهت آنکه بانی مسجد مذکور بنا کرده است آنرا برای عبادت و حالا منقطع گشت آن عبادت پس آن مانند بوریا و گیاه مسجد گشت یعنی اگر حاجت بوریای مسجد و گیاه آن باقی نماند باز مملوک مالک میشود و همچنین درینجا نیز لیکن این الزام بر ابی یوسف رح نمیتواند شد چه او در بوریا و گیاه مسجد نیز میگوید که هرگاه حاجت آن باقی نماند در آن مسجد باید که آنرا در مسجد دیگر نقل نمایند پس این مسئله مجمع علیه نیست **فصل** مسئله ۶۔ اگر شخصے سقایه بنا نماید برای مسلمانان یا کاروان سرا بنا کند برای آمدن مسافران یا خانه بنا کند در سرحد برای فرود آمدن غازیان که آنرا رباط میگویند یا زمین خود را مقبره گرداند پس ملک او زائل نمیشود ازان تا آن زمان که حاکم حکم نماید بان زیرا چه حق مالک منقطع نشده است ازان لهذا انتفاع بر داشتن ازان جائز است مر او را باینطور که سکونت نماید در کاروان سرا و فرود آید در رباط و آب خورد از سقایه و دفن نماید مرده را در مقبره پس حکم حاکم شرط است تا ملک او زائل گردد یا اضافت نماید آنرا بسوی مابعد موت تا وصیت گردد و لازم شود بعد از موت چنانچه در چیزیکه وقف نماید آنرا بر فقیران بخلاف مسجد زیرا چه در مسجد حق انتفاع باقی نمیماند مر بانی آنرا پس آن خاصا برای خدای تعالی میگردد بدون حکم حاکم و انچه که مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و گفته است ابو یوسف رح زائل میشود ملک او بمجرد گفتن او که این را سقایه گردانیدم یا کاروان سرا گردانیدم یا این زمین را مقبره گردانیدم زیرا چه قاعده نزد او رح اینست که وقف لازم است و تسلیم آن شرط نیست و محمد رح گفته است که هرگاه آب خورند مردمان از سقایه و فرود آیند مسافران در کاروان سرا و نازل شوند غازیان در رباط و دفن نموده شود مرده در مقبره زائل میشود ملک مالک آن بجهت آنکه تسلیم که شرط وقف است نزد او رح یافته میشود و درین صورتها چه تسلیم هر نوع مناسب آنست و کفایت میکند اگر یک کس هم آب خورد از سقایه یا فرود آید یک مسافر در کاروان سرا یا یک غازی در رباط یا دفن نموده شود یک مرده در مقبره زیرا چه فعل جمیع متعذر است پس یک کس که کمتر است معتبر خواهد بود و برین قیاس است چاه و حوض و اگر تسلیم نماید بمتولی درین صورتها پس این تسلیم صحیح است زیرا چه متولی نائب موقوف علیه است و فعل نائب مانند فعل منیب است و اما در مسجد پس بعضی گفته اند که بسبب تسلیم نمودن آن بمتولی تسلیم متحقق نمیشود زیرا چه متولی در مسجد هیچ تدبیر نمیکند و بعضی گفته اند که تسلیم متحقق میشود زیرا چه در مسجد حاجت است که شخصے جاروب نماید و در دروازه آنرا بند نماید پس هرگاه تسلیم نماید مسجد را بمتولی صحیح خواهد بود تسلیم و بعضی گفته اند که مقبره نیز مانند مسجد است

لانه لا متولی له عرفا وقیل هی بمنزلة السقایة والخان یصح التسلیم الی المتولی لانه لو نصب
المتولی یصح وان کان بخلاف العادة ولو جعل دارا له بمکة سکنی لحاج بیت الله والمعتمرین
او جعل داره فی غیر مکة سکنا للمساکین او جعلها فی ثغر من الثغور سکنی للغزاة والمرابطین
او جعل غلة ارضه للغزاة فی سبیل الله تعالی ودفع ذلک الی وال یقوم علیه فهو جائز
ولا رجوع فیه لما بینا الا ان فی الغلة تحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواه من سکنی الخان
والاستقاء من البئر والسقایة وغیر ذلک یستوی فیه الغنی والفقیر والفارق هو العرف
فی الفصلین فان اهل العرف یریدون بذلک فی الغلة الفقراء وفی غیرها التسویة بینهم
وبین الاغنیاء ولان الحاجة تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف
هذه الغلة لغناه والله اعلم بالصواب

زیرا که متولی نمی باشد برای غیر او در عرف و بعضی گفته اند که آن مانند سقایه و کاروانسرا است پس اگر تسلیم نماید بمتولی صحیح خواهد بود تسلیم
زیرا که نصب نمودن متولی برای آن صحیح است اگرچه مخالف عرف باشد مسئله اگر شخصی سرای خود را که در مکه است برای سکونت
حاجیان یا برای سکونت عمره کنندگان مقرر کند یا سرای خود را که در غیر مکه است برای سکونت مسکینان و فقیران مقرر نماید یا سرای خود را که
در حد است برای فرود آمدن غازیان بسبب ستودن آنها مقرر نماید یا حاصل زمین خود برای غازیان فی سبیل الله مقرر نماید و به والی آن زمین
را از زمین برای که اقامت این امور تعلق دارد و سپارد این جائز است بعد از آن اگر شخص مذکور خواهد که رجوع نماید از آن صحیح نیست نا
بجهتیکه سابق مذکور شد لیکن اینقدر هست که حاصل زمین مذکور حلال است بفقرا نه باغنیا و آنچه سوای آنست چون فرود آمدن کاروان
رباط و خوردن آب از حوض و سقایه و جز آن فـ پس در آن غنی و فقیر هر دو برابر اند و وجه فرق یکی این است که اهل عرف در صورت
حاصل زمین اراده فقرا می نمایند و در غیر آن غنی و فقیر هر دو را برابر می فهمند دوم این است که بسوی فرود آمدن در سرای مذکور و خوردن
آب از حوض و سقایه غنی و فقیر هر دو محتاج اند و بسوی صرف نمودن حاصل زمین
غنی محتاج نیست بسبب غنای خود و فقیر محتاج است
بآن والله اعلم بالصواب

بحمد الله که جلد دوم هدایه مع ترجمه فارسی
باتمام رسید انشاء الله العزیز تاریخ
و سنه اتمام باختتام
جلد رابع نگاشته
خواهد شد